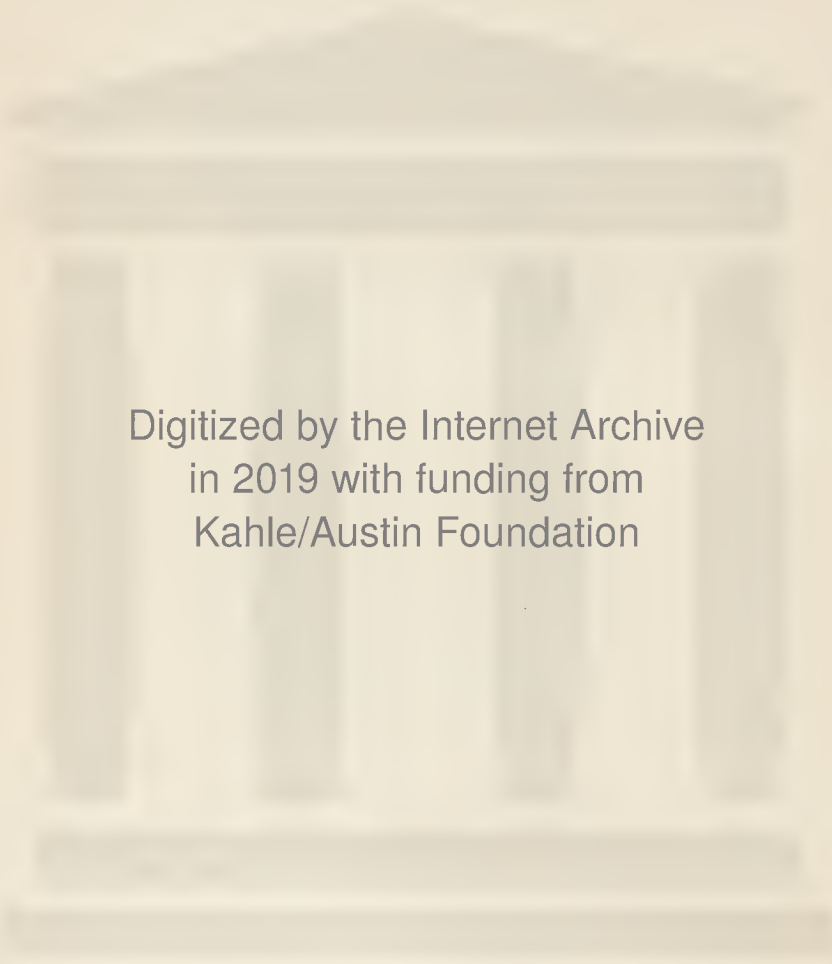


BISHOP WEBSTER
COLLECTION



Sufficientia Ex Deo

Frank Grant

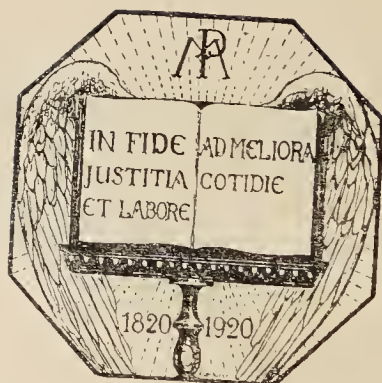


Digitized by the Internet Archive
in 2019 with funding from
Kahle/Austin Foundation

5-2659

S. THOMÆ AQUINATIS
SUMMA THEOLOGICA

Tomus III.



S. THOMÆ AQUINATIS

DOCTORIS ANGELICI

SUMMA THEOLOGICA

DILIGENTER EMENDATA

DE RUBEIS, BILLUART ET ALIORUM

NOTIS SELECTIS ORNATA

Pars 2^a 2^æ

a Qu. I. usque ad Qu. CXXIII.

TOMUS TERTIUS

Reimpressio Decimaoctava Taurinensis emendatissima.



TAURINI (ITALIA)

Ex Officina Libraria MARIETTI anno 1820 condita

nunc MARI E. MARIETTI Sanctæ Sedis Apostolicæ, S. RR. Congr.
et Archiepiscopi Taurinensis Typographi

MCMXXVI

V. Nihil obstat.

Taurini, 25 Martii 1922.

Can. CAROLUS FRANCO, *Censor. Archiep.*

V. Imprimatur.

C. FRANCISCUS DUVINA, *Provic. Gen.*

LR
BX 1749 . T52 1926 V3

SANCTI THOMÆ AQUINATIS

DOCTORIS ANGELICI

SUMMA THEOLOGICA



SECUNDA SECUNDÆ



PROLOGUS

Post communem considerationem de virtutibus et vitiis, et aliis ad materiam moralem pertinentibus, necessa est considerare singula inspeciali. Sermones enim morales universales minus sunt utiles, eo quod actiones in particularibus sunt. Potest autem aliquid in speciali considerari circa moralia dupliciter: uno modo ex parte materiæ ipsius moralis, puta cum consideratur de hac virtute vel hoc vitio: alio modo quantum ad speciales status hominum, puta cum consideratur de subditis et prælatis, de activis et contemplativis, vel quibuscumque aliis differentiis hominum. Primo ergo considerabimus specialiter de his quæ pertinent ad omnes hominum status; secundo vero specialiter de his quæ pertinent ad determinatos status. — Est autem considerandum circa primum, quod si seorsum determinarem de virtutibus, donis, vitiis et præceptis, oporteret idem multoties dicere. Qui enim sufficienter vult tractare de hoc præcepto: *Non machaberis*, necesse habet inquirere de adulterio, quod est quoddam peccatum, cujus etiam cognitio dependet ex cognitione oppositæ virtutis. Erit ergo compendiosior et expeditior considerationis via, si simul sub eodem tractatu consideratio procedat de virtute et dono sibi correspondente, et vitiis oppositis, et præceptis affirmativis, vel negativis. Erit autem hic considerationis modus conveniens ipsis vitiis secundum propriam speciem. Ostensum est enim supra (1 2, qu. XVIII, LXXII et LXXIII) quod vitia et peccata diversificantur specie secundum materiam vel objectum, non autem secundum alias differentias peccatorum, puta cordis, oris et operis; vel secundum infirmitatem, ignorantiam et malitiam, et alias hujusmodi differentias. Est autem eadem materia circa quam et virtus recte operatur, et vitia opposita a rectitudine recedunt. Sic ergo, tota materia morali ad considerationem virtutum reducta, omnes virtutes sunt ulterius reducendæ ad septem; quarum tres sunt theologicæ, de quibus primo est agendum; aliæ vero quatuor sunt cardinales, de quibus posterius agetur. Virtutum autem intellectualium una quidem est prudentia, quæ inter cardinales virtutes continetur et numeratur. Ars vero non pertinet ad scientiam moralem, quæ circa agibilia versatur, cum ars sit *recta ratio factibilium*, ut supra dictum est (1 2, quæst. LVII, art. 3 et 4). Aliæ vero tres intellectuales virtutes, scilicet sapientia, intellectus et scientia, communicant etiam in nomine cum donis quibusdam Spiritus sancti. Unde simul etiam de eis considerabitur in consideratione donorum virtutibus correspondentium. Aliæ vero virtutes morales omnes aliquammodo reducuntur ad virtutes cardinales, ut ex supra dictis patet (1 2, qu. LXI, art. 3). Unde in consideratione alicujus virtutis cardinalis considerabuntur etiam omnes virtutes ad eam qualitercumque pertinentes, et vitia opposita. Et sic nihil moralium erit prætermissum.

QUÆSTIO I.

DE FIDE,
IN DECEM ARTICULOS DIVISA.

Circa virtutes igitur theologicæ primo erit considerandum de fide; secundo de spe; tertio de charitate. — Circa fidem vero quadruplex consideratio occurrit: prima quidem de ipsa fide; secunda de donis intellectus et scientiæ ipsi correspondentibus; tertia de vitiis oppositis; quarta de præceptis ad hanc virtutem pertinentibus. — Circa fidem vero primo erit considerandum de ejus objecto; secundo de ejus actu; tertio de ipso habitu fidei. Circa primum quærentur decem: 1. Utrum objectum fidei sit veritas prima. — 2. Utrum objectum fidei sit aliquid complexum, vel incomplexum; id est res, an enuntiabile. — 3. Utrum fidei possit subesse falsum. — 4. Utrum objectum fidei possit esse aliquid visum. — 5. Utrum possit esse aliquid scitum. — 6. Utrum credibilia debeant distinguî per certos articulos. — 7. Utrum iidem articuli subsint fidei secundum omne tempus. — 8. De numero articulorum. — 9. De modo tradendi articulos in symbolo. — 10. Cujus sit fidei symbolum constituere.

ART. I. — UTRUM OBJECTUM FIDEI
SIT VERITAS PRIMA¹.

De his etiam Sent. III, dist. 24, quæst. 1, art. 2, et De ver. qu. XIV, art. 8, et qu. XVIII, art. 2 corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod objectum fidei non sit veritas prima. Illud enim videtur esse objectum fidei quod nobis proponitur ad credendum. Sed non solum proponuntur nobis ad credendum ea quæ pertinent ad Divinitatem, quæ est veritas prima; sed etiam ea quæ pertinent ad humanitatem Christi, et Ecclesiæ sacramenta, et creaturarum conditionem. Ergo non solum veritas prima est fidei objectum.

2. Præterea, fides et infidelitas sunt circa idem, cum sint opposita. Sed circa omnia quæ in sacra Scriptura continentur, potest esse infidelitas; quidquid enim horum homo negaverit, infidelis reputatur. Ergo etiam fides est circa omnia quæ in sacra Scriptura continentur. Sed ibi multa de hominibus continentur, et de aliis rebus creatis. Ergo objectum fidei non solum est veritas prima, sed etiam veritas creata.

3. Præterea, fides charitati condividitur, ut supra dictum est (1 2, qu. LXII,

art. 3). Sed charitate non solum diligimus Deum, qui est summa bonitas, sed etiam diligimus proximum. Ergo fidei objectum non est solum veritas prima.

Sed *contra* est quod Dionysius dicit², quod "fides est circa simplicem et semper existentem veritatem." Hæc autem est veritas prima. Ergo objectum fidei est veritas prima.

CONCLUSIO. — Cum nihil sub fide cadat nisi in ordine ad Deum, veritas prima ejus formale objectum est, cujus ratione, his quæ fidei sunt assentimus; materiale vero objectum fidei est id quod a fidelibus creditur.

Respondeo dicendum quod cujuslibet cognoscitivi habitus objectum duo habet, scilicet id quod materialiter cognoscitur, quod est sicut materiale objectum, et id per quod cognoscitur, quod est formalis ratio objecti; sicut in scientia geometriæ materialiter scita sunt conclusiones; formalis vero ratio sciendi sunt media demonstrationis, per quæ conclusiones cognoscuntur. Sic igitur in fide si consideremus formalem rationem objecti, nihil est aliud quam veritas prima. Non enim fides de qua loquimur, assentit alicui, nisi quia est a Deo revelatum³. Unde ipsi veritati divinæ fides innititur tanquam medio. Si vero consideremus materialiter ea quibus fides assentit, non solum est ipse Deus, sed etiam multa alia⁴; quæ tamen sub assensu fidei non cadunt, nisi secundum quod habent aliquem ordinem ad Deum, prout scilicet per aliquos Divinitatis effectus homo adjuvatur ad tendendum in divinam fruitionem. Et ideo etiam ex hac parte objectum fidei est quodammodo veritas prima, inquantum nihil cadit sub fide nisi in ordine ad Deum; sicut etiam objectum medicinæ est sanitas, quia nihil medicina considerat nisi in ordine ad sanitatem.

Ad primum ergo dicendum, quod ea quæ pertinent ad humanitatem Christi, et ad sacramenta Ecclesiæ, vel ad quasque creaturas, cadunt sub fide, in-

(1) Veritas prima Deum hic designat. Triplex in eo distinguitur veritas, scilicet in essendo, in cognoscendo et in dicendo. Veritas in essendo est ipsa Dei essentia; veritas in cognoscendo est infinita Dei sapientia qua omnia cognoscit; veritas in dicendo est veracitas divina qua fit ut neminem fallere velit aut possit.

(2) De div. nom. cap. 7, ante fin., lect. 5.

(3) Objectum *formale* quod fidei, ut ajunt theo-

logi, seu id quod per se et ratione sua a fide attingitur, est prima veritas in essendo, aut Deus ipse quatenus rationem naturalem excedit. Objectum *formale quo*, seu id, quo mediante, objectum *formale quod* attingitur, est prima veritas in dicendo, aut veracitas divina, quod est credendum revelans.

(4) Objectum materiale adæquatum fidei primario est Deus ipse, cætera vero secundario.

quantum per hæc ordinamur ad Deum, et eis etiam assentimus propter divinam veritatem.

Et similiter dicendum est ad *secundum* de omnibus illis quæ in sacra Scriptura traduntur.

Ad *tertium* dicendum, quod etiam charitas diligit proximum propter Deum, et sic objectum ejus proprie est ipse Deus, ut infra dicetur (qu. xxv, art. 1).

ART. II. — UTRUM OBJECTUM FIDEI SIT ALIQUID COMPLEXUM PER MODUM ENUNTIABILIS ¹.

De his etiam Sent. i, dist. 41, in Expos. litt. et iii, dist. 24, art. 1, quæst. ii, et 1 contra, cap. 7, et De ver. quæst. xiv, art. 8 corp. et ad 5 et 12, et art. 12 corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod objectum fidei non sit aliquid complexum per modum enuntiabilis. Objectum enim fidei est veritas prima, sicut dictum est (art. præc.). Sed prima veritas est quid incomplexum. Ergo objectum fidei non est aliquid complexum.

2. Præterea, expositio fidei in symbolo continetur. Sed in symbolo non ponuntur enuntiabilia, sed res: non enim dicitur ibi quod Deus sit omnipotens, sed: *Credo in Deum omnipotentem*. Ergo objectum fidei non est enuntiabile, sed res.

3. Præterea, fidei succedit visio, secundum illud I. Corinth. xiii, 12: *Videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem; nunc cognosco ex parte, tunc autem cognoscam, sicut et cognitus sum*. Sed visio patriæ est de incomplexo cum sit ipsius divinæ essentiae. Ergo etiam fides viæ.

Sed *contra*, fides est media inter scientiam et opinionem. Medium autem et extrema sunt ejusdem generis. Cum ergo scientia et opinio sint circa enuntiabilia, videtur quod similiter fides sit circa enuntiabilia; et ita objectum fidei, cum sit circa enuntiabilia, est aliquid complexum.

CONCLUSIO. — Cum intellectus humanus, ea quæ ex se simplicia sunt secundum quamdam complexionem cognoscat; objectum fidei, quam secundum se incomplexum quoddam sit,

(1) *Per modum enuntiabilis*, scilicet quemadmodum quidquid a propositione enuntiatur.

(2) Unde oportet ut ex una re procedat ad aliam, et hinc ratiocinativus appellatur, quia sic procedere rationis est.

(3) Principalis et formaliter consideratæ non

ex parte tamen credentis est aliquod complexum enuntiabile.

Respondeo dicendum quod cognita sunt in cognoscente secundum modum cognoscentis. Est autem modus proprius humani intellectus ut componendo et dividendo veritatem cognoscat ², sicut dictum est (part. I, quæst. lxxxv, art. 5). Et ideo ea quæ secundum se simplicia sunt, intellectus humanus cognoscit secundum quamdam complexionem: sicut e converso intellectus divinus incomplexo cognoscit ea quæ sunt secundum se complexa. Sic ergo objectum fidei dupliciter considerari potest: uno modo ex parte ipsius rei creditæ; et sic objectum fidei est aliquid incomplexum, scilicet res ipsa de qua fides habetur. Alio modo ex parte credentis; et secundum hoc objectum fidei est aliquid complexum per modum enuntiabilis. Et ideo utrumque vere opinatum fuit apud antiquos, et secundum aliquid utrumque est verum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ratio illa procedit de objecto fidei ex parte ipsius rei creditæ ³.

Ad *secundum* dicendum, quod in symbolo tanguntur ea de quibus est fides, inquantum ad ea terminatur actus credentis, ut ex ipso modo loquendi apparet. Actus autem credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem. Non enim formamus enuntiabilia, nisi ut per ea de rebus cognitionem habeamus, sicut in scientia, ita et in fide.

Ad *tertium* dicendum, quod visio patriæ erit veritatis primæ, secundum quod in se est, secundum illud I. Joan. iii, 2: *Scimus quoniam cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est*; et ideo visio illa erit non per modum enuntiabilis, sed per modum simplicis intelligentiæ. Sed per fidem non apprehendimus veritatem primam sicut in se est; unde non est similis ratio.

ART. III. — UTRUM FIDEI POSSIT SUBESSE FALSUM ⁴.

De his etiam part. III, quæst. xlvi, art. 2 ad 4, et Sent. iii, dist. 24, quæst. iii, et De potent. quæst. iv, art. 1, in princ. corp.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur ut objectum solum, ait Nicolai, sed ut medium, qualis est sola veritas prima; quæ non incomplexa duntaxat, sed et simplicissima et una est.

(4) Sensus questionis est duplex; prior utrum fidei possit subesse falsum ex parte Dei revelantis, scilicet utrum Deus per se aut per a-

quod fidei possit subesse falsum. Fides enim dividitur spei et charitati. Sed spei potest aliquid subesse falsum; multi enim sperant se habituros vitam æternam, quam non habebunt; similiter etiam et charitati; multi enim diliguntur tanquam boni, qui tamen boni non sunt. Ergo et fidei potest aliquid subesse falsum.

2. Præterea, Abraham credidit Christum nasciturum, secundum illud Jo. viii, vers. 56: *Abraham pater vester exultavit, ut videret diem meum; vidit, et gavisus est*. Sed post tempus Abrahæ Deus poterat non incarnari; sola enim sua voluntate carnem accepit; et ita esset falsum quod Abraham de Christo credidit. Ergo fidei potest subesse falsum.

3. Præterea, fides antiquorum fuit quod Christus esset nasciturus; et hæc fides duravit in multis usque ad prædicationem Evangelii. Sed Christo jam nato, etiam antequam prædicare inciperet, falsum erat Christum nasciturum. Ergo fidei potest subesse falsum.

4. Præterea, unum de pertinentibus ad fidem est ut aliquis credat sub sacramento altaris verum corpus Christi contineri. Potest autem contingere, quando non recte consecratur, quod non est ibi verum corpus Christi, sed solum panis. Ergo fidei potest subesse falsum.

Sed *contra*, nulla virtus perficiens intellectum se habet ad falsum, secundum quod est malum intellectus, ut patet per Philosophum¹. Sed fides est quædam virtus perficiens intellectum, ut infra patebit (qu. iv, art. 2 et 5). Ergo ei non potest subesse falsum.

CONCLUSIO. — Cum fidei objectum formale sit veritas prima, non illi potest subesse falsum.

Respondedo dicendum quod nihil subest alicui potentiæ, vel habitui, aut etiam actui, nisi mediante ratione forma i objecti; sicut color videri non potest nisi per lucem, et conclusio sciri non potest nisi per medium demonstrationis. Dictum est autem (art. 1 hujus quæst.), quod ratio formalis objecti fidei est veritas prima; unde nihil potest cadere sub fide, nisi in quantum stat sub

hæc mentiri possit, quod falso docuerunt priscillianistæ; posterior autem utrum possit fidei subesse falsum ex parte credentis, scilicet utrum fides divina mentem inclinare ad assensum falsum, aut illum elicere possit; quod non minus repugnat.

veritate prima, sub qua nullum falsum stare potest, sicut nec *non ens* sub ente, nec malum sub bonitate. Unde relinquitur quod fidei non potest subesse aliquid falsum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod quia verum est bonum intellectus, non autem est bonum appetitivæ virtutis; ideo omnes virtutes quæ perficiunt intellectum, excludunt totaliter falsum; quia de ratione virtutis est quod se habeat solum ad bonum. Virtutes autem perficientes partem appetitivam non excludunt totaliter falsum; potest enim aliquis secundum justitiam aut temperantiam agere, habens aliquam falsam opinionem de eo circa quod agit. Et ita, cum fides perficiat intellectum, spes autem et charitas appetitivam partem², non est similis ratio de eis. — Et tamen neque etiam spei subest falsum; non enim aliquis sperat se habiturum vitam æternam secundum propriam potestatem (hoc enim esset præsumptionis), sed secundum auxilium gratiæ; in qua si perseveraverit, omnino et infallibiliter vitam æternam consequetur. Similiter etiam ad charitatem pertinet diligere Deum, in quocumque fuerit; unde non refert ad charitatem utrum in isto sit Deus, qui propter Deum diligitur.

Ad *secundum* dicendum, quod "Deum non incarnari", secundum se considerata fuit possibile etiam post tempus Abrahæ; sed secundum quod cadit sub præscientia divina, habet quamdam necessitatem infallibilitatis, ut dictum est (part. I, qu. xiv, art. 13 et 15), et hoc modo cadit sub fide. Unde prout cadit sub fide, non potest esse falsum.

Ad *tertium* dicendum, quod hoc ad fidem credentis vertinebat post Christi nativitatem quod crederet eum quandoque nasci. Sed illa determinatio temporis, in qua decipiebatur, non erat ex fide, sed ex conjectura humana. Possibile est enim ex conjectura humana hominem fidelem falsum aliquid æstimare; sed quod ex fide falsum æstimet, hoc est impossibile.

Ad *quartum* dicendum, quod fides credentis non refertur ad has species pa-

(1) Ethic. lib. vi, cap. 2.

(2) Superiorem nempe sive voluntatem, in qua sola charitas esse potest, et spes etiam ipsa, ut virtus; quamvis in appetitu inferiori, ut passionibus esse possint, sicut videre est 1^a quæst. xl. art. 2.

nis, vel illas, sed ad hoc quod verum corpus Christi sit sub speciebus panis sensibilis, quando recte fuerit consecratum. Unde si non sit recte consecratum¹, fidei non suberit propter hoc falsum.

ART. IV. — UTRUM OBJECTUM FIDEI POSSIT ESSE ALIQUID VISUM².

De his etiam 1 2, quæst. LVII, art. 3 corp. ad 1, et part. III, quæst. VII, art. 3 corp. et ad 3; et Sent. III, dist. 24, art. 2, quæst. I.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod objectum fidei sit aliquid visum. Dicit enim Dominus Thomæ³: *Quia vidisti me, Thoma, credidisti*. Ergo de eodem est visio et fides.

2. Præterea, Apostolus⁴ dicit: *Videmus nunc per speculum in ænigmate*; et loquitur de cognitione fidei. Ergo id quod creditur, videtur.

3. Præterea, fides est quoddam spirituale lumen. Sed sub quolibet lumine aliquid videtur. Ergo fides est de rebus visis.

4. Præterea, " quilibet sensus visus nominatur, " ut Augustinus dicit⁵. Sed fides est de auditis, secundum illud Roman. x, 17: *Fides ex auditu*. Ergo fides est de rebus visis.

Sed contra est quod Apostolus dicit⁶, quod *fides est argumentum non apparentium*.

CONCLUSIO. — Cum fides, Apostolo teste, sit non apparentium, ut fidei objectum sit aliquid visum, fieri non potest.

Respondeo dicendum quod fides importat assensum intellectus ad id quod creditur. Assentit autem intellectus alicui dupliciter: uno modo quia ad hoc movetur ab ipso objecto, quod est vel per seipsum cognitum, sicut patet in principiis primis, quorum est intellectus; vel per aliud cognitum, sicut patet de conclusionibus, quarum est scientia. Alio modo intellectus assentit alicui, non quia sufficienter moveatur ab objecto proprio, sed per quamdam ele-

ctionem voluntarie declinans in unam partem magis quam in aliam; et si quidem hoc sit cum dubitatione et formidine alterius partis, erit opinio; si autem sit cum certitudine absque tali formidine, erit fides. Illa autem videri dicuntur quæ per seipsa movent intellectum nostrum vel sensum ad sui cognitionem. Unde manifestum est quod nec fides nec opinio potest esse de ipsis visis aut secundum sensum, aut secundum intellectum.

Ad primum ergo dicendum, quod Thomas aliud vidit, et aliud credidit⁷: hominem vidit, et Deum credens confessus est, cum dixit: *Dominus meus et Deus meus*.

Ad secundum dicendum, quod ea quæ subsunt fidei, dupliciter considerari possunt: uno modo in speciali; et sic non possunt esse simul visa et credita, sicut dictum est (in corp. art.); alio modo in generali, scilicet sub communi ratione credibilis; et sic sunt visa ab eo qui credit. Non enim crederet, nisi videret ea esse credenda vel propter evidentiam signorum, vel propter aliquid hujusmodi.

Ad tertium dicendum, quod lumen fidei facit videre⁸ ea quæ creduntur⁹. Sicut enim per alios habitus virtutum homo videt illud quod est sibi conveniens secundum habitum illum; ita etiam per habitum fidei inclinatur mens hominis ad assentiendum his quæ conveniunt rectæ fidei, et non aliis.

Ad quartum dicendum quod auditus est verborum significantium ea quæ sunt fidei, non autem est ipsarum rerum de quibus est fides; et sic non oportet ut hujusmodi res sint visæ.

ART. V. — UTRUM EA QUÆ SUNT FIDEI, POSSINT ESSE SCITA¹⁰.

De his etiam supra, art. 4, et infra, qu. IV, art. 1, et part. III, quæst. VII, art. 3, et Sent. III, dist. 24, art. 2, quæst. II et III, et contra, cap. 8, et De ver. quæst. XIV, art. 9.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod ea quæ sunt fidei, possint esse

rum hominem, hunc Deum quem videre non poterat, exclamavit (sup. Evang. hom. 26).

(8) Non in seipsis, quasi per se immediate attingantur, sed in motivo per quod credibilia fiunt.

(9) Ita editti omnes. Cod. Alcan. et Camerac., *videre esse quæ creduntur*. In margine Alcan. est, *credibilia*, ut legatur, *esse credibilia*.

(10) Sensus est, an de rebus quæ fide creduntur possit haberi scientia proprie dicta, nempe ea quæ per demonstrationem acquiruntur.

(1) In hac hypothesisi adest tantum error facti, sed non doctrinæ.

(2) Objectum fidei est necessario obscurum et invidens, sed ea obscuritas non pertinet ad rationem formalem sub qua fidei, scilicet ad motivum et rationem assentiendi rebus quæ creduntur.

(3) Joan. xx, 29.

(4) 1. Cor. xiii, 12.

(5) In lib. De verbis Domini, serm. 33, cap. 5, circa med.

(6) Hebr. xi, 1.

(7) Quia, ut a' Gregorius. considerando va-

scita. Ea enim quæ non sciuntur, videntur esse ignota: quia ignorantia scientiæ opponitur. Sed quæ sunt fidei, non sunt ignota: horum enim ignorantia ad infidelitatem pertinet, secundum illud I. Tim. I, 13: *Ignorans feci in incredulitate mea*. Ergo ea quæ sunt fidei, possunt esse scita.

2. Præterea, scientia per rationes acquiritur. Sed ea quæ sunt fidei, a sacris auctoribus rationes inducuntur. Ergo ea quæ sunt fidei, possunt esse scita.

3. Præterea, ea quæ demonstrative probantur, sunt scita, quia "demonstratio est syllogismus faciens scire." Sed quædam quæ in fide continentur, sunt demonstrative probata a philosophis, sicut Deum esse, et Deum esse unum, et alia huiusmodi. Ergo ea quæ sunt fidei, possunt esse scita.

4. Præterea, opinio plus distat a scientia, quam fides; cum fides dicatur esse media inter opinionem et scientiam. Sed opinio et scientia possunt esse aliquo modo de eodem, ut dicitur ¹. Ergo etiam fides et scientia.

Sed *contra* est quod Gregorius dicit ², quod "apparentia non habent fidem, sed agnitionem." Ea ergo de quibus est fides, agnitionem non habent. Sed ea quæ sunt scita, agnitionem habent. Ergo de eis quæ sunt scita non potest esse fides.

CONCLUSIO. — Quæ communiter et simpliciter sub fide continentur, non sunt scita, cum visa minime sint.

Respondeo dicendum quod omnis scientia habetur per aliqua principia per se nota, et per consequens visa; et ideo oportet quæcumque sunt scita, aliquo modo esse visa. Non autem est possibile quod idem ab eodem sit visum et creditum, sicut supra dictum est (art. præc.). Unde etiam impossibile est quod ab eodem idem sit scitum et creditum. Potest tamen contingere ut id quod est visum vel scitum ab uno, sit creditum ab alio. Etenim quæ de Trinitate credimus, nos visuros speramus, secundum illud I. Corinth. XIII, 12: *Videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem*;

(1) Poster. lib. I, text. ult.

(2) Hom. xxvi in Evang., a med.

(3) Tum humana et naturali, tum divina et supernaturali fide, ut animadvertit Nicolai.

(4) Ita optime cod. Alcan. Elit' passim: *Nec vident, nec sciunt ea in seipsis, ut cognoscant ea esse credibilia*. Hinc García depravatam locum putans ex Tarrac. removet hæc, *in seipsis ut co-*

quam quidem visionem jam angeli habent; unde quod nos credimus, illi vident. Et sic similiter potest contingere, ut id quod est visum vel scitum ab uno homine, etiam in statu viæ, sit ab alio creditum ³, qui hoc demonstrative non novit. Id tamen quod communiter omnibus proponitur hominibus ut credendum, est communiter non scitum, et ista sunt quæ simpliciter fidei subsunt. Et ideo fides et scientia non sunt de eodem.

Ad *primum* ergo dicendum, quod infideles eorum quæ sunt fidei ignorantiam habent, quia nec vident aut sciunt ea in seipsis, nec cognoscunt ea esse credibilia ⁴. Sed per hunc modum fideles habent eorum notitiam, non quasi demonstrative, sed inquantum per lumen fidei vident esse credenda, ut dictum est (art. præc. ad 2 et 3).

Ad *secundum* dicendum quod rationes quæ inducuntur a sanctis ad probandum ea quæ sunt fidei, non sunt demonstrativæ, sed persuasiones quædam manifestantes non esse impossibile quod in fide proponitur; vel procedunt ex principiis fidei, scilicet ex auctoritatibus sacræ Scripturæ, sicut dicit Dionysius ⁵. Ex his autem principiis ita probatur aliquid apud fideles, sicut etiam ex principiis naturaliter notis probatur aliquid apud omnes. Unde etiam theologia scientia est, ut in principio operis dictum est (part. I, quæst. I, art. 2).

Ad *tertium* dicendum, quod ea quæ demonstrative probari possunt, inter credenda numerantur, non quia de ipsis simpliciter sit fides apud omnes, sed quia præexiuntur ad ea quæ sunt fidei, et oportet ea saltem per fidem præsupponi ab his qui eorum demonstrationem non habent.

Ad *quartum* dicendum, quod, sicut Philosophus ibidem dicit, "a diversis hominibus de eodem omnino potest haberi scientia et opinio," sicut et supra dictum est (in corp.) de scientia et fide; sed ab uno et eodem potest haberi scientia et fides ⁶ de eodem secundum quid, scilicet de subjecto, sed non secundum idem: potest enim esse quoddam de una et

gnoscant ea. Unde edit. Patav. habent, *nec vident, nec sciunt ea esse credibilia*.

(5) De div nom. cap. 2, part. I, lect. 1.

(6) Ita cum cod. Alcan. (qui post verbum *potest* addit *quidem*) aliisque veteres editiones, et Nicolai. García, quem sequuntur edit. Patavinæ, emendat, *et opinio*.

eadem re aliquis aliquid sciat, et aliquid ¹ aliud opinetur²; et similiter de Deo potest aliquis demonstrative scire quod sit unus, et credere quod sit trinus. Sed de eodem secundum idem non potest esse simul in uno homine scientia nec cum opinione, nec cum fide; alia tamen et alia ratione. Scientia enim cum opinione simul esse non potest simpliciter de eodem, quia de ratione scientiæ est quod id quod scitur, existimetur esse impossibile aliter se habere; de ratione autem opinionis est quod id quod est opinatum, existimetur possibile aliter se habere. Sed id quod fide tenetur, propter fidei certitudinem existimatur etiam impossibile aliter se habere. Sed ea ratione non potest simul idem et secundum idem esse scitum et creditum, quia *scitum* est visum, et *creditum* est non visum, ut dictum est (in corp. art.).

ART. VI. — UTRUM CREDIBILIA

SINT PER CERTOS ARTICULOS DISTINGUENDA.

De his etiam Sent. III, dist. 25, quæst. 1, art. 1 corp. et art. 2 ad 6, et I. Cor. xv, princ.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod credibilia non sint per certos articulos distinguenda. Eorum enim omnium quæ in sacra Scriptura continentur, est fides habenda. Sed illa non possunt reduci ad aliquem certum numerum propter sui multitudinem. Ergo superfluum videtur articulos fidei distinguere.

2. Præterea, materialis distinctio, cum in infinitum fieri possit, est ab arte prætermittenda. Sed formalis ratio objecti credibilis est una et indivisibilis, ut supra dictum est (art. 1 hujus quæst.), scilicet veritas prima; et sic secundum rationem formalem credibilia distinguere non possunt. Ergo prætermittenda est credibilium materialis distinctio per articulos.

3. Præterea, sicut a quibusdam dicitur, "articulus est indivisibilis veritas de Deo, arcans nos ad credendum." Sed credere est voluntarium; quia, sicut Augustinus dicit³, "nullus credit nisi volens." Ergo videtur quod inconvenienter distinguantur credibilia per articulos.

Sed *contra* est quod Isidorus dicit:

(1) Al., et aliquis.

(2) Opinio non excludit errandi timorem sicut et scientia.

(3) Tract. 24 in Joan., aliquant. a princ.

(4) Nicolai, græcæ.

"Articulus est perceptio divinæ veritatis tendens in ipsam." Sed perceptio divinæ veritatis competit nobis secundum distinctionem quamdam; quæ enim in Deo unum sunt, in nostro intellectu multiplicantur. Ergo credibilia debent per articulos distinguere.

CONCLUSIO. — Quæ fidei sunt, cum in quasdam partes coaptationem aliquam ad invicem habentes specialibusque rationibus creditas dividantur, convenienter sunt in certos articulos distributa

Respondeo dicendum quod nomen articuli ex græco videtur esse derivatum. Ἀρθρον enim in græco⁴, quod in latino *articulus* dicitur, significat quamdam coaptationem aliquarum partium distinctarum; et ideo particulæ corporis sibi invicem coaptatæ dicuntur membrorum articuli; et similiter in grammatica apud Græcos dicuntur *articuli* quædam partes orationis coaptatæ aliis dictionibus ad exprimendum earum genus, numerum, vel casum: et similiter in rhetorica *articuli* dicuntur quædam partium coaptationes. Dicit enim Tullius⁵, quod "articulus dicitur, cum singula verba intervallis distinguuntur cæsa oratione, hoc modo: *Acrimonia, voce, vultu adversarios perterruisti.*" — Unde et credibilia fidei christianæ dicuntur per articulos distinguere, inquantum in quasdam partes dividuntur, habentes aliquam coaptationem ad invicem. Est autem objectum fidei aliquid non visum circa divina, ut supra dictum est (art. 4 hujus quæst.). Et ideo ubi occurrit aliquid speciali ratione non visum, ibi est specialis articulus; ubi autem multa secundum eandem rationem sunt cognita vel non cognita, ibi non sunt articuli distinguendi; sicut aliam difficultatem habet ad videndum⁶ quod Deus sit passus, et aliam, quod mortuus resurrexerit; et ideo distinguitur articulus resurrectionis ab articulo passionis. Sed quod sit passus, mortuus et sepultus, unam et eandem difficultatem habent, ita quod, uno suscepto, non est difficile alia suscipere; et propter hoc omnia hæc pertinent ad unum articulum⁷.

(5) In Rhetoricæ lib. IV, ad Heren., aliquant. ante med.

(6) Ita codices, et editi omnes. An, ad credendum? conjectura est Nicolai.

(7) Ratio distinctionis articulorum fidei fuit

Ad *primum* ergo dicendum, quod aliqua sunt credibilia, de quibus est fides secundum se; aliqua vero sunt credibilia, de quibus non est fides secundum se, sed solum in ordine ad alia; sicut etiam in scientiis ¹ quædam proponuntur ut per se intenta, et quædam ad manifestationem aliorum. Quia vero fides principaliter est de his quæ videnda speramus in patria, secundum illud Hebr. ii, vers. 1: *Fides est substantia sperandarum rerum*, ideo per se ad fidem pertinent illa quæ directe nos ordinant ad vitam æternam; sicut sunt tres personæ omnipotentis Dei, mysterium incarnationis Christi, et alia hujusmodi; et secundum ista distinguuntur articuli fidei. Quædam vero proponuntur in sacra Scriptura ut credenda, non quasi principaliter intenta, sed ad prædictorum manifestationem; sicut quod Abraham habuit duos filios, quod ad tactum ossium Elisei suscitatus est mortuus, et alia hujusmodi, quæ narrantur in sacra Scriptura in ordine ad manifestationem divinæ majestatis vel incarnationis Christi; et secundum talia non oportet articulos distinguere.

Ad *secundum* dicendum, quod ratio formalis objecti fidei potest accipi dupliciter: uno modo ex parte ipsius rei creditæ; et sic ratio formalis omnium credibilium est una; scilicet veritas prima; et ex hac parte articuli non distinguuntur. Alio modo potest accipi ratio formalis credibilium ex parte nostri; et sic ratio formalis credibilis est ut sit non visum; et ex hac parte articuli fidei distinguuntur, ut visum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quod illa definitio datur de articulo magis secundum quamdam etymologiam nominis, prout habet derivationem latinam, quam secundum ejus veram significationem, prout a græco derivatur; unde non est magni ponderis. Potest tamen et sic dici, quod licet ad credendum necessitate coactionis nullus arctetur, cum credere sit voluntarium, arctatur tamen necessitate finis, quia *accedentem ad Deum oportet credere*; et *sine fide impossibile est placere Deo*, ut Apostolus dicit ².

triplex: 1^o facilior simpliciorum instructio; 2^o uniformitas in credendo, ita ut Eccles. i, in universum licet mundum disseminata, eandem fidem uno ore profiteatur; 3^o ut in promptu sit regula fidei contra hæreticos.

ART. VII. — UTRUM ARTICULI FIDEI SECUNDUM SUCCESSIONEM TEMPORUM CREVERINT ³.

De his etiam infra, quæst. CLXXV, art. 6 corp. et Sent. iii, dist. 25, quæst. ii, art. 2, quæst. i, et I. Cor. ii, princ.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod articuli fidei non creverint secundum temporum successionem. Quia, ut Apostolus dicit ⁴, *fides est substantia sperandarum rerum*. Sed omni tempore sunt eadem speranda. Ergo omni tempore sunt eadem credenda.

2. Præterea, in scientiis humanitus ordinatis per successionem temporum augmentum factum est propter defectum cognitionis in primis qui scientias invenerunt, ut patet per Philosophum ⁵. Sed doctrina fidei non est inventa humanitus, sed tradita a Deo; *Dei enim donum est*, ut dicitur Ephes. ii, 8. Cum ergo in Deum nullus defectus scientiæ cadat, videtur quod a principio cognitio credibilium fuerit perfecta, et quod non creverit secundum successionem temporum.

3. Præterea, operatio gratiæ non minus ordinate procedit quam operatio naturæ. Sed natura semper initium sumit a perfectis, ut Boetius dicit ⁶. Ergo etiam videtur quod operatio gratiæ a perfectis initium sumpserit; ita quod illi qui primo tradiderunt fidem, perfectissime eam cognoverunt.

4. Præterea, sicut per apostolos ad nos fides Christi pervenit, ita etiam in veteri Testamento per priores patres ad posteriores devenit cognitio fidei, secundum illud Deuter. xxxii, 7: *Interroga patrem tuum, et annuntiabit tibi*. Sed apostoli plenissime fuerunt instructi de mysteriis; acceperunt enim "sicut tempore prius, ita et cæteris abundantius, " ut dicit Glossa interl. super illud Rom. viii: *Nos ipsi primitias spiritus habentes*. Ergo videtur quod cognitio credibilium non creverit per temporum successionem.

Sed *contra* est quod Gregorius dicit ⁷: "Secundum incrementa temporum cre-

(1) Ita Nicolai et edit. Patav. 1712. Al., *in aliis scientiis*. (2) Hebr. xi, 6.

(3) In hoc articulo docet S. Doctor articulos fidei non crevisse quoad substantiam, sed quoad explicationem successu temporum.

(4) Hebr. ii, 1. (5) Metaph. lib. ii, text. 1 et 2.

(6) De consol. lib. iii, prosa 10, parum a princ.

(7) Homil. xvi in Ezech. a med., et Hugo de S. Victore, de Sacram. lib. i, art. 19, cap. 6.

vit scientia sanctorum Patrum...; et quanto viciniore adventui Salvatoris fuerunt, tanto sacramenta salutis plenius perceperunt. „

CONCLUSIO. — Articuli fidei temporum successione creverunt non quidem quantum ad substantiam, sed quantum ad explicationem et expressam professionem: nam quæ explicite et sub majori numero a posteris credita sunt, eadem omnia a superioribus patribus implicite et sub minori numero credita fuerunt.

Respondeo dicendum quod ita se habent in doctrina fidei articuli fidei, sicut principia per se nota in doctrina quæ per rationem naturalem habetur; in quibus principiis ordo quidam invenitur, ut quædam in aliis implicite contineantur; sicut omnia principia reducuntur ad hoc sicut ad primum: „ Impossibile est simul affirmare et negare, „ ut patet per Philosophum ¹. Et similiter omnes articuli implicite continentur in aliquibus primis credibilibus, scilicet ut credatur Deus esse, et providentiam habere circa hominum salutem, secundum illud Hebr. xi, 6: *Accedentem ad Deum oportet credere quia est, et quod inquirentibus se remunerator sit*. In esse enim divino includuntur omnia quæ credimus in Deo æternaliter existere, in quibus nostra beatitudo consistit; in fide autem providentiæ includuntur omnia quæ temporaliter a Deo dispensantur ad hominum salutem, quæ sunt via in beatitudinem; et per hunc etiam modum aliorum subsequentium articulorum quidam in aliis continentur; sicut in fide redemptionis humanæ implicite ² continentur et incarnatio Christi, et ejus passio, et omnia hujusmodi. — Sic ergo dicendum est quod quantum ad substantiam articulorum fidei, non est factum eorum augmentum per temporum successionem: quia quæcumque posteriores crediderunt, continebantur in fide præcedentium patrum, licet implicite. Sed quantum ad explicationem crevit numerus articulorum; quia quædam explicite cognita sunt a posterioribus, quæ a prioribus non cognosceban-

tur explicite ³. Unde Dominus Moysi dicit ⁴: *Ego sum Deus Abraham, Deus Isaac, Deus Jacob; et nomen meum Adonai non indicavi eis*; et David dicit ⁵: *Super senes intellexi*; et Apostolus dicit ⁶: *In aliis generationibus non est agnitus (mysterium Christi), sicut nunc revelatum est sanctis apostolis ejus et prophetis*.

Ad primum ergo dicendum, quod semper fuerunt eadem speranda apud homines a Christo; quia tamen ad hæc speranda homines non pervenerunt nisi per Christum, quanto a Christo fuerunt remotiores secundum tempus, tanto a consecutione sperandorum longinquiores erant. Unde Apostolus dicit ⁷: *Juxta fidem defuncti sunt omnes isti, non acceptis repromissionibus, sed a longe eas aspicientes*. Quanto autem aliquid a longinquo videtur, tanto minus distincte videtur; et ideo bona speranda distinctius cognoverunt qui fuerunt adventui Christi vicini.

Ad secundum dicendum, quod profectus cognitionis dupliciter contingit: uno modo ex parte docentis, qui in cognitione proficit, sive unus, sive plures, per temporum successionem; et ista est ratio augmenti in scientiis per rationem humanitus inventis; alio modo ex parte addiscentis; sicut magister, qui novit totam artem, non statim a principio tradit eam discipulo, quia capere non posset, sed paulatim, condescendens ejus capacitati; et hac ratione profecerunt homines in cognitione fidei per temporum successionem. Unde Apostolus ⁸ comparat statum veteris Testamenti pueritiæ.

Ad tertium dicendum, quod ad generationem naturalem duæ causæ præexistunt, scilicet agens et materia. Secundum ergo ordinem causæ agentis naturaliter prius est quod est perfectius; et sic natura a perfectis sumit exordium, quia imperfecta non ducuntur ad perfectionem, nisi per aliqua perfecta præexistentia. Secundum vero ordinem causæ materialis prius est quod est imperfectius; et secundum hoc natura procedit ab imperfecto ad perfectum. In manifestatione autem fidei Deus est si-

(1) Metaph. lib. iv, text. 9 et seq.

(2) Supposito decreto Dei de homine per hæc media redimendo, non absolute ac præcise redemptionem considerando, quæ fieri aliter multis modis potuit, ut docebit S. Doctor (part. III).

(3) Verbi gratia explicatior fuit fidei cognitio lege quam ante legem; et rursum sub gratia quam sub lege.

(4) Exod. vi, 2.

(5) Psal. cxviii, 100.

(6) Ephes. iii, 5. (7) Hebr. x, 13. (8) Gal. iii.

cut agers, qui habet perfectam scientiam ab æterno; homo autem est sicut materia recipiens influxum Dei agentis: et ideo oportuit quod ab imperfectis ad perfectum procederet cognitio fidei in hominibus; et licet in hominibus quidam se habuerint per modum causæ agentis, quia fuerunt fidei doctores; tamen manifestatio spiritus datur talibus ad utilitatem communem, ut dicitur I. Cor. xii: et ideo tantum dabatur patribus, qui erant institutores fidei, de cognitione fidei, quantum oportebat pro tempore illo populo tradi, vel nude, vel in figura.

Ad quartum dicendum, quod ultima consummatio gratiæ facta est per Christum; unde et tempus ejus dicitur *tempus plenitudinis*¹. Et ideo illi qui fuerunt propinquiore Christo vel ante, sicut Joannes Baptista, vel post, sicut apostoli, plenius mysteria fidei cognoverunt². Quia et circa statum hominis hoc videmus, quod perfectio est in juventute, et tanto habet homo perfectiorem statum vel ante, vel post, quanto est juvenuti propinquior.

**ART. VIII. — UTRUM ARTICULI FIDEI
CONVENIENTER ENUMERENTUR**³.

De his etiam Sent. ii, dist. 25, quæst. i, art. 2, et Opusc. iii, cap. 255, et Opusc. v, per tot.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter articuli fidei enumerentur. Ea enim quæ possunt ratione demonstrativa sciri, non pertinent ad fidem, ut apud homines sint credibilia, sicut supra dictum est (artic. 5 hujus quæst.). Sed Deum esse unum potest esse scitum per demonstrationem; unde et Philosophus hoc⁴ probat, et multi alii philosophi ad hoc demonstrationes induxerunt. Ergo "Deum esse unum" non debet poni unus articulus fidei.

2. Præterea, sicut de necessitate fidei est quod credamus Deum *omnipotentem*, ita etiam quod credamus eum *omnia scientem* et *omnibus providentem*; et circa utrumque horum aliqui erraverunt. Debit ergo inter articulos fidei fieri mentio de sapientia et providentia divina, sicut et de omnipotentia.

(1) Ad Gal. iv.

(2) Si totum corpus Ecclesiæ spectemus, ut ait Sylvius, res fidei nunc sunt explicatiores quam unquam fuerunt; si autem Ecclesiæ duces et pastores, certum est apostolos et evangelistas pleniori luce fuisse illuminatos quam eorum posterius.

3. Præterea, eadem est notitia Patris et Filii, secundum illud Joan. xiv, 9: *Qui videt me, videt et Patrem*. Ergo unus tantum articulus debet esse de Patre et Filio, et eadem ratione de Spiritu sancto.

4. Præterea, persona Patris non est minor quam Filii et Spiritus sancti. Sed plures articuli ponuntur circa personam Spiritus sancti, et similiter circa personam Filii. Ergo plures articuli debent poni circa personam Patris.

5. Præterea, sicuti personæ Patris et personæ Spiritus sancti aliquid appropriatur, ita et personæ Filii secundum divinitatem. Sed in articulis fidei ponitur aliquod opus appropriatum Patri, scilicet opus creationis, et similiter aliquod opus appropriatum Spiritui sancto, scilicet quod *locutus est per prophetas*. Ergo etiam inter articulos fidei debet aliquod opus appropriari Filio secundum divinitatem.

6. Præterea, sacramentum Eucharistiæ habet specialem difficultatem præ multis articulis. Ergo de eo debuit poni specialis articulus. Non videtur ergo quod articuli sufficienter enumerentur.

Sed in *contrarium* est auctoritas Ecclesiæ sic enumerantis⁵.

CONCLUSIO. — Convenienter sunt ab Ecclesia distincti fidei articuli in quatuordecim, vel duodecim: quorum aliqui ad fidem divinitatis, alii vero ad fidem humanitatis pertinent.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. 4 et 6 hujus quæst.), illa per se pertinent ad fidem quorum visione in vita æterna perfruemur, et per quæ ducimur ad vitam æternam. Duo autem nobis videnda proponuntur: scilicet occultum Divinitatis, cujus visio nos beatos facit; et mysterium humanitatis Christi, per quem in gloriam filiorum Dei accessum habemus, ut dicitur Rom. v. Unde dicitur Joan. xvii, 3: *Hæc est vita æterna ut cognoscant te Deum verum, et quem misisti Jesum Christum*. Et ideo prima distinctio credibilium est quod quædam pertinent ad majestatem Divinitatis, quædam vero pertinent ad mysterium humanitatis Christi, quod est *pietatis sacramentum*, ut dicitur I. Tim. iv.

(3) In hoc articulo docet S. Doctor articulos fidei convenienter enumerari in symbolis, sive Apostolico, sive Nicæno, sive Constantinopolitano. (4) Metaph. lib. xii, text. 52 et seq.

(5) Vid. etiam cap. *Qui episcopus*, dist. 23.

— Circa majestatem autem Divinitatis tria nobis credenda proponuntur: primo quidem unitas Divinitatis; et ad hoc pertinet primus articulus; secundo Trinitas personarum; et de hoc sunt tres articuli secundum tres personas; tertio vero proponuntur nobis opera Divinitatis propria, quorum primum pertinet ad esse naturæ, et sic proponitur nobis articulus creationis; secundum vero pertinet ad esse gratiæ, et sic proponuntur nobis sub uno articulo omnia pertinentia ad sanctificationem humanam; tertium vero pertinet ad esse gloriæ, et sic proponitur nobis alius articulus de resurrectione carnis et de vita æterna. Et ita sunt septem articuli ad Divinitatem pertinentes. Similiter etiam circa humanitatem Christi ponuntur septem articuli, quorum primus est de incarnatione, sive de conceptione Christi; secundus de nativitate ejus ex Virgine; tertius de passione ejus, et morte, et sepultura; quartus est de descensu ad inferos; quintus est de resurrectione; sextus de ascensione; septimus de adventu ad judicium; et sic in universum sunt quatuordecim. — Quidam tamen distinguunt duodecim articulos fidei ¹, sex pertinentes ad Divinitatem, et sex pertinentes ad humanitatem; tres enim articulos trium personarum comprehendunt sub uno: quia eadem est cognitio trium personarum. Articulum vero de opere glorificationis distinguunt in duos, scilicet resurrectionem carnis, et gloriam animæ. Similiter articulum conceptionis et nativitatis conjungunt in unum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod multa per fidem tenemus de Deo, quæ naturali ratione investigare philosophi non potuerunt; puta circa providentiam ejus et omnipotentiam, et quod ipse solus sit colendus, quæ omnia continentur sub articulo unitatis Dei.

Ad *secundum* dicendum, quod ipsum nomen Divinitatis importat provisionem quamdam, ut dictum est (part. I, q. xiii, art. 8). Potentia autem in habentibus intellectum non operatur nisi secundum voluntatem et cognitionem. Et ideo omnipotentia Dei includit quodam-

modo omnium scientiam et providentiam. Non enim posset omnia quæ vellet in istis inferioribus agere, nisi ea cognosceret, et eorum providentiam haberet.

Ad *tertium* dicendum, quod Patris, et Filii, et Spiritus sancti est una cognitio quantum ad unitatem essentiæ, quæ pertinet ad primum articulum; quantum vero ad distinctionem personarum, quæ est per relationes originis, quodammodo in cognitione Patris includitur cognitio Filii; non enim esset Pater, si Filium non haberet, quorum nexus est Spiritus sanctus. Et quantum ad hoc bene moti sunt qui posuerunt unum articulum trium personarum. Sed quia circa singulas personas sunt aliqua attendenda, circa quæ contingit esse errorem; quantum ad hoc de tribus personis possunt poni tres articuli. Arius enim credidit Patrem omnipotentem, et æternum; sed non credidit Filium coæqualem et consubstantialem Patri; et ideo necessarium fuit apponere articulum de persona Filii, ad hoc determinandum. Et eadem ratione contra Macedonium ² necesse fuit ponere articulum tertium de persona Spiritus sancti. Et similiter etiam conceptio Christi, et nativitas, et etiam resurrectio, et vita æterna, secundum unam rationem possunt comprehendi sub uno articulo, inquantum ad unum ordinantur; et secundum aliam rationem possunt distingui, inquantum seorsum habent speciales difficultates.

Ad *quartum* dicendum, quod Filio et Spiritui sancto convenit mitti ad sanctificandam creaturam; circa quod plurima credenda occurrunt; et ideo circa personam Filii et Spiritus sancti plures articuli multiplicantur, quam circa personam Patris, quæ nunquam mittitur, ut dictum est (part. I, qu. xliii, art. 4).

Ad *quintum* dicendum, quod sanctificatio creaturæ per gratiam, et consummatio per gloriā fit etiam per donum charitatis, quod appropriatur Spiritui sancto, et per donum sapientiæ, quod appropriatur Filio; et ideo utrumque opus pertinet ad Filium et ad Spiritum sanctum per appropriationem secundum rationes diversas.

(1) Quæ enumeratio ex auctore sermonis 115 de tempore apud Augustinum, et sancti Leonis epist. 13 prebatur, et passim communi fidelium usu recepta est, ideoque retinenda (Cf. Catechism. conc. Trident., pars I).

(2) Macedonius Spiritum sanctum esse creaturam asserebat; et vocatus est *semiarianus*, quia dicebat de persona Spiritus sancti quod Arius de Filio et Spiritu dogmatizaverat.

Ad sextum dicendum, quod in sacramento Eucharistiæ duo possunt considerari: unum scilicet quod sacramentum est; et hoc habet eandem rationem cum aliis effectibus gratiæ sanctificantis; aliud est quod miraculose ibi corpus Christi continetur; et sic concluditur sub omnipotentia, sicut et omnia alia miracula, quæ omnipotentiae attribuantur.

ART. IX. — UTRUM CONVENIENTER ARTICULI FIDEI IN SYMBOLO PONANTUR ¹.

De his etiam Sent. III, dist. 25, quæst. II, art. 2, et Opusc. V et VI.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter articuli fidei in symbolo ponantur. Sacra enim Scriptura est regula fidei, cui nec addere, nec subtrahere licet; dicitur enim Deut. IV, 2: *Non addetis ad verbum, quod vobis loquor, neque auferetis ab eo*. Ergo illicitum fuit aliquod symbolum constituere, quasi regulam fidei, post sacram Scripturam editam.

2. Præterea, sicut Apostolus dicit ², *una est fides*. Sed symbolum est professio fidei. Ergo inconvenienter traditur multiplex symbolum.

3. Præterea, confessio fidei, quæ in symbolo continetur, pertinet ad omnes fideles. Sed non omnibus fidelibus convenit credere in Deum, sed solum illis qui habent fidem formatam. Ergo inconvenienter symbolum fidei traditur sub hac forma verborum: *Credo in unum Deum*.

4. Præterea, descensus ad inferos est unus de articulis fidei, sicut supra dictum est (art. præc.). Sed in symbolo Patrum ³ non fit mentio de descensu ad inferos. Ergo videtur insufficienter collectum.

5. Præterea, sicut Augustinus dicit exponens illud Joan. XIV, 1: *Creditis in Deum, et in me credite* ⁴. "Petro aut Paulo credimus; sed non dicimur credere nisi in Deum." Cum ergo Ecclesia catholica sit pure aliquod creatum, videtur quod inconvenienter dicatur: *In unam, sanctam, catholicam et apostolicam Ecclesiam*.

6. Præterea, symbolum ad hoc traditur ut sit regula fidei. Sed regula fidei

(1) Illius quæstionis sensus est an conveniens fuerit præcipua capita eorum quæ credi deberent, in symbolum aliquod redigi; non vero an convenienti, vel ordine vel distinctione recensantur articuli; quod articulo præcedenti determinatum est. (2) Ephes. IV, 5.

debet omnibus proponi, et publice. Quod libet ergo symbolum deberet in missa cantari, sicut symbolum Patrum. Non videtur ergo esse conveniens editio articulorum fidei in symbolo.

Sed contra est quod Ecclesia universalis non potest errare, quia a Spiritu sancto gubernatur, qui est Spiritus veritatis; hoc enim promisit Dominus discipulis ⁵, dicens: *Cum venerit ille Spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem*. Sed symbolum est auctoritate universalis Ecclesiæ editum. Nihil ergo inconveniens in eo continetur.

CONCLUSIO. — Quæ hominibus credenda per certos articulos proponuntur, convenienter sunt ab Ecclesia in symbolo, seu collectione, quasi ad unum fasciculum collecta et clarius explicata.

Respondeo dicendum quod, sicut Apostolus dicit ⁶, *accedentem ad Deum oportet credere*. Credere autem non potest aliquis, nisi ei veritas quam credat, proponatur. Et ideo necessarium fuit fidei veritatem in unum colligi, ut facilius posset omnibus proponi, ne aliquis per ignorantiam fidei a veritate deficeret. Et ab hujusmodi sententiarum fidei collectione nomen symboli ⁷ est acceptum.

Ad primum ergo dicendum, quod veritas fidei in sacra Scriptura diffuse continetur, et variis modis, et in quibusdam obscure; ita quod ad eliciendum fidei veritatem ex sacra Scriptura requiritur longum studium et exercitium, ad quod non possunt pervenire omnes illi quibus necessarium est cognoscere fidei veritatem: quorum plerique aliis negotiis occupati studio vacare non possunt. Et ideo fuit necessarium ut ex sententiis sacræ Scripturæ aliquid manifestum summarie colligeretur, quod proponeretur omnibus ad credendum; quod quidem non est additum sacræ Scripturæ, sed potius ex sacra Scriptura sumptum.

Ad secundum dicendum, quod in omnibus symbolis eadem fidei docetur veritas; sed ibi oportet populum diligentius instrui de fidei veritate, ubi errores insurgunt, ne fides simplicium per

(3) Ita codd. Edit. quidam, *antiquorum Patrum*.

(4) Tract. 39 in Joan., a med.

(5) Joan. XVI, 13. (6) Hebr. XI, 6.

(7) Juxta græcum *συμβάλλειν* quod colligere vel conferre in unum signa

hæreticos corrumpatur. Et hæc fuit causa quare necesse fuit edere plura symbola, quæ in nullo alio differunt, nisi quod in uno plenius explicantur quæ in alio continentur implicite, secundum quod exigebat hæreticorum instantia.

Ad *tertium* dicendum, quod confessio fidei traditur in symbolo quasi ex persona totius Ecclesiæ quæ per fidem unitur. Fides autem Ecclesiæ est fides formata. Talis enim fides invenitur in omnibus illis qui sunt numero et merito de Ecclesia. Et ideo confessio fidei in symbolo traditur, secundum quod convenit fidei formatæ, ut etiam si qui fideles fidem formatam non habent, ad hanc formam pertingere studeant.

Ad *quartum* dicendum, quod de deo sensu ad inferos nullus error erat exortus apud hæreticos, et ideo non fuit necessarium aliquam explicationem circa hoc fieri; et propter hoc non reiteratur in symbolo Patrum, sed supponitur tanquam prædeterminatum in symbolo Apostolorum. Non enim symbolum sequens abolet præcedens, sed potius illud exponit, ut dictum est (in respons. ad 2).

Ad *quintum* dicendum, quod si dicatur: *In sanctam Ecclesiam catholicam*, hoc est intelligendum secundum quod fides nostra refertur ad Spiritum sanctum, qui sanctificat Ecclesiam; ut sit sensus: *Credo in Spiritum sanctum sanctificantem Ecclesiam*. Sed melius est, et secundum communioem usum, ut non ponatur ibi *in*¹, sed simpliciter dicatur: *Sanctam Ecclesiam catholicam*, sicut etiam Leo papa dicit².

Ad *sextum* dicendum, quod quia symbolum Patrum³ est declarativum symboli Apostolorum, et etiam fuit conditum fide jam manifestata, et Ecclesia pacem habente, propter hoc publice in missa cantatur. Symbolum autem Apostolorum, quod tempore persecutionis editum fuit, fide nondum publicata, occulte dicitur in Prima et in Completorio, quasi contra tenebras errorum præteritorum et futurorum.

(1) Credere in aliquem idem est ac profiteri ejus divinitatem; juxta illud Christi (Joan. xiv): *Creditis in Deum et in me credite*.

(2) Hoc habet Rufinus in Exposit. symb., inter opera Cypriani.

(3) Ita vocatur symbolum quod in concilio Nicæno primum editum est, ac deinde in Constantinopolitano quod Nicænum supplevit.

(4) *Ordinare symbolum*, sive novam symboli editionem facere.

ART. X. — UTRUM AD SUMMUM PONTIFICEM PERTINEAT FIDEI SYMBOLUM ORDINARE⁴.

De his etiam infra, quæst. xi, art. 2 ad 3, et De pot. quæst. x, art. 4 ad 13.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod non pertineat ad summum pontificem fidei symbolum ordinare. Nova enim editio symboli necessaria est propter explicationem articulorum fidei, sicut dictum est (art. præc.). Sed in veteri Testamento articuli fidei magis ac magis explicabantur secundum temporum successionem, propter hoc quod veritas fidei magis manifestabatur secundum majorem propinquitatem ad Christum, ut supra dictum est (art. 7 huj. qu. in corp. et ad 1). Cessante ergo tali causa in nova lege, non debet fieri major ac major explicatio articulorum fidei. Ergo non videtur ad auctoritatem summi pontificis pertinere nova editio symboli.

2. Præterea, illud quod est sub anathemate interdictum ab universali Ecclesia, non subest potestati hominis alicujus. Sed nova symboli editio interdicta est sub anathemate auctoritate universalis Ecclesiæ; dicitur enim in gestis primæ⁵ Ephesinæ synodi⁶ quod: "perfecto symbolo Nicænæ synodi, decrevit sancta synodus aliam fidem nulli licere proferre, vel conscribere, vel componere præter definitam a sanctis Patribus qui in Nicæa congregati sunt cum Spiritu sancto; et subditur anathematis pœna; et idem etiam reiteratur in gestis Chalcedonensis synodi⁷. Ergo videtur quod non pertineat ad auctoritatem summi pontificis nova editio symboli.

3. Præterea, Athanasius non fuit summus pontifex, sed Alexandrinus patriarcha; et tamen symbolum constituit, quod in Ecclesia cantatur. Ergo non magis videtur pertinere editio symboli ad summum pontificem quam ad alios.

Sed *contra* est quod editio symboli facta est in synodo generali. Sed hujusmodi synodus auctoritate solius summi pontificis potest congregari⁸. Ergo edi-

(5) Ita codices et editi veteros libri, quibus adhærent etiam Patav. edit. Nicolai demit vocem *primæ*; quia secunda synodus non concilium, sed latrocinium fuit.

(6) P. 2. actione 6, in decreto de fide.

(7) P. 2. actione 5, sub fin.

(8) Ut habetur Decret. dist. 17, cap. 4 et 5.

tio symboli ad auctoritatem summi pontificis pertinet.

CONCLUSIO. — Cum summus pontifex caput sit totius Ecclesiæ a Christo institutus, ad illum maxime spectat symbolum fidei edere, sicut etiam generale synodum congregare.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (in arg. 1), nova editio symboli necessaria est ad vitandum insurgentes errores. Ad illius ergo auctoritatem pertinet editio symboli ad cuius auctoritatem pertinet finaliter determinare ea quæ sunt fidei, ut ab omnibus inconcussa fide teneantur. Hoc autem pertinet ad auctoritatem summi pontificis, ad quem majores et difficiliore Ecclesiæ quæstiones referuntur¹, ut dicitur in Decretalibus². Unde et Dominus³ Petro dicit, quem summum pontificem constituit: *Ego pro te rogavi, Petre, ut non deficiat fides tua, et tu aliquando conversus confirma fratres tuos.* Et hujus ratio est, quia una fides debet esse totius Ecclesiæ, secundum illud I. Cor. I, 10: *Idipsum dicatis omnes, et non sint in vobis schismata*; quod servari non potest, nisi quæstio fidei exorta determinetur per eum qui toti Ecclesiæ præest; ut sic ejus sententia a tota Ecclesia firmiter teneatur. Et ideo ad solam auctoritatem summi pontificis pertinet nova editio symboli, sicut et omnia alia quæ pertinent ad totam Ecclesiam, ut congregare synodum generale, et alia hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod in doctrina Christi et apostolorum veritas fidei est sufficienter explicata. Sed quia perversi homines apostolicam doctrinam et cæteras doctrinas et scripturas pervertunt ad sui ipsorum perditionem, sicut dicitur II. Petr. ult.; ideo necessaria fuit temporibus procedentibus explicatio fidei contra insurgentes errores.

Ad secundum dicendum, quod prohibitio et sententia synodi se extendit ad privatas personas, quarum non est determinare de fide; non enim per hujusmodi sententiam synodi generalis ablata

est potestas sequenti synodo novam editionem symboli facere, non quidem aliam fidem continentem, sed eandem magis expositam⁴. Sic enim quælibet synodus observavit, ut sequens synodus aliquid exponeret supra id quod præcedens synodus exposuerat, propter necessitatem alicujus hæresis insurgentis. Unde pertinet ad summum pontificem, cujus auctoritate synodus congregatur, et ejus sententia confirmatur.

Ad tertium dicendum, quod Athanasius⁵ non composuit manifestationem fidei per modum symboli; sed magis per modum ejusdam doctrinæ, ut ex ipso modo loquendi apparet. Sed quia integram fidei veritatem ejus doctrina breviter continebat, auctoritate summi pontificis est recepta, ut quasi regula fidei habeatur.

QUÆSTIO II.

DE ACTU FIDEI, IN DECEM ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de actu fidei: et primo de actu interiori; secundo de actu exteriori. — Circa primum queruntur decem: 1. Quid sit credere, quod est actus interior fidei. — 2. Quot modis dicatur. — 3. Utrum credere aliquid supra rationem naturalem sit necessarium ad salutem. — 4. Utrum credere ea ad quæ ratio naturalis pervenire potest, sit necessarium. — 5. Utrum sit necessarium ad salutem credere aliqua explicitè. — 6. Utrum ad credendum explicitè omnes æqualiter teneantur. — 7. Utrum habere fidem explicitam de Christo semper sit necessarium ad salutem. — 8. Utrum credere Trinitatem explicitè sit de necessitate salutis. — 9. Utrum actus fidei sit meritorius. — 10. Utrum ratio humana diminuat meritum fidei.

ART. I. — UTRUM CREDERE SIT CUM ASSENSIONE COGITARE.

De his etiam Sent. III, dist. 23, quæst. II, art. 2, et De ver. quæst. XVI, art. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod credere non sit cum assensione cogitare. Cogitatio enim importat quamdam inquisitionem; dicitur enim cogitare, quasi coagitare, vel simul agitare. Sed Damascenus dicit⁶, quod "fides est non inquisitivus⁷ assensus." Ergo cogitare non pertinet ad actum fidei.

ptatum est contra Græcos de hujus vocis *Allo-* que additione conquerentes.

(5) Symbolum quod dicitur S. Athanasi verisimilius tribui potest Vigilio Tapsensi in Africa; quia solebat, ait Billuart, opera sua contra hæreticos emittere sub nomine antiquorum Patrum, ut majorem vim haberent.

(6) Orth. fid. lib. IV, cap. 12. (7) Al., *inquisitus*.

(1) Quod his verbis declarat concillium Trid. (sess. XIV, cap. 7): *Merito pontifices maximi pro suprema potestate sibi in Ecclesia universa tradita, causas aliquas, nimirum graviore, suo poterant peculiari judicio reservare.*

(2) Extra de baptismo, cap. Majores.

(3) Luc. XII, 32.

(4) Ut accurate in concilio Florentino disca-

2. Præterea, fides in ratione ponitur, ut infra dicetur (quæst. iv, art. 2). Sed cogitare est actus cogitativæ potentiæ, quæ pertinet ad partem sensitivam, ut dictum est (part. I, qu. lxxviii, art. 4). Ergo cogitatio ad fidem non pertinet.

3. Præterea, credere est actus intellectus, quia ejus objectum est *verum*. Sed assentire non videtur esse actus intellectus, sed voluntatis, sicut etiam consentire, ut supra dictum est (12, qu. xv, art. 1 ad 3). Ergo credere non est cum assensione cogitare.

Sed in *contrarium* est quod Augustinus sic definit *credere* in lib. De prædestinatione sanctorum ¹.

CONCLUSIO. — Credere est cum assensu cogitare, non ut cogitatio ad vim spectat cogitativam, seu ut communiter pro qualicumque actuali intellectus consideratione sumitur, sed ut importat intellectus considerationem cum aliqua inquisitione et voluntatis consensu.

Respondeo dicendum quod cogitare tripliciter sumi potest: uno modo communiter pro qualicumque actuali consideratione intellectus, sicut Augustinus dicit ²: "Hanc nunc dico intelligentiam, qua intelligimus cogitantes." Alio modo dicitur cogitare magis proprie consideratio intellectus, quæ est cum quadam inquisitione, antequam perveniatur ad perfectionem intellectus per certitudinem visionis; et secundum hoc Augustinus dicit ³, quod "Dei Filius non cogitatio dicitur, sed Verbum Dei dicitur. Cogitatio quippe nostra perveniens ad id quod scimus, atque inde formata, verbum nostrum est. Et ideo Verbum Dei sine cogitatione Dei debet intelligi, non aliquid habens formabile, quod possit esse informe." Et secundum hoc cogitatio proprie dicitur motus animi deliberantis, nondum perfecti per plenam visionem veritatis. Sed quia talis motus potest esse vel animi deliberantis circa intentiones universales, quod pertinet ad intellectivam partem, vel circa intentiones particulares,

quod pertinet ad partem sensitivam; ideo *cogitare* secundo modo sumitur pro actu intellectus deliberantis; tertio modo pro actu virtutis cogitativæ ⁴. — Si ergo cogitare sumatur communiter secundum primum modum, sic hoc quod dicitur cum assensione cogitare, non dicit totam rationem ejus quod est credere; nam per hunc modum etiam qui considerat ea quæ scit, vel intelligit, cum assensione cogitat. Si vero sumatur cogitare secundo modo, sic in hoc intelligitur tota ratio hujus actus qui est credere. Actuum enim ad intellectum pertinentium quidam habent firmam assensionem absque tali cogitatione; sicut cum aliquis considerat ea quæ scit vel intelligit; talis enim consideratio jam est formata. Quidam vero actus intellectus habent quidem cogitationem informem absque firma assensione, sive in neutram partem declinent, sicut accedit dubitanti; sive in unam partem magis declinent, sed tententur ⁵ aliquo levi signo, sicut accedit suspicanti; sive uni parti adhæreant, tamen cum formidine alterius, quod accedit opinanti. Sed actus iste qui est credere, habet firmam adhæSIONem ad unam partem: in quo convenit credens cum sciente et intelligente; et tamen ejus cognitio non est perfecta per manifestam ⁶ visionem; in quo convenit cum dubitante, suspicante et opinante; et sic proprium est credentis ut cum assensu cogitet ⁷. Et propter hoc distinguitur iste actus qui est credere, ab omnibus actibus intellectus, qui sunt circa verum vel falsum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod fides non habet inquisitionem rationis naturalis demonstrantis id quod creditur: habet tamen inquisitionem quamdam eorum per quæ inducitur homo ad credendum, puta quia sunt dicta a Deo, et miraculis confirmata ⁸.

Ad *secundum* dicendum, quod cogitare non sumitur hic prout est actus cogitativæ virtutis, sed prout pertinet ad intellectum, ut dictum est (in corp. art.).

actu intellectus cum quadam inquisitione considerantis.

(8) Fides, ait ipse S. Doctor, consistit media inter duas inquisitiones, quarum una voluntatem inclinat ad credendum, et hæc præcedit fidem; alia vero tendit ad intellectum sive ad visionem eorum quæ jam credit; et hæc est simul cum assensu fidei (111, dist. 23, quæst. II, art. 2, quæst. I ad 2).

(1) Cap. 2, circa med.

(2) De Trin. lib. xiv, cap. 7, a med.

(3) De Trin. lib. xv, cap. 16, in princ.

(4) Quid intelligendum sit per hanc virtutem cogitativam aut æstimativam S. Doctor determinavit (part. I, quæst. lxxviii, art. 4).

(5) Al., *tenentur*. An, *sustententur*?

(6) Al., *maximam*.

(7) Assensus hic sumitur pro constanti et firmo intellectus iudicio; cogitatio autem pro

Ad *tertium* dicendum, quod intellectus credentis determinatur ad unum, non per rationem, sed per voluntatem; et ideo assensus hic accipitur pro actu intellectus, secundum quod a voluntate determinatur ad unum ¹.

ART. II. — UTRUM CONVENIENTER DISTINGUANTUR ACTUS FIDEI PER HOC QUOD EST CREDERE DEO, CREDERE DEUM, ET CREDERE IN DEUM.

De his etiam Sent. III, dist. 23, qu. II, art. 2, qu. II, et De ver. quæst. XIV, art. 7 ad 7, et Joan. IX, lect. 3, et Rom. IV.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter distinguantur actus fidei per hoc quod est "credere Deo, credere Deum, et credere in Deum." Unius enim habitus unus est actus. Sed fides est unus habitus, cum sit una virtus. Ergo inconvenienter ponuntur plures actus fidei.

2. Præterea, id quod est commune omni actui fidei, non debet poni ut particularis actus fidei. Sed credere Deo invenitur communiter in quolibet actu fidei, quia fides innititur primæ veritati. Ergo videtur quod inconvenienter distinguatur a quibusdam aliis actibus fidei.

3. Præterea, id quod convenit etiam non fidelibus, non potest poni inter fidei actus. Sed credere Deum esse convenit etiam infidelibus. Ergo non debet poni inter actus fidei.

4. Præterea, moveri in finem pertinet ad voluntatem, cujus objectum est bonum et finis. Sed credere non est actus voluntatis, sed intellectus. Ergo non debet poni differentia una ejus, quod est credere in Deum, quod importat motum in finem.

Sed *contra* est quod Augustinus hanc distinctionem ponit in lib. De verbis Domini ², et super Joan. ³.

CONCLUSIO. — Convenienter distinguuntur tres fidei actus ex parte objecti in ordine ad intellectum, videlicet, credere Deo, credere Deum et credere in Deum.

Respondeo dicendum quod actus cujuslibet potentiae vel habitus accipitur

secundum ordinem potentiae vel habitus ad suum objectum. Objectum autem fidei potest tripliciter considerari. Cum enim credere ad intellectum pertineat, prout est a voluntate motus ad assentiendum, ut dictum est (art. præc. ad 3), potest objectum fidei accipi vel ex parte ipsius intellectus, vel ex parte voluntatis intellectum moventis. Si quidem ex parte intellectus, sic in objecto fidei duo possunt considerari, sicut supra dictum est (quæst. I, art. 1). Quorum unum est materiale objectum fidei; et sic ponitur actus fidei credere Deum; quia, sicut supra dictum est (ibid.), nihil proponitur nobis ad credendum, nisi secundum quod ad Deum pertinet. Aliud autem est formalis ratio objecti, quod est sicut medium, propter quod tali credibili assentitur; et sic ponitur actus fidei credere Deo; quia, sicut supra est dictum (ibid.), formale objectum fidei est veritas prima, cui inhæret homo, ut propter eam creditis assentiatur. Si vero consideretur tertio modo objectum fidei, secundum quod intellectus est motus a voluntate, sic ponitur actus fidei credere in Deum. Veritas enim prima ad voluntatem refertur, secundum quod habet rationem finis ⁴.

Ad *primum* ergo dicendum, quod per ista tria non designantur diversi actus fidei, sed unus et idem actus habens diversam relationem ad fidei objectum.

Et per hoc patet responsio ad *secundum*.

Ad *tertium* dicendum, quod credere Deum non convenit infidelibus sub ea ratione qua ponitur actus fidei. Non enim credunt Deum esse sub his conditionibus quas fides determinat; et ideo nec vere Deum credunt; quia, ut Philosophus dicit ⁵, "in simplicibus defectus cognitionis est solum in non attingendo totaliter ⁶."

Ad *quartum* dicendum, quod, sicut supra dictum est (12, quæst. IX, art. 1), voluntas movet intellectum et alias vires animæ in finem: et secundum hoc ponitur actus fidei credere in Deum.

sicut in ultimum finem, propter quem volumus credere. Et quia nihil præter Deum potest esse noster ultimus finis, hinc est quod in nullum alium præterquam in Deum credi possit, ut quæst. I, art. 9 jam adnotavimus.

(5) Metaph. lib. IX, text. 22.

(6) Id est, non attingendo illo modo, ut videre est versus finem.

(1) Ratio, ait D. Thomas in III, qu. II, qua voluntas inclinatur ad assentiendum his quæ non videt, est quia Deus ea dicit.

(2) Serm. 61, cap. 2. (3) Tract. 29, a med.

(4) Hinc credere Deum est credere Deum esse; credere Deo est credere illi aliquid dicenti; credere in Deum est credendo tendere in Deum,

ART. III. — UTRUM CREDERE ALIQUID SUPRA RATIONEM NATURALEM SIT NECESSARIUM AD SALUTEM ¹.

De his etiam Sent. III, dist. 24, art. 3, et Cont. gent. lib. I, cap. 5, et III, cap. 118 et 151, et De ver. quæst. XIV, art. 10.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod credere aliquid supra rationem naturalem non sit necessarium ad salutem. Ad salutem enim et perfectionem cujuslibet rei ea sufficere videntur quæ conveniunt ei secundum suam naturam. Sed ea quæ sunt fidei, excedunt naturalem hominis rationem, cum sint non apparentia, ut supra dictum est (qu. I, art. 4). Ergo credere non videtur necessarium esse ad salutem.

2. Præterea, periculose homo assentit illis in quibus non potest judicare, utrum illud quod ei proponitur, sit verum, vel falsum, secundum illud Job XII, 11: *Nonne auris verba dijudicat?* Sed tale iudicium homo habere non potest in his quæ sunt fidei; quia homo non potest ea resolvere in principia prima per quæ de omnibus judicamus. Ergo periculosum est talibus fidem adhibere. Credere ergo non est necessarium ad salutem.

3. Præterea, salus hominis in Deo consistit, secundum illud Psalmi XXXVI, 39: *Salus autem justorum a Domino.* Sed *invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque virtus ejus, et Divinitas*, ut dicitur Rom. I, 20; quæ autem conspiciuntur intellectu, non creduntur. Ergo non est necessarium ad salutem ut homo aliqua credat.

Sed *contra* est quod dicitur Hebr. XI, vers. 6: *Sine fide impossibile est placere Deo.*

CONCLUSIO. — Cum ultima hominis perfectio in Dei clara visione consistat, ad quam naturalis ratio ascendere non valet proprio motu, necessarium fuit ad salutem aliqua hominibus per disciplinam fidei credenda proponi.

Respondeo dicendum quod in omnibus naturis ordinatis invenitur quod ad perfectionem naturæ inferioris duo concurrunt; unum quidem quod est secundum proprium motum; aliud autem quod

est secundum motum superioris naturæ sicut aqua secundum motum proprium movetur ad centrum; secundum autem motum lunæ movetur circa centrum secundum fluxum et refluxum. Similiter etiam orbis planetarum moventur propriis motibus ab Occidente in Orientem, motu autem primi orbis ab Oriente in Occidentem. Sola autem natura rationalis creata habet immediatum ordinem ad Deum; quia cæteræ creaturæ non attingunt ad aliquid universale, sed solum ad aliquid particulare, participantes divinam bonitatem vel in essendo tantum, sicut inanimata, vel etiam in vivendo et cognoscendo singularia, sicut plantæ et animalia. Natura autem rationalis, in quantum cognoscit universalem boni et entis rationem, habet immediatum ordinem ad universale essendi principium. — Perfectio ergo rationalis creaturæ non solum consistit in eo quod ei competit secundum suam naturam, sed in eo etiam quod ei attribuitur ex quadam supernaturali participatione ² divinæ bonitatis. Unde et supra dictum est (I 2, quæst. III, art. 8 quod ultima beatitudo hominis consistit in quadam supernaturali Dei visione. Ad quam quidem visionem homo pertingere non potest nisi per modum addiscentis a Deo doctore, secundum illud Joan. VI, vers. 45: *Omnis qui audit a Patre et didicit, venit ad me.* Hujus autem disciplinæ fit homo particeps non statim, sed successive, secundum modum suæ naturæ. Omnis autem talis addiscens oportet quod credat, ad hoc quod ad perfectam scientiam perveniat, sicut etiam Philosophus dicit ³, quod "oportet addiscentem credere." Unde ad hoc quod homo perveniat ad perfectam visionem beatitudinis, præexigitur quod credat Deo, tanquam discipulus magistro docti ⁴.

Ad *primum* ergo dicendum, quod quia natura hominis dependet a superiori natura, ad ejus perfectionem non sufficit cognitio naturalis, sed requiritur quædam supernaturalis, ut supra dictum est (in corp.).

passim. Cod. Alcan., editio Rom. altæque vetustæ, *perfectione*.

(3) Elench. lib. I, cap. 2.

(1) In hac quæstione supernaturale intelligi potest sive ex parte rei quæ creditur, sive ex parte medii, cujus ratione assensum præbemus, sive ex parte auxilii quod nobis ad credendum donatur.

(2) Ita ex margine cod. Tarrac. emendavit Garcia, quem sequuntur Nicolai et recentiores

(4) De fide est adversus pelagianos et rationalistas omni tempore fuisse necessarium ad salutem credere fide gratuito accepta aliquid earum quæ rationem naturalem superant.

Ad *secundum* dicendum, quod sicut homo per naturale lumen intellectus assentit principiis, ita homo virtuosus per habitum virtutis habet rectum iudicium de his quæ conveniunt illi virtuti; et hoc modo etiam per lumen fidei divinitus infusum homini, homo assentit his quæ sunt fidei, non autem contrariis; et ideo nihil periculi vel damnationis inest his qui sunt in Christo Jesu, ab ipso illuminati per fidem.

Ad *tertium* dicendum, quod invisibilia Dei altiori modo quantum ad plura percipit fides, quam ratio naturalis ex creaturis in Deum procedens. Unde dicitur Eccli. III, 25: *Plurima super sensum hominis ostensa sunt tibi.*

ART. IV. — UTRUM CREDERE EA QUÆ RATIONE NATURALI PROBARI POSSUNT, SIT NECESSARIUM ¹.

De his etiam Sent. III, dist. 24, art. 3, quæst. 1, et Cont. gent. lib. 1, cap. 4, et De ver. qu. XIV, art. 10 corp., et Boet., Trin. quæst. III, art. 1.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quod ea quæ ratione naturali probari possunt, non sit necessarium credere: in operibus enim Dei nihil superfluum invenitur, multo minus quam in operibus naturæ. Sed ad id quod per unum potest fieri, superflue apponitur aliud. Ergo ea quæ per naturalem rationem cognosci possunt, superfluum esset per fidem accipere.

2. Præterea, ea necesse est credere de quibus est fides. Sed non est de eodem scientia et fides, ut supra habitum est (qu. 1, art. 4 et 5). Cum ergo scientia sit de omnibus illis quæ naturali ratione cognosci possunt, videtur quod non oporteat credere ea quæ per naturalem rationem probantur.

3. Præterea, omnia scibilia videntur esse unius rationis. Si ergo quædam eorum proponuntur homini ut credenda, pari ratione omnia hujusmodi necesse esset credere. Hoc autem est falsum. Non ergo ea quæ per naturalem rationem cognosci possunt, necesse est credere.

Sed *contra* est, quia necesse est credere Deum esse unum et incorporeum; quæ naturali ratione a philosophis probantur.

CONCLUSIO. — Ut citius et firmitus Dei notitiam homines assequerentur, ne-

cessarium fuit homini non solum suscipere per fidem ea quæ supra rationem naturalem sunt, sed ea quæ naturali lumine investigari possunt.

Respondeo dicendum quod necessarium est homini accipere per modum fidei non solum ea quæ sunt supra rationem, sed etiam ea quæ per rationem cognosci possunt; et hoc propter tria. Primo quidem ut citius homo ad veritatis divinæ cognitionem perveniat. Scientia enim ad quam pertinet probare Deum esse, et alia hujusmodi de Deo, ultimohominibus addiscenda proponitur, præsuppositis multis aliis scientiis; et sic non nisi post multum tempus vitæ suæ homo ad Dei cognitionem perveniret. Secundo, ut cognitio Dei sit communior. Multi enim in studio scientiæ proficere non possunt vel propter hebetudinem ingenii, vel propter alias occupationes et necessitates temporalis vitæ, vel etiam propter torporem addiscendi; qui omnino Dei cognitione fraudarentur, nisi proponerentur eis divina per modum fidei. Tertio propter certitudinem. Ratio enim humana in rebus divinis est multum deficiens. Cujus signum est, quia philosophi de rebus humanis naturali investigatione perscrutantes in multis erraverunt, et sibi ipsis contraria senserunt. Ut ergo esset indubitata et certa cognitio apud homines de Deo, oportuit quod divina eis per modum fidei traderentur, quasi a Deo dicta, qui mentiri non potest.

Ad *primum* ergo dicendum, quod investigatio naturalis rationis non sufficit humano generi ad cognitionem divinorum ², etiam quæ ratione ostendi possunt; et ideo non est superfluum ut talia credantur.

Ad *secundum* dicendum, quod de eodem non potest esse scientia et fides apud eundem; sed id quod est ab uno scitum, potest esse ab alio creditum, ut supra dictum est (quæst. 1, art. 5).

Ad *tertium* dicendum, quod etsi omnia scibilia conveniant in ratione scientiæ, non tamen conveniunt in hoc quod æqualiter ordinent ad beatitudinem; et ideo non æqualiter omnia proponuntur ut credenda.

(1) In hoc articulo docet S. Doctor in investiganda veritate methodum auctoritatis methodo mere rationali esse ab omnibus anteponendam.

(2) Sub hoc articulo, *Deus est*, ait Sylvius,

multa continentur quæ naturali ratione non possunt investigari, de quibus tamen oportet fideles habere notitiam, veluti quod Deus sit omnipotens, omnium provisor, solus adorandus.

**ART. V. — UTRUM HOMO
TENEATUR AD CREDENDUM ALIQUID
EXPLICITÉ¹.**

De his etiam Sent. I, dist. 33, art. 5 corp., et III, dist. 25, quæst. 1, artic. 2, quæst. III, et De ver. quæst. XIV, art. 2.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod non teneatur homo ad credendum aliquid explicitè. Nullus enim tenetur ad id quod non est in ejus potestate. Sed credere aliquid explicitè non est in hominis potestate; dicitur enim Rom. X, vers. 14: *Quomodo credent in illum quem non audierunt? quomodo autem audient sine prædicante? quomodo vero prædicabunt, nisi mittantur?* Ergo credere aliquid explicitè homo non tenetur.

2. Præterea, sicut per fidem ordinamur in Deum, ita etiam per charitatem. Sed ad servandum præcepta charitatis homo non tenetur, sed sufficit sola præparatio animi, sicut patet in illo præcepto Domini quod ponitur Matth. V, 39: *Si quis percusserit te in una maxilla, præbe ei et aliam*; et in aliis consimilibus, ut Augustinus exponit². Ergo etiam non tenetur homo explicitè aliquid credere; sed sufficit quod habeat animum præparatum ad credendum ea quæ a Deo proponuntur.

3. Præterea, bonum fidei in quadam obedientia consistit, secundum illud Rom. cap. I, 5: *Ad obediendum fidei in omnibus gentibus*. Sed ad virtutem obedientiæ non requiritur quod homo aliqua determinata præcepta observet, sed sufficit quod habeat promptum animum ad obediendum, secundum illud Psal. CXVIII, 60: *Paratus sum, et non sum turbatus, ut custodiam mandata tua*. Ergo videtur quod etiam ad fidem sufficiat quod homo habeat promptum animum ad credendum ea quæ ei divinitus proponi possunt, absque hoc quod explicitè aliquid credat.

Sed contra est quod dicitur Hebr. XI, vers. 6: *Accedentem ad Deum oportet credere quia est, et quod inquirentibus se remunerator est*.

CONCLUSIO. — Tenetur homo explicitè credere omnes fidei articulos, implicitè vero quæcumque in sacra traduntur Scriptura.

(1) Credere explicitè est rei aut propositioni cuidam secundum suos terminos in particulari cognitæ assensum dare; implicitè vero tantum in eo consistit quod credatur principio universali in quo res continentur.

(2) Lib. De serm. Dom in monte, c. 19 et seq.

Respondeo dicendum quod præcepta legis quæ homo tenetur implere, dantur de actibus virtutum, qui sunt via perveniendi ad salutem. Actus autem virtutis, sicut supra dictum est (I 2, qu. LX, art. 5), sumitur secundum habitudinem habitus ad objectum. Sed in objecto cujuslibet virtutis duo possunt considerari; scilicet id quod proprie et per se est objectum virtutis, quod necessarium est in omni actu virtutis; et iterum id quod est per accidens, sive consequenter se habens ad propriam rationem objecti: sicut ad objectum fortitudinis proprie et per se pertinet sustinere pericula mortis, et aggredi hostes cum periculo propter bonum commune; sed quod homo armetur, vel ense percutiat in bello justo, aut aliquid hujusmodi faciat, reducitur quidem ad objectum fortitudinis, sed per accidens. Determinatio ergo virtuosius actus ad proprium et per se objectum virtutis est sub necessitate præcepti, sicut et ipse virtutis actus; sed determinatio actus virtuosius ad ea quæ accidentaliter vel secundario se habent ad proprium et per se virtutis objectum, non cadit sub necessitate præcepti, nisi pro loco et tempore. Dicendum est ergo quod fidei obiectum per se est id per quod homo beatus efficitur³, ut supra dictum est (quæst. I, art. 8). Per accidens autem aut secundario se habent ad objectum fidei⁴ omnia quæ in sacra Scriptura divinitus tradita continentur, sicut quod Abraham habuit duos filios, quod David fuit filius Isai, et alia hujusmodi. Quantum ergo ad prima credibilia, quæ sunt articuli fidei, tenetur homo explicitè credere, sicut et tenetur habere fidem; quantum autem ad alia credibilia non tenetur homo explicitè credere, sed solum implicitè, vel in præparatione animi; in quantum paratus est credere quicquid divina Scriptura continet. Sed tunc solum hujusmodi tenetur explicitè credere, quando hoc ei constiterit in doctrina fidei contineri.

Ad primum ergo dicendum, quod si in potestate hominis esse dicatur aliquid excluso auxilio gratiæ, sic ad multa tenetur homo ad quæ non potest sine gra-

(3) Tam formaliter sicut id quo fruatur, quam causaliter sicut id per quod ad ipsam fructualem perducitur.

(4) Ita cod. Alcan., Tarrac. alique, et editi plurimi. Al., virtutis.

tia reparante; sicut ad diligendum Deum et proximum, et similiter ad credendum articulos fidei. Sed tamen hoc potest cum auxilio gratiæ; quod quidem auxilium " quibuscumque divinitus datur, misericorditer datur; quibus autem non datur, ex justitia non datur, in pœnam præcedentis aut saltem originalis peccati, „ ut Augustinus dicit ¹.

Ad *secundum* dicendum, quod homo tenetur ad determinate diligendum ea diligibilia quæ sunt proprie et per se charitatis objecta, scilicet Deum et proximum. Sed objectio procedit de illis præceptis charitatis quæ quasi consequenter pertinent ad objectum charitatis.

Ad *tertium* dicendum quod virtus obedientiæ proprie in voluntate consistit; et ideo ad actum obedientiæ sufficit promptitudo voluntatis subjectæ præcipienti, quæ est proprie et per se objectum obedientiæ. Sed hoc præceptum, vel illud, per accidens vel consequenter se habet ad proprium et per se objectum obedientiæ.

ART. VI. — UTRUM

OMNES ÆQUALITER TENEANTUR AD HABENDUM FIDEM EXPLICITAM.

De his etiam Sent. III, dist. 25, quæst. II, art. 1, quæst. II, III et IV; et IV, dist. 24, quæst. 1, art. 3, quæst. II, et De ver. quæst. XIV, art. 2.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod æqualiter omnes teneantur ad habendum fidem explicitam. Ad ea enim quæ sunt de necessitate salutis, omnes tenentur, sicut patet de præceptis charitatis. Sed explicatio credendorum est de necessitate salutis, ut dictum est (art. præc.). Ergo omnes æqualiter tenentur ad explicite credendum.

2. Præterea, nullus debet examinari de eo quod explicite credere non tenetur. Sed quandoque simplices examinantur de minimis articulis fidei. Ergo omnes tenentur explicite omnia credere.

3. Præterea, si minores non tenentur habere fidem explicitam, sed solum implicitam, oportet quod habeant fidem implicitam in fide majorum. Sed hoc videtur periculosum: quia posset contingere quod illi majores errarent. Ergo videtur quod minores etiam debeant habere fidem explicitam. Sic ergo omnes

æqualiter tenentur ad explicite credendum.

Sed *contra* est quod dicitur Job I, 14 quod *boves arabant, et asinæ pascebantur juxta eos*; quia videlicet minores, qui significantur per asinas, debent in credendis adhærere majoribus, qui per boves significantur, ut Gregorius exponit ².

CONCLUSIO. — Cum ad superiores pertineat; subditos in fide erudire, ipsos superiores pleniorum de credendis notitiam habere, et magis explicite credere oportet, quam eorum subditos.

Respondeo dicendum quod explicatio credendorum fit per revelationem divinam. Credibilia enim naturalem rationem excedunt. Revelatio autem divina ordine quodam ad inferiores pervenit per superiores, sicut ad homines per angelos, et ad inferiores angelos per superiores, ut patet per Dionysium ³. Et ideo pari ratione explicatio fidei oportet quod perveniat ad inferiores homines per majores. Et ideo sicut superiores angeli, qui inferiores illuminant, habent pleniorum notitiam de rebus divinis quam inferiores, ut dicit Dionysius ⁴, ita etiam superiores homines, ad quos pertinet alios erudire, tenentur habere pleniorum notitiam de credendis, et magis explicite credere.

Ad *primum* ergo dicendum, quod explicatio credendorum non æqualiter quantum ad omnes ⁵ est de necessitate salutis; quia plura tenentur explicite credere majores, qui habent officium alios instruendi, quam alii.

Ad *secundum* dicendum, quod simplices non sunt examinandi de subtilitatibus fidei, nisi quando habetur suspicio quod sint ab hæreticis depravati; qui in his quæ ad subtilitatem fidei pertinent, solent fidem simplicium depravare. Si tamen inveniuntur non pertinaciter perversæ doctrinæ adhærere, si in talibus ex simplicitate deficiant, non eis imputatur.

Ad *tertium* dicendum, quod minores non habent fidem implicitam in fide majorum, nisi quatenus majores adhærent doctrinæ divinæ. Unde et Apostolus dicit ⁶: *Imitatores mei estote, sicut et ego Christi*. Unde humana cognitio non fit regula fidei, sed veritas divina; a

(1) Lib. De correctione et gratia, cap. 5 et 6.

(2) Moral. lib. II, cap. 17.

(3) Cælest. hier. cap. 4 et 7. (4) Ibid. cap. 12.

(5) Ita Mss. et editi omnes libri. Theologi legendum putant, *quantum ad omnia*.

(6) I. Cor. IV, 16.

qua si aliqui majorum deficiant, non præjudicant fidei simplicium, qui eos rectam fidem habere credunt, nisi pertinaciter eorum erroribus in particulari adhæreant contra universalis Ecclesiæ fidem, quæ non potest deficere, Domino dicente ¹: *Ego pro te rogavi, Petre, ut non deficiat fides tua.*

ART. VII. — UTRUM EXPLICITATE CREDERE MYSTERIUM INCARNATIONIS CHRISTI SIT DE NECESSITATE SALUTIS APUD OMNES ².

De his etiam Sent. iv, dist. 25, quæst. ii, art. 2, quæst. ii, et qu. iii, art. 4; et iv, dist. 6, qu. ii, art. 2, quæst. i corp., et ad Hebr. xi.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod credere explicitè mysterium incarnationis Christi non sit de necessitate salutis apud omnes: non enim tenetur homo explicitè credere ea quæ angeli ignorant; quia explicatio fidei fit per revelationem divinam, quæ pervenit ad homines mediantibus angelis, ut dictum est (art. præc. et part. I, qu. cxi, art. 1). Sed etiam angeli mysterium incarnationis ignoraverunt; unde quærebant ³: *Quis est iste Rex gloriæ?* et ⁴: *Quis est iste qui venit de Edom?* ut Dionysius exponit ⁵. Ergo ad credendum explicitè mysterium incarnationis Christi homines non tenebantur.

2. Præterea, constat beatum Joannem Baptistam de majoribus fuisse, et propinquissimum Christo; de quo Dominus dicit ⁶: *Inter natos mulierum nullus major eo surrexit.* Sed Joannes Baptista non videtur incarnationis Christi mysterium explicitè cognovisse, cum a Christo quæsierit: *Tu es qui venturus es, an alium expectamus?* ut habetur Matth. xi, 3. Ergo non tenebantur etiam majores ad habendam explicitam fidem de Christo.

3. Præterea, multi gentilium adepti sunt salutem per ministerium angelorum, ut Dionysius dicit ⁷. Sed gentiles non habuerunt fidem de Christo nec explicitam, nec implicitam, ut videtur quia nulla eis revelatio facta fuit. Ergo videtur quod credere explicitè incarnationis Christi mysterium, non fuerit omnibus necessarium ad salutem.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit ⁸: *“ Illa fides sana est qua credimus nullum hominem, sive majoris, sive parvæ ætatis, liberari a contagio mortis, et obligatione peccati, nisi per unum mediatorem Dei et hominum Jesum Christum. ”*

CONCLUSIO. — Cum per incarnationis mysterium fuerit ab æterno dispositum, ut suam homines assequerentur salutem, oportuit omni tempore credi aliquo modo explicitè mysterium incarnationis Christi.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. 5 hujus qu. et qu. i, art. 8), illud propriè et per se pertinet ad objectum fidei, per quod homo beatitudinem consequitur. Via autem hominibus veniendi ad beatitudinem est mysterium incarnationis et passionis Christi; dicitur enim Act. iv, 12: *Non est aliud nomen sub cælo datum hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri.* Et ideo mysterium incarnationis Christi aliquàlter ⁹ oportuit omni tempore esse creditum apud omnes; diversimode tamen, secundum diversitatem temporum et personarum. Nam ante statum peccati homo habuit explicitam fidem de Christi incarnatione, secundum quod ordinabatur ad consumptionem gloriæ, non autem secundum quod ordinabatur ad liberationem a peccato per passionem et resurrectionem, quia homo non fuit præscius peccati futuri. Videtur autem incarnationis Christi præscius fuisse per hoc quod dixit: *Propter hoc relinquet homo patrem et matrem, et adhærebit uxori suæ, ut habetur Gen. ii, 24.* Et hoc Apostolus ¹⁰ dicit *sacramentum magnum esse in Christo et Ecclesia*; quod quidem sacramentum non est credibile primum hominem ignorasse. — Post peccatum autem fuit explicitè creditum mysterium incarnationis Christi, non solum quantum ad incarnationem, sed etiam quantum ad passionem et resurrectionem, quibus humanum genus a peccato et morte liberatur; aliter enim non præfigurassent Christi passionem quibusdam sa-

(1) Luc. xxii, 32.

(2) Circa hanc quæstionem non inter se consentiunt omnes theologi; alii absolute negant necessariam esse ad salutem fidem explicitam incarnationis; alii cum B. Thoma eam esse necessariam e contrario affirmant. Ea sententia videtur probabilior et communior.

(3) Psal. xxi, 8. (4) Isa. lxi, 1

(5) Cæl. hier. cap. 7, a med. (6) Matth. xi, 11.

(7) Cæl. hier. cap. 4, a med., et cap. 9, circa med.

(8) Lib. De correptione et gratia, cap. 7, circa princ. et plenius epist. 190, olim 157, parum a princ.

(9) Sive implicitè, sive explicitè.

(10) Ephes. v, 32.

crificiis et ante legem et sub lege: quorum quidem sacrificiorum significatum explicite majores ¹ cognoscebant; minores autem sub velamine illorum sacrificiorum credentes ea divinitus esse disposita de Christo venturo, quodammodo habebant velatam cognitionem. Et, sicut supra dictum est (qu. 1, art. 7, in corp. et ad 1 et 4), ea quæ ad mysteria Christi pertinent tanto distinctius ² cognoverunt, quanto Christo propinquiores fuerunt. — Post tempus autem gratiæ revelatæ tam majores quam minores tenentur habere fidem explicitam de mysteriis Christi, præcipue quantum ad ea quæ communiter in Ecclesia solemnizantur, et publice proponuntur, sicut sunt articuli incarnationis, de quibus supra dictum est (qu. 1, art. 8). Alias autem subtiles considerationes circa incarnationis articulos tenentur aliqui magis vel minus explicite credere, secundum quod convenit statui et officio uniuscujusque.

Ad *primum* ergo dicendum, quod angelos non omnino latuit mysterium regni Dei, sicut Augustinus dicit ³; quasdam tamen rationes hujus mysterii perfectius cognoverunt, Christo revelante.

Ad *secundum* dicendum, quod Johannes Baptista de adventu Christi in carne non quæsit quasi hoc ignoraret, cum ipse hoc expresse confessus fuerit, dicens: *Ego vidi, et testimonium perhibui, quia hic est Filius Dei*, ut habetur Joan. 1, 34. Unde non dixit: *Tu es qui venisti?* sed: *Tu es qui venturus es?* quærens de futuro, non de præterito. Similiter non est credendum quod ignoraverit eum ad passionem venturum; ipse enim dixerat ⁴: *Ecce Agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi*, prænuntians ejus immolationem futuram. Et tamen hoc

prophetæ alii etiam non ignoraverunt sed ante prædixerunt, sicut præcipue patet Isa. LIII. Potest ergo dici, sicut Gregorius dicit ⁵, quod inquisivit ignorans an ad infernum esset in propria persona descensurus. Sciebat autem quod virtus passionis ejus extendenda erat usque ad eos qui in limbo detinebantur, secundum illud Zach. IX, 11: *Tu quoque in sanguine testamenti tui emisisti victos de lacu, in quo non est aqua*; nec hoc tenebatur explicite credere, antequam esset impletum, quod per seipsum deberet descendere. — Vel potest dici, sicut Ambrosius dicit super Luc. ⁶, quod non inquisivit ex dubitatione, seu ignorantia, sed magis ex pietate. — Vel potest dici, sicut Chrysostomus dicit ⁷, quod non inquisivit, quia ipse ignoraret, sed ut per Christum satisfaceret ⁸ ejus discipulis; unde et Christus ad discipulorum instructionem respondit, signa operum ostendens.

Ad *tertium* dicendum, quod multis gentilibus facta fuit revelatio de Christo, ut patet per ea quæ prædixerunt. Nam Job XIX, 25 dicitur: *Scio quod Redemptor meus vivit*. Sibylla etiam prænuntiavit quædam de Christo, ut Augustinus dicit ⁹. Invenitur etiam in historiis Romanorum, quod tempore Constantini Augusti et Irenæ ¹⁰ matris ejus inventum fuit quoddam sepulcrum, in quo jacebat homo auream laminam habens in pectore, in qua scriptum erat: "Christus nascetur ex Virgine, et ego credo in eum. O Sol, sub Irenæ et Constantini temporibus iterum me videbis ¹¹." Si qui tamen salvati fuerunt quibus revelatio non fuit facta, non fuerunt salvati absque fide Mediatoris; quia etsi non habuerunt fidem explicitam, habuerunt tamen fidem implicitam ¹² in divina

(1) Hinc ante Christi adventum fides explicita in ipsum non erat necessaria necessitate mediæ, sed sufficiebat implicita. Attamen requiri poterat ex majoribus necessitate præcepti.

(2) Ita ex cod. Tarrac. Bannez, Garcia, theologi, edit. Coloniensis, Nicolai et edit. Patav. Cod. Alcan., tanto diffusius. Quidam codd. male, tanto difficilius; unde edit. Rom. Veneta apud Juntas 1588, aliæque veteres sic: *Et, sicut supra dictum est, ea quæ ad mysteria Christi pertinent, tanto difficilius cognoverunt, quanto a Christo remotiores fuerunt, et tanto facilius cognoverunt, quanto Christo propinquiores fuerunt.*

(3) Sup. Gen. ad litt. lib. v, cap. 19, parum a princ.

(4) Joan. 1, 29.

(5) Hom. vi in Evang., parum a princ.

(6) Sup. illud c. vii: *Et annuntiaverunt Joanni.*

(7) Hom. xxxvii in Matth.

(8) Ita, cum cod. Tarrac. aliique, Garcia, Nicolai et edit. Patav. Veteres editi cum cod. Alcan., *satisfaceret.*

(9) Cont. Faust. lib. xiii, cap. 15.

(10) Ita retinendum, ut optime notat Nicolai, non *Helenæ*, ut habent quædam exemplaria. Nam hoc factum contigisse constat, non sub Constantino I, cujus mater Helena, sed sub V vel VI, cujus mater Irene fuit, prout nos docet Baronius, tom. ix, ad ann. 780, n. 12, ex Theophane.

(11) Vid. Baron. ad an. Christi 780.

(12) Unde concludi potest fidem implicitam incarnationis communiter sufficientem fuisse ante Evangelii promulgationem, ac proinde nunc etiam sufficere infidelibus quibus doctrina Christi non fuit annuntiata.

providentia, credentes Deum esse liberatorem hominum secundum modos sibi placitos, et secundum quod aliquibus veritatem cognoscentibus Spiritus revelasset, secundum illud Job xxxv, 11: *Qui docet nos super jumenta terræ.*

**ART. VIII. — UTRUM
EXPLICITE CREDERE TRINITATEM
SIT DE NECESSITATE SALUTIS ¹.**

De his etiam Sent. iii, dist. 25, quæst. ii, art. 2, quæst. iv, corp. et ad l, et in Expos. litt. et iv, dist. l, qu. ii, art. 2, q. i corp., et De ver. q. xiv.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod credere Trinitatem explicite non fuerit de necessitate salutis. Dicit enim Apostolus ²: *Credere oportet accedentem ad Deum quia est, et quia inquirentibus se remunerator est.* Sed hoc potest credi absque fide Trinitatis. Ergo non oportebat explicite fidem de Trinitate habere.

2. Præterea, Dominus dicit ³: *Pater, manifestavi nomen tuum hominibus;* quod exponens Augustinus ⁴, dicit: "Non id nomen tuum quo vocaris Deus, sed id quo vocaris Pater meus; „ et postea subdit etiam: "In hoc quod Deus fecit hunc mundum, notus in omnibus gentibus; in hoc quod non est cum diis falsis colendus, notus in Judæa Deus; in hoc vero quod pater est hujus Christi, per quem tollit peccata mundi, hoc nomen ejus prius occultum hominibus, nunc manifestavit eis. „ Ergo ante Christi adventum non erat cognitum quod in Divinitate esset paternitas et filiatio. Non ergo Trinitas explicite credebatur.

3. Præterea, illud tenemur explicite credere in Deo quod est beatitudinis objectum. Sed objectum beatitudinis est bonitas summa, quæ potest intelligi in Deo etiam sine personarum distinctione. Ergo non fuit necessarium explicite credere Trinitatem.

Sed contra est quod in veteri Testamento multipliciter expressa est Trinitas personarum, sicut statim in principio Gen. ⁵ dicitur ad expressionem Trinitatis: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.* Ergo a principio de necessitate salutis fuit credere Trinitatem explicite.

(1) Hujus quæstionis solutio ex præcedenti dependet, siquidem mysterium incarnationis non potest explicite credi sine fide Trinitatis, ut ait ipse S. Doctor. (2) Hebr. xi, 6. (3) Jo. xvii, 6. (4) Tract. 106, in Jo., ante med. (5) Cap. i, 26.

CONCLUSIO. — Quemadmodum mysterium incarnationis Christi ab antiquis creditum, ita quoque Trinitatis mysterium ab iisdem credi oportuit: post tempus vero divulgati Evangelii omnes mysterium Trinitatis explicite credere tenentur.

Respondeo dicendum quod mysterium incarnationis Christi explicite credi non potest sine fide Trinitatis; quia in mysterio incarnationis Christi hoc continetur quod Filius Dei carnem assumpsit, quod per gratiam Spiritus sancti mundum renovaverit, et iterum quod de Spiritu sancto conceptus fuerit. Et ideo eodem modo quo mysterium incarnationis Christi ante Christum fuit explicite creditum a majoribus, implicite autem et quasi obumbrate a minoribus; ita etiam et mysterium Trinitatis. Et ideo etiam post tempus gratiæ divulgatæ tenentur omnes ⁶ ad explicite credendum mysterium Trinitatis; et omnes qui renascuntur in Christo, hoc adipiscuntur per invocationem Trinitatis, secundum illud Matth. ult. 19: *Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti.*

Ad primum ergo dicendum, quod illa duo explicite credere de Deo omni tempore et quoad omnes necessarium fuit; non tamen est sufficiens omni tempore et quoad omnes.

Ad secundum dicendum, quod ante Christi adventum fides Trinitatis erat occultata in fide majorum; sed per Christum manifestata est mundo, et per apostolos.

Ad tertium dicendum, quod summa bonitas Dei secundum modum quo nunc intelligitur per effectus, potest intelligi absque Trinitate personarum; sed secundum quod intelligitur in seipsa, prout videtur a beatis, non potest intelligi sine Trinitate personarum. Et iterum ipsa missio ⁷ personarum divinarum perducit nos in beatitudinem.

**ART. IX. — UTRUM CREDERE
SIT MERITORIUM ⁸.**

De his etiam part. III, quæst. vii, art. 3 ad 2.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod credere non sit meritorium. Prin-

(6) Omnes quibus doctrina gratiæ fuit divulgata, ut patet ex adjunctis, sed non infideles.

(7) Ita cum cod. Alcan. et Tarrac. Nicolai et edit. Patav. Al., visio.

(8) De fide est actum fidei, qui procedit ex libero arbitrio per gratiam moto, esse meritorium.

cipium enim merendi est charitas, ut supra dictum est (1 2, qu. cxiv, art. 4). Sed fides est præambula ad charitatem, sicut et natura. Ergo sicut actus naturæ non est meritorius, quia naturalibus non meremur; ita nec actus fidei.

2. Præterea, credere medium est inter opinari et scire, vel considerare scita. Sed consideratio scientiæ non est meritoria; similiter autem nec opinio. Ergo etiam neque credere est meritorium.

3. Præterea, ille qui assentit alicui rei, credendo, aut habet causam sufficienter inducentem ipsum ad credendum, aut non: si habet sufficiens inductivum ad credendum, non videtur hoc ei esse meritorium, quia non est ei jam liberum credere, et non credere; si autem non habet sufficiens inductivum ad credendum, levitatis est credere, secundum illud Eccli. xix, 4: *Qui cito credit, levis est corde*; et sic non videtur esse meritorium. Ergo credere nullo modo est meritorium.

Sed *contra* est quod dicitur Hebr. xi, vers. 33, quod *sancti per fidem adepti sunt repromissiones*: quod non esset, nisi credendo mererentur. Ergo ipsum credere est meritorium.

CONCLUSIO. — Cum credere sit actus intellectus assentientis divinæ veritati ex imperio voluntatis motæ per gratiam, patet hinc credendi actum meritorium esse.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (1 2, qu. cxiv, art. 3 et 4), actus nostri sunt meritorii, inquantum procedunt ex libero arbitrio moto a Deo per gratiam. Unde omnis actus humanus, qui subicitur libero arbitrio, si sit relatus in Deum, potest meritorius esse. Ipsum autem credere est actus intellectus assentientis veritati divinæ ex imperio voluntatis a Deo motæ per gratiam; et sic subiacet libero arbitrio in ordine ad Deum; unde actus fidei potest esse meritorius.

Ad *primum* ergo dicendum, quod natura comparatur ad charitatem, quæ est merendi principium, sicut materia ad formam; fides autem comparatur ad

charitatem, sicut dispositio ¹ præcedens ultimam formam. Manifestum est autem quod subjectum vel materia non potest agere nisi virtute formæ; neque etiam dispositio præcedens, antequam forma adveniat; sed postquam forma advenit, tam subjectum quam dispositio præcedens agit in virtute formæ, quæ est principale agendi principium; sicut calor ignis agit in virtute formæ substantialis. Sic ergo neque natura, neque fides sine charitate possunt producere actum meritorium; sed, charitate superveniente, actus fidei fit meritorius per charitatem, sicut et actus naturæ, et actus naturalis liberi arbitrii.

Ad *secundum* dicendum, quod in scientia duo possunt considerari, scilicet ipse assensus scientis in rem scitam, et consideratio rei scitæ. Assensus autem scientiæ non subicitur libero arbitrio, quia sciens cogitur ad assentiendum per efficaciam demonstrationis, et ideo assensus scientiæ non est meritorius. Sed consideratio actualis rei scitæ subiacet libero arbitrio; est enim in potestate hominis considerare vel non considerare. Et ideo consideratio scientiæ potest esse meritoria, si referatur ad finem charitatis, id est, ad honorem Dei vel utilitatem proximi. Sed in fide utrumque subiacet libero arbitrio; et ideo quantum ad utrumque actus fidei potest esse meritorius. Sed opinio non habet firmum assensum; est enim quiddam debile et infirmum, secundum Philosophum ²; unde non videtur procedere ex perfecta voluntate; et sic ex parte assensus non multum videtur habere rationem meriti; sed ex parte considerationis actualis potest meritoria esse.

Ad *tertium* dicendum, quod ille qui credit, habet sufficiens inductivum ad credendum; inducitur enim auctoritate divinæ doctrinæ miraculis confirmatæ, et, quod plus est, interiori instinctu Dei iuvantis; unde non leviter credit. Tamen non habet sufficiens inductivum ³ ad sciendum; et ideo non tollitur ratio meriti ⁴.

resisti non potest, sed tantum illius certitudo in argumentis extrinsecis nititur.

(4) Ita codd. Alcan. et Paris. Nicolai et edit. Pat. 1712, optime. Edit. Rom., aliæque vetustæ, theologi ex cod. Camer. aliisque, et edit. Patav. 1698: *Unde non leviter credit, cum habeat sufficiens inductivum ad credendum; et ideo non tollitur ratio meriti*. Edit. Colon., erronee prorsus: *Ta-*

(1) Disponuntur ad justitiam, ait synod. Trid. (sess. vi, cap. 6), dum excitati divina gratia et adjuti fidem ex auditu concipientes, libere moventur in Deum, credentes vera esse quæ divinitus revelata et promissa sunt.

(2) Posterior lib. i, text. 44.

(3) Illi non præfulget evidentia Intrinsicæ cui

ART. X. — UTRUM RATIO INDUCTIVA

AD EA QUÆ SUNT FIDEI,
MINUAT MERITUM FIDEI ¹.De his etiam Sent. III, dist. 24, art. 3, quæst. III,
et Cont. gent. lib. I, cap. 8.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod ratio inductiva ad ea quæ sunt fidei, diminuat meritum fidei. Dicit enim Gregorius in quadam homilia ², quod "fides non habet meritum, cui humana ratio præbet experimentum." Si ergo ratio humana sufficienter experimentum præbet, totaliter excludit meritum fidei. Videtur ergo quod qualiscumque ratio humana inducta ad ea quæ sunt fidei, diminuat meritum fidei.

2. Præterea, quidquid diminuit rationem virtutis, diminuit rationem meriti; quia "felicitas virtutis est præmium," ut Philosophus dicit ³. Sed ratio humana videtur diminueri rationem virtutis ipsius fidei, quia de ratione fidei est quod sit non apparentium, ut supra dictum est (quæst. I, art. 4 et 5). Quanto autem plures rationes inducuntur ad aliquid, tanto minus hoc est non apprens. Ergo ratio humana inducta ad ea quæ sunt fidei, meritum fidei diminuit.

3. Præterea, contrariorum contrariæ sunt causæ. Sed id quod inducitur in contrarium fidei, auget meritum fidei, sive sit persecutio cogentis ad recedendum a fide, sive etiam sit ratio aliqua hoc persuadens. Ergo ratio coadiuvans fidem diminuit meritum fidei.

Sed contra est quod I. Petr. III, 15 dicitur: *Parati semper ad satisfactionem omni poscenti vos rationem de ea quæ in vobis est fide et spe.* Non autem ad hoc induceret Apostolus, si per hoc meritum fidei diminueretur. Non ergo ratio diminuit meritum fidei.

CONCLUSIO. — Ratione humana, si ad divina afferantur, ut eis per fidem assentiamus, meritum omne prorsus tollunt; si vero afferantur non ut credamus, sed ut magis et firmitus quæ fidei sunt, suscipiamus, meritum non diminuunt.

Respondeo dicendum quod, sicut supra *men non habet sufficiens inductivum ad credendum, etc.*

(1) Ratio inductiva idem est ac quod philosophi motiva credibilitatis appellant.

(2) 26 in Evang., in principio.

(3) Ethic. lib. I, cap. 9, circa princ.

(4) Ita cod. et editi passim. Al., aut tantum haberet.

(5) Ita iidem codd. et editi communius. Al., nisi quia ratione humana induceretur.

dictum est (art. præc.), actus fidei potest esse meritorius, inquantum subiacet voluntati non solum quantum ad nsum, sed etiam quantum ad assensum. Ratio autem humana inducta ad ea quæ sunt fidei, dupliciter se potest habere ad voluntatem credentis. Uno quidem modo sicut præcedens; puta cum aliquis aut non haberet ⁴ voluntatem, aut non haberet promptam voluntatem ad credendum, nisi ratio humana induceretur ⁵; et sic ratio humana inducta diminuit meritum fidei. Sic etiam supra dictum est (12, qu. XXIV, art. 3 ad 1, et qu. LXXVII, art. 6 ad 2) quod passio præcedens electionem in virtutibus moralibus diminuit laudem virtuosius actus. Sicut enim homo actus virtutum moralium debet exercere propter iudicium rationis, non propter passionem; ita credere debet homo ea quæ sunt fidei, non propter rationem humanam, sed propter auctoritatem divinam. Alio modo ratio humana potest se habere ad voluntatem credentis consequenter ⁶. Cum enim homo habet promptam voluntatem ad credendum, diligit veritatem creditam, et super ea excogitat, et amplectitur, si quas rationes ad hoc invenire potest; et quantum ad hoc ratio humana non excludit meritum fidei, sed est signum maioris meriti. Sic etiam passio consequens in virtutibus moralibus est signum promptioris voluntatis, ut supra dictum est (12, quæst. XXIV, art. 3 ad 1); Et hoc significatur Joan. IV, 42, ubi Samaritani ad mulierem, per quam ratio humana figuratur, dixerunt: *Jam non propter tuam loquelam credimus.*

Ad primum ergo dicendum, quod Gregorius loquitur in casu illo, quando homo non habet voluntatem credendi ea quæ sunt fidei, nisi propter rationem inductam. Quando autem homo habet voluntatem credendi ea quæ sunt fidei, ex sola auctoritate divina, etiamsi habeat rationem demonstrativam ad aliquid eorum, puta ad hoc quod est Deum esse; non propter hoc tollitur vel diminuitur meritum fidei.

(6) Antecedenter et consequenter in eo textu auctoris non intelliguntur, ait Billuart, de anterioritate et posterioritate temporis, sed de causalitate et non causalitate. Enimvero semper debent præcedere tempore motiva credibilitatis, ut quis prudenter credat, sed non debent ingredi rationem formalem assentiendi, alioquin meritum fidei minuitur.

Ad *secundum* dicendum, quod rationes quæ inducuntur ad auctoritatem fidei, non sunt demonstrationes, quæ in visionem intelligibilem intellectum humanum reducere possunt; et ideo non desinunt esse non apparentia; sed remouent impedimenta fidei, ostendendo non esse impossibile quod in fide proponitur; unde per tales rationes non diminuitur meritum fidei, nec ratio fidei. Sed rationes demonstrativæ inductæ ad ea quæ sunt fidei præambula, non tamen ad articulos, etsi diminuant rationem fidei, quia faciunt esse apparens id quod proponitur; non tamen diminuunt rationem charitatis, per quam voluntas est prompta ad ea credendum, etiamsi non apparerent; et ideo non diminuitur ratio meriti.

Ad *tertium* dicendum quod ea quæ repugnant fidei, sive in consideratione hominis, sive in exteriori persecutione, intantum augent meritum fidei, inquantum ostenditur voluntas magis prompta et firma in fide. Et ideo etiam martyres majus fidei meritum habuerunt, non recedentes a fide propter persecutiones; et etiam sapientes majus meritum fidei habent, non recedentes a fide propter rationes philosophorum vel hæreticorum contra fidem inductas. Sed ea quæ conveniunt fidei ¹, non semper diminuunt promptitudinem voluntatis ad credendum; et ideo non semper diminuunt meritum fidei.

QUESTIO III.

DE EXTERIORI ACTU FIDEI, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de exteriori fidei actu, qui est confessio; et circa hoc quærentur duo:
1. Utrum confessio sit actus fidei. — 2. Utrum confessio fidei sit necessaria ad salutem.

ART. I. — UTRUM CONFESSIO SIT ACTUS FIDEI ².

De his etiam Sent. III, dist. 17, quæst. III, art. 2, quæst. III, et Rom. x, lect. 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod confessio non sit actus fidei. Non enim idem actus pertinet ad diversas virtutes. Sed confessio pertinet ad poenitentiam, cujus ponitur pars. Ergo non est actus fidei.

(1) Id est quæ sunt consentanea dogmatibus fidei, vel cum ejus decretis quamdam conformitatem habent ex judicio rationis.

2. Præterea, ab hoc quod homo confiteatur fidem, retrahitur interdum per timorem vel etiam propter aliquam confusionem; unde et Apostolus ³ petit orari pro se, ut detur sibi *cum fiducia notum facere mysterium Evangelii*. Sed non recedere a bono propter confusionem vel timorem pertinet ad fortitudinem, quæ moderatur audacias et timores. Ergo videtur quod confessio non sit actus fidei, sed magis fortitudinis vel constantiæ.

3. Præterea, sicut per fidei fervorem inducitur aliquis ad confitendum fidem exterius, ita etiam inducitur ad alia exteriora bona opera facienda; dicitur enim Gal. v, 6, quod *fides per dilectionem operatur*. Sed alia exteriora opera non ponuntur actus fidei. Ergo etiam neque confessio.

Sed *contra* est quod II. Thessal. I super illud: *Et opus fidei in virtute*, dicit Glossa ordin., "id est, confessionem, quæ proprie est opus fidei."

CONCLUSIO. — Sicut interior conceptus eorum quæ fidei sunt est proprie fidei actus, ita eorundem exterior confessio opus fidei est.

Respondeo dicendum quod actus exteriores illius virtutis proprie sunt actus ad cujus fines secundum suas species referuntur; sicut jejunare secundum suam speciem refertur ad finem abstinentiæ, quæ est compescere carnem; et ideo est actus abstinentiæ. Confessio autem eorum quæ sunt fidei, secundum suam speciem ordinatur, sicut ad finem, ad id quod est fidei, secundum illud II. Corinth. IV, 13: *Habentes eundem spiritum fidei credimus... propter quod et loquimur*. Exterior enim locutio ordinatur ad significandum id quod in corde concipitur. Unde sicut conceptus interior eorum quæ sunt fidei, est proprie fidei actus; ita etiam et exterior confessio.

Ad *primum* ergo dicendum, quod triplex est confessio, quæ in Scripturis laudatur. Una est confessio eorum quæ sunt fidei ⁴; et ista est proprius actus fidei, utpote relata ad fidei finem, sicut dictum est (in corp.). Alia est confessio

(2) In hoc articulo S. Doctor probat confessionem esse actum fidei proprium.

(3) Ephes. ult., 19.

(4) Ut dicit Apost. (Rom. x): *Ore et confessio ad salutem*.

gratiarum actionis, sive laudis; et ista est actus latriæ¹; ordinatur enim ad honorem Deo exterius exhibendum, quod est finis latriæ. Tertia est confessio peccatorum²; et hæc ordinatur ad deletionem peccati, quæ est finis pœnitentiæ: unde pertinet ad pœnitentiam.

Ad secundum dicendum, quod removens prohibens non est causa per se, sed per accidens, ut patet per Philosophum³. Unde fortitudo, quæ removet impedimentum confessionis fidei, scilicet timorem vel erubescerentiam, non est proprie et per se causa confessionis. sed quasi per accidens.

Ad tertium dicendum, quod fides interior mediante dilectione causat omnes exteriores actus virtutum mediantibus aliis virtutibus, imperando, non eliciendo; sed confessionem producit tanquam proprium actum, nulla alia virtute mediante.

ART. II. — UTRUM CONFESSIO FIDEI SIT NECESSARIA AD SALUTEM.

De his etiam Sent. III, dist. 29, art. 3, qu. II ad 3, et Rom. x, lect. 2, et cap. 14, lect. 3.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod confessio fidei non sit necessaria ad salutem. Illud enim videtur ad salutem sufficere per quod homo attingit finem virtutis. Sed finis proprius fidei est conjunctio humanæ mentis ad veritatem divinam, quod potest etiam esse sine exteriori confessione. Ergo confessio fidei non est necessaria ad salutem.

2. Præterea, per exteriorem confessionem fidei homo fidem suam alii homini patefacit. Sed hoc non est necessarium, nisi illis qui habent alios in fide instruere. Ergo videtur quod minores non teneantur ad fidei confessionem.

3. Præterea, illud quod potest vergere in scandalum et perturbationem aliorum, non est necessarium ad salutem; dicit enim Apostolus⁴: *Sine offensione estote Judæis, et gentibus, et Ecclesiæ Dei*. Sed per confessionem fidei quandoque ad perturbationem infideles provocantur. Ergo confessio fidei non est necessaria ad salutem.

(1) Hinc Psalmista canit (Ps. 117): *Confitemini Domino quoniam bonus*.

(2) Ita in Joan. (1. Ep. 1): *Si confiteamur peccata nostra*. (3) Phys. lib. VIII, text. 32.

(4) 1. Cor. x, 32.

(5) Rom. x, 10.

(6) Quod ad fidem pertinet contra hereticos, qui docebant fidem in persecutionibus posse

Sed contra est quod Apostolus dicit⁵. *Corde creditur ad justitiam, ore autem confessio fit ad salutem*.

CONCLUSIO. — Fidei confessio non semper et ad semper de necessitate salutis est, sed pro loco et tempore: quando videlicet ejus ommissio vel contra honorem Deo debitum vel contra proximi utilitatem esset.

Respondeo dicendum quod ea quæ sunt necessaria ad salutem, cadunt sub præceptis divinæ legis. Confessio autem fidei, cum sit quoddam affirmativum, non potest cadere nisi sub præcepto affirmativo. Unde eodem modo est de necessariis ad salutem, quo modo potest cadere sub præcepto affirmativo divinæ legis. Præcepta autem affirmativa, ut supra dictum est (1 2, quæst. LXXI, art. 5 ad 3, et quæst. LXXXVIII, art. 1 ad 2), non obligant ad semper, etsi semper obligent: obligant autem pro loco et tempore secundum alias circumstantias debitas, secundum quas oportet actum humanum limitari ad hoc quod sit actus virtutis. Sic ergo confiteri fidem non semper neque in quolibet loco est de necessitate salutis, sed in aliquo loco et tempore; quando scilicet per omissionem hujus confessionis subtraheretur honor debitus Deo, et etiam utilitas proximis impendenda; puta si aliquis interrogatus de fide taceret, et ex hoc crederetur, vel quod non haberet fidem, vel quod fides non esset vera, vel alii per ejus taciturnitatem averterentur a fide. In hujusmodi enim casibus confessio fidei est de necessitate salutis⁶.

Ad primum ergo dicendum, quod finis fidei, sicut et aliarum virtutum, referri debet ad finem charitatis, qui est amor Dei et proximi; et ideo quando honor Dei vel utilitas proximi hoc exposcit, non debet esse contentus homo ut per fidem suam ipsi veritati divinæ conjungatur, sed debet fidem exterius confiteri.

Ad secundum dicendum, quod in casu necessitatis, ubi fides periclitatur, quilibet tenetur fidem suam aliis propalare, vel ad instructionem aliorum fidelium, sive confirmationem, vel ad reprimen-

ore negari, modo corde servaretur: item contra priscillianistas, apud quos erat vulgatum axioma: *Jura, perjura, secretum prodere noli*; item contra nonnullos recentiores hæreticos, qui in ea sunt opinione licitum esse cujusvis religionis ritus exercere, modo vera fides firma maneat in corde

dum infidelium insultationem; sed aliis temporibus instruere homines de fide non pertinet ad omnes fideles.

Ad *tertium* dicendum, quod si turbatio infidelium oriatur de confessione fidei manifesta, absque aliqua utilitate fidei vel fidelium, non est laudabile in tali casu fidem publice confiteri; unde Dominus dicit¹: *Nolite sanctum dare canibus, neque margaritas vestras spargere² ante porcos... ne conversi dirumpant vos.* Sed si utilitas fidei aliqua speretur, aut necessitas adsit, contempta perturbatione infidelium³, debet homo publice fidem confiteri; unde Matth. xv, 12 dicitur quod *cum discipuli dixissent Domino, quod Pharisei audito ejus verbo scandalizati sunt*, Dominus respondit: *Sinite illos, scilicet turbari: cæci sunt, et duces cæcorum.*

QUÆSTIO IV.

DE IPSA FIDEI VIRTUTE, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de ipsa fidei virtute: et primo quidem de ipsa fide; secundo de habentibus fidem; tertio de causa fidei; quarto de effectibus ejus. — Circa primum quæruntur octo: 1. Quid sit fides. — 2. In qua vi animæ sit sicut in subjecto. — 3. Utrum forma ejus sit charitas. — 4. Utrum eadem numero sit fides formata, et informis. — 5. Utrum fides sit virtus. — 6. Utrum sit una virtus. — 7. De ordine ejus ad alias virtutes. — 8. De comparatione certitudinis ejus ad certitudinem virtutum intellectualium.

ART. I. — UTRUM HÆC SIT COMPETENS FIDEI DEFINITIO: FIDES EST SUBSTANTIA SPERANDARUM RERUM, ARGUMENTUM NON APPARENTIUM⁴.

De his etiam Sent. iii, dist. 23, quæst. ii, art. 1, et De ver. quæst. xiv, art. 2, et l. 2, quæst. xlvii, art. 3 corp., et Rom. i, lect. 6, et ad Hebr. i.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod sit incompetens fidei definitio quam Apostolus ponit⁵, dicens: *Fides est substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium*. Nulla enim qualitas est substantia. Sed fides est qualitas, cum sit virtus theologica, ut supra dictum est (l. 2, qu. lxii, art. 3). Ergo non est substantia.

2. Præterea, diversarum virtutum di-

versa sunt objecta. Sed res speranda est objectum spei. Non ergo debet poni in definitione fidei, tanquam ejus obiectum.

3. Præterea, fides magis perficitur per charitatem quam per spem; quia charitas est forma fidei, ut infra patebit (art. 3 huj. qu.). Magis ergo poni debuit in definitione fidei res diligenda quam res speranda.

4. Præterea, idem non debet poni in diversis generibus. Sed substantia et argumentum sunt diversa genera non subalternatim posita. Ergo inconvenienter fides dicitur esse substantia et argumentum. Inconvenienter ergo describitur fides.

5. Præterea, per argumentum veritas manifestatur ejus ad quod inducitur argumentum. Sed illud dicitur esse apparens, cujus veritas est manifestata⁶. Ergo videtur oppositum implicari in hoc quod dicitur: *Argumentum non apparentium*; quia argumentum facit rem prius non apparentem postea apparere. Ergo male dicitur: *Rerum non apparentium*. Inconvenienter ergo describitur fides.

In contrarium sufficit auctoritas Apostoli.

CONCLUSIO. — Ista verba, *fides est substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium*, a B. Paulo prolata, commodam fidei definitionem efficiunt; cujus cæteræ omnes quæcumque de fide dantur definitiones, sunt explicationes.

Respondeo dicendum quod, licet quidam dicant prædicta Apostoli verba non esse fidei definitionem, quia definitio indicat rei quidditatem et essentiam⁷, tamen si quis recte consideret, omnia ex quibus fides potest definiri, in prædicta descriptione tanguntur, licet verba non ordinentur sub forma definitionis; sicut etiam apud philosophos, prætermissa syllogistica forma, syllogismorum principia tanguntur⁸. — Ad cujus evidentiam considerandum est quod cum habitus cognoscantur per actus, et actus per objecta; fides, cum sit habitus quidam, debet definiri per proprium actum in comparatione ad proprium objectum.

(1) Matth. vii, 6.

(2) Vulgata: *Neque mittatis margaritas vestras.*

(3) Ita codices et editi passim. Al., *fidelium*.

(4) In hoc articulo B. Thomas demonstrat aliam ex Apostolo fidei definitionem esse legitimam, quamvis illius verba sub forma definitionis non ordinentur.

(5) Hebr. xi, 1. (6) Nicolai, *manifesta*.

(7) Ut habetur Metaph. lib. vi, text. 19.

(8) Idem tradiderunt sancti Patres; Basil. conc. in Ps. 115; Hieron. in cap. 5 ad Gal.; Aug. tract. 79 in Joan. et Bern. Epist. 109 et 190.

Actus autem fidei est credere, sicut supra dictum est (qu. II, art. 2 et 3), qui actus est intellectus determinati ad unum ex imperio voluntatis. Sic ergo actus fidei habet ordinem et ad objectum voluntatis, quod est bonum et finis, et ad objectum intellectus, quod est verum. Et quia fides, cum sit virtus theologica, sicut supra dictum est (1 2, qu. xcii, art. 3), habet idem pro objecto et fine, necesse est quod objectum fidei et finis proportionabiliter sibi corresponsdeant. Dictum est autem supra (q. I, art. 1 et 4), quod veritas prima est objectum fidei, secundum quod ipsa est non visa, et ea quibus propter ipsam inhæretur; et secundum hoc oportet quod ipsa veritas prima se habeat ad actum fidei per modum finis secundum rationem rei non visæ; quod pertinet ad rationem rei speratæ, secundum illud Apostoli¹: *Quod non videmus speramus*. Veritatem enim videre, est ipsam habere. Non autem sperat aliquis id quod jam habet; sed spes est de hoc quod non habetur, ut supra dictum est (1 2, q. lxxvii, art. 4). Sic ergo habitudo actus fidei ad finem, qui est objectum voluntatis, significatur in hoc quod dicitur: *Fides est substantia rerum sperandarum*. Substantia enim solet dici prima inchoatio cuiuscumque rei, et maxime quando tota res sequens continetur virtute in primo principio; puta si dicamus quod prima principia indemonstrabilia sunt substantia² scientiæ; quia scilicet primum quod in nobis est de scientia, sunt hujusmodi principia, et in eis virtute continetur tota scientia. Per hunc ergo modum dicitur fides esse *substantia rerum sperandarum*; quia scilicet prima inchoatio rerum sperandarum in nobis est per assensum fidei, quæ virtute continet omnes res sperandas. In hoc enim speramus beatificari, quod videbimus aperta visione veritatem, cui per fidem adhæremus, ut patet per ea quæ supra de felicitate dicta sunt (1 2, qu. iii, art. 8, et qu. iv, art. 3). — Habitudo autem actus fidei ad objectum intellectus, secundum quod est objectum fidei, designatur in

hoc quod dicitur *argumentum non apparentium*; et sumitur *argumentum* pro argumenti effectu³. Per *argumentum* enim intellectus inducitur ad inhærendum alicui vero; unde ipsa firma adhesio intellectus ad veritatem fidei non apparentem vocatur hic *argumentum*. Unde alia littera habet *convictio*, ut legit Aug.⁴; quia scilicet per auctoritatem divinam intellectus credentis convincitur ad assentiendum his quæ non videt. Si quis ergo in formam definitionis hujusmodi verba reducere velit, potest dicere quod “fides est habitus mentis, quo inchoatur vita æterna in nobis, faciens intellectum assentire non apparentibus.” Per hoc autem⁵ fides ab omnibus aliis distinguitur quæ ad intellectum pertinent. Per hoc enim quod dicitur *argumentum*, distinguitur fides ab opinione, suspicione et dubitatione, per quæ non est adhesio⁶ intellectus firma ad aliquid; per hoc autem quod dicitur *non apparentium*, distinguitur fides a scientia et intellectu, per quæ aliquid fit apparens; per hoc autem quod dicitur *substantia sperandarum rerum*, distinguitur virtus fidei a fide communiter sumpta, quæ non ordinatur ad beatitudinem speratam. — Omnes autem aliæ definitiones, quæcumque de fide dantur, explicationes sunt hujus quam Apostolus ponit. Quod enim dicit Augustinus⁷: “Fides est virtus qua creduntur quæ non videntur;” et quod dicit Damascenus⁸, quod “fides est non inquisitivus consensus;” et alii dicunt quod “fides est certitudo animi quædam de absentibus supra opinionem, et infra scientiam,” idem est ei quod Apostolus dicit: *Argumentum non apparentium*. Quod vero Dionysius dicit⁹, quod “fides est manens credentium fundamentum, collocans eos in veritate, et in ipsis veritatem ostendens,” idem est ei quod dicitur: *Substantia rerum sperandarum*.

Ad primum ergo dicendum, quod *substantia* non sumitur hic secundum quod est genus generalissimum contra alia genera divisum, sed secundum quod in quolibet genere invenitur quædam si-

adhæsiō, est vox alia abbreviata, quæ potest legi *prima*, vel *plena*.

(7) Tract. 40 in Joan. a med. et Quæst. Evang. lib. II, qu. 39 in princ.

(8) Orth. fidei lib. IV, cap. 12.

(9) De div. nom. cap. 7, vers. fin. lect. 5.

(1) Rom. viii, 25.

(2) Ita edit. passim, cum Mss. Al., *subjecta*.

(3) Græce ἐλεγχος, sive convictio.

(4) Tract. 79 in Joan. (5) Al., *enim*.

(6) Ita editiones quas vidimus omnes; quam lectionem probat Garcia. In codd. ante vocem.

multitudo substantiæ; prout scilicet primum in quolibet genere, continens in se alia virtute, dicitur esse substantia illorum.

Ad *secundum* dicendum, quod cum fides pertineat ad intellectum, secundum quod imperatur a voluntate, oportet quod ordinetur, sicut ad finem, ad objecta illarum virtutum quibus perficitur voluntas; inter quas est spes, ut infra patebit (quæst. XVIII, art. 1). Et ideo in definitione fidei ponitur objectum spei.

Ad *tertium* dicendum, quod dilectio potest esse et visorum, et non visorum, et præsentium, et absentium; et ideo res diligenda non ita proprie adaptatur fidei, sicut res speranda; cum spes semper sit absentium et non visorum.

Ad *quartum* dicendum, quod *substantia* et *argumentum*, secundum quod in definitione fidei ponuntur, non important diversa genera fidei, neque diversos actus, sed diversas habitudines unius actus ad diversa objecta, ut ex dictis patet (in corp. art.).

Ad *quintum* dicendum, quod argumentum quod sumitur ex propriis principiis rei, facit rem esse apparentem; sed argumentum quod sumitur ex auctoritate divina, non facit rem in se esse apparentem¹; et tale argumentum ponitur in definitione fidei.

ART. II. — UTRUM FIDES

SIT IN INTELLECTU SICUT IN SUBJECTO².

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod fides non sit in intellectu sicut in subjecto. Dicit enim Augustinus³, quod "fides in credentium voluntate consistit." Sed voluntas est alia potentia ab intellectu. Ergo fides non est in intellectu sicut in subjecto.

2. Præterea, assensus fidei ad aliquid credendum provenit ex voluntate Deo obediente. Tota ergo laus fidei ex obedientia esse videtur. Sed obedientia est in voluntate. Ergo et fides; non ergo est in intellectu.

3. Præterea, intellectus est vel speculativus vel practicus. Sed fides non est

in intellectu speculativo, cum nihil dicat de evitabili et fugiendo, ut dicitur⁴; non est ergo principium operationis. Fides autem est *quæ per dilectionem operatur*, ut dicitur Galat. v, 6. Similiter etiam nec in intellectu practico, cujus objectum est verum contingens factibile vel agibile. Objectum enim fidei est verum æternum, ut ex supra dictis patet (qu. I, art. 1). Non ergo fides est in intellectu sicut in subjecto.

Sed *contra* est quod fidei succedit visio patriæ, secundum illud I. Cor. XIII, 12: *Videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem*. Sed visio est in intellectu. Ergo et fides.

CONCLUSIO. — Cum credere sit actus intellectus, necesse est ut fides, quæ proprie hujus actus principium est, sit in intellectu tanquam in subjecto.

Respondeo dicendum quod cum fides sit quædam virtus, oportet quod actus ejus sit perfectus. Ad perfectionem autem actus qui ex duobus activis principiis procedit, requiritur quod utrumque activorum principiorum sit perfectum. Non enim bene potest secari, nisi et secans habeat artem, et serra sit bene disposita ad secandum. Dispositio autem ad bene agendum in illis potentiis animæ quæ se habent ad opposita⁵, est habitus, ut supra dictum est (1 2, quæst. XLIX, art. 4 ad 1, 2 et 3). Et ideo oportet quod actus procedens ex duobus talibus potentiis sit perfectus habitu aliquo præexistente in utraque potentiarum. Dictum autem est supra (quæst. II, art. 1 et 2) quod credere est actus intellectus, secundum quod movetur a voluntate ad assentiendum. Procedit autem hujusmodi actus a voluntate et ab intellectu; quorum utrumque natum est per habitum perfici secundum prædicta. Et ideo oportet quod tam in voluntate sit aliquis habitus, quam in intellectu, si debeat actus fidei esse perfectus⁶; sicut etiam ad hoc quod actus concupiscibilis sit perfectus, oportet quod sit habitus prudentiæ in ratione, et habitus temperantiæ in concupisci-

(1) Id est, non evidentiam intrinsecam sed tantum extrinsecam generat.

(2) Ex hujus articuli doctrina patet hæreticos sæculi XVI perperam dixisse fidem non aliud esse quam fiduciam de divina misericordia unicuique sua peccata remittente. Hæc enim fiducia sedem habet in voluntate, quum sit motus spei; fides autem in intellectu.

(3) Lib. De prædest. sanctor. implic. c. 5, in fin.

(4) De anima, lib. III, text. 31 et 46.

(5) Ita cum Mss. editi passim. Edit. Rom. alique vetustæ, *ad objecta*.

(6) Hinc solummodo potest actus fidei esse meritorius, si videlicet procedat ab intellectu per fidei habitum illustrato, et a voluntate per charitatis habitum informata.

bili. Credere autem immediate est actus intellectus, quia objectum hujus actus est verum, quod proprie pertinet ad intellectum. Et ideo necesse est quod fides, quæ est proprium principium hujus actus, sit in intellectu sicut in subjecto.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Augustinus fidem accipit pro actu fidei, qui dicitur consistere in credentium voluntate, inquantum ex imperio voluntatis intellectus credibilibus assentit.

Ad *secundum* dicendum, quod non solum oportet voluntatem esse promptam ad obediendum, sed etiam intellectum esse bene dispositum ad sequendum imperium voluntatis; sicut oportet concupiscibilem esse bene dispositum ad sequendum imperium rationis; et ideo non solum oportet esse habitum virtutis in voluntate imperante, sed etiam in intellectu assentiente.

Ad *tertium* dicendum, quod fides est in intellectu speculativo sicut in subjecto, ut manifeste patet ex fidei objecto. Sed quia veritas prima, quæ est fidei objectum, est finis omnium desideriorum et actionum nostrarum, ut patet per Augustinum¹, inde est quod per dilectionem operatur, sicut etiam "intellectus speculativus extensione fit practicus, " ut dicitur².

ART. III. — UTRUM CHARITAS SIT FORMA FIDEI.

De his etiam infra, quæst. xxv, art. 2, et Sent. iii, dist. 22, quæst. iii, art. 1, quæst. ii, et dist. 27, quæst. ii, art. 4, quæst. iii, et De ver. quæst. xiv, art. 5, et quæst. ii, art. 3.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod charitas non sit forma fidei. Unumquodque enim sortitur speciem per suam formam. Eorum ergo quæ ex opposito dividuntur, sicut diversæ species unius generis, unum non potest esse forma alterius. Sed fides et charitas dividuntur ex opposito I. Corinth. xiii, sicut diversæ species virtutis. Ergo charitas non potest esse forma fidei.

2. Præterea, forma, et id cuius est forma, sunt in eodem, quia ex his fit unum simpliciter. Sed fides est in intellectu, charitas autem in voluntate. Ergo charitas non est forma fidei.

(1) De Trin. lib. i, cap. 6, in med.

(2) De anima, lib. iii, text. 49.

(3) Ita edit. Patav. Omnes aliæ, *formam*.

(4) Aut, ut ipse dicit S. Doctor, charitas est forma fidei, inquantum aliquam perfectionem

3. Præterea, forma est principium rei. Sed principium credendi ex parte voluntatis magis videtur esse obedientia quam charitas, secundum illud Rom. i, 5: *Ad obediendum fidei in omnibus gentibus*. Ergo obedientia magis est forma fidei quam charitas.

Sed *contra* est quod unumquodque operatur per suam formam. Fides autem per dilectionem operatur. Ergo dilectio charitatis est fidei forma.

CONCLUSIO. — Charitas est forma fidei, quatenus per illam actus fidei formatur ac perficitur.

Respondeo dicendum quod, sicut ex superioribus patet (1 2, quæst. i, art. 3, et quæst. xvii, art. 6), actus voluntarii speciem recipiunt a fine, qui est voluntatis objectum. Id autem a quo aliquid speciem sortitur, se habet ad modum formæ in rebus naturalibus. Et ideo cuiuslibet actus voluntarii forma quodammodo est finis ad quem ordinatur; tum quia ex ipso recipit speciem³; tum etiam quia modus actionis oportet quod respondeat proportionabiliter fini. Manifestum est autem ex prædictis (art. 1 hujus quæst.), quod actus fidei ordinatur ad objectum voluntatis, quod est bonum, sicut ad finem. Hoc autem bonum quod est finis fidei, scilicet bonum divinum, est proprium objectum charitatis. Et ideo charitas dicitur forma fidei, inquantum per charitatem actus fidei perficitur et formatur⁴.

Ad *primum* ergo dicendum, quod charitas dicitur esse forma fidei, inquantum informat actum ipsius. Nihil autem prohibet unum actum a diversis habitibus informari, et secundum hoc ad diversas species reduci ordine quodam, ut supra dictum est (1 2, quæst. xviii, art. 6 et 7, et quæst. lvi, art. 2), cum de actibus humanis in communi ageretur.

Ad *secundum* dicendum, quod obiectio illa procedit de forma intrinseca. Sic autem charitas non est forma fidei⁵, sed prout informat actum ejus, ut supra dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quod etiam ipsa obedientia, et similiter spes, et quæcumque alia virtus posset præcedere actum

fides a charitate consequitur (De verit. qu. xiv, art. 5 ad 1).

(5) Non est forma intrinseca et essentialis fidei, siquidem fides possit haberi sine charitate, sed est illius forma extrinseca et accidentalis, in eo sensu quod eam perficiat.

fidei, rationabiliter formatur a charitate, sicut infra patebit (quæst. xxiii, art. 8), et ideo ipsa charitas ponitur forma fidei.

ART. IV. — UTRUM FIDES INFORMIS POSSIT FIERI FORMATA VEL E CONVERSO ¹.

De his etiam Sent. iii, dist. 23, quæst. iii, art. 4, et iv, dist. 17, quæst. ii, art. 1, quæst. iii corp., et De ver. qu. xiv, art. 7, et ad Rom. i, lect. 6.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quod fides informis non fiat formata, nec e converso. Quia, ut dicitur I. Corinth. cap. xiii, 10, *cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est*. Sed fides informis imperfecta est respectu formatæ. Ergo, adveniente fide formata, fides informis excluditur, ut non sit unus habitus numero.

2. Præterea, illud quod est mortuum, non fit vivum. Sed fides informis est mortua, secundum illud Jac. ii, 20: *Fides sine operibus mortua est*. Ergo fides informis non potest fieri formata.

3. Præterea, gratia Dei adveniens non habet minorem effectum in homine fideli quam infideli. Sed adveniens homini infideli causat in eo habitum fidei. Ergo etiam adveniens fideli, qui habebat prius habitum fidei informis, causat in eo alium habitum fidei.

4. Præterea, sicut Boetius dicit, "accidentia alterari non possunt." Sed fides est quoddam accidens. Ergo non potest eadem fides quandoque esse formata, et quandoque informis.

Sed *contra* est quod Jacobi ii, super illud: *Fides sine operibus mortua est*, dicit Glossa interlin., "quibus reviviscit." Ergo fides quæ erat prius mortua et informis, fit formata et vivens.

CONCLUSIO. — Fides informis, et fides formata unus et idem habitus est, his diversis nominibus appellatus ab ipsa charitate quæ est illius forma.

Respondeo dicendum quod circa hoc fuerunt diversæ opiniones. Quidam enim dixerunt quod alius est habitus fidei formatæ et informis; sed adveniente fide formata, tollitur fides informis; et similiter homini post fidem formatam peccanti mortaliter, succedit alius habitus

(1) Fides formata est fides perfecta quæ per charitatem operatur; fides informis est fides imperfecta quæ, amissa charitate, in anima remanere potest.

(2) Ita codd. Tarrac., Alcan. et Camer.; sed Nicolai, et edit. Patav., *fidei perfectæ*. Al., *fidei ne-*

fidei informis a Deo infusus. Sed hoc non videtur esse conveniens, quod gratia adveniens homini aliquod Dei donum excludat; neque etiam quod aliquod Dei donum homini infundatur propter peccatum mortale. — Et ideo alii dixerunt quod sunt quidem diversi habitus fidei formatæ, et informis; sed tamen, adveniente fide formata, non tollitur habitus fidei informis, sed simul manet in eodem cum habitu fidei formatæ. Sed hoc etiam videtur esse inconveniens quod habitus fidei informis in habente fidem formatam remaneat otiosus. — Et ideo aliter dicendum quod idem est habitus fidei formatæ et informis. Cujus ratio est, quia habitus diversificatur secundum illud quod per se ad habitum pertinet. Cum autem fides sit perfectio intellectus, illud per se ad fidem pertinet quod pertinet ad intellectum. Quod autem pertinet ad voluntatem, non per se pertinet ad fidem, ita quod per hoc fidei habitus possit diversificari. Distinctio autem fidei formatæ et informis est secundum id quod pertinet ad voluntatem, id est, secundum charitatem; non autem secundum illud quod pertinet ad intellectum. Unde fides formata et informis non sunt diversi habitus.

Ad *primum* ergo dicendum, quod verbum Apostoli est intelligendum quando imperfectio est de ratione imperfecti; tunc enim oportet quod adveniente perfecto, imperfectum excludatur; sicut, adveniente aperta visione, excluditur fides, de cujus ratione est ut sit *non apparentium*. Sed quando imperfectio non est de ratione rei imperfectæ, tunc illud numero idem quod erat imperfectum, fit perfectum; sicut pueritia non est de ratione hominis, et ideo idem numero qui erat puer, fit vir. Informitas autem fidei non est de ratione fidei ², sed per accidens se habet ad ipsam ³, ut dictum est (in corp.). Unde ipsamet fides informis fit formata.

Ad *secundum* dicendum, quod illud quod facit vitam animalis, est de ratione, ipsius, quia est forma essentialis ejus, scilicet anima; et ideo mortuum fieri vivum non potest; sed aliud specie est.

que perfectæ, neque imperfectæ, item, *de ratione rei perfectæ*. Theologi notant *imperfectæ* esse positum a D. Thoma: quo fundamento? retinent tamen nostram lectionem.

(3) Id est, nullo modo ad essentiam ipsius quatenus vera fides est pertinet.

quod est mortuum, et quod est vivum. Sed id quod facit fidem esse formatam vel vivam, non est de essentia fidei. Et ideo non est simile.

Ad *tertium* dicendum, quod gratia facit fidem, non solum quando fides de novo incipit esse in homine, sed etiam quamdiu fides durat. Dictum est enim supra (part. I, quæst. civ, art. 1, et 1 2, quæst. cix, art. 9) quod Deus semper operatur justificationem hominis, sicut sol semper operatur illuminationem aeris. Unde gratia non minus facit adveniēti fidei quam adveniēti infideli: quia in utroque operatur fidem; in uno quidem confirmando et perficiendo; in alio de novo creando. Vel potest dici quod hoc est per accidens, scilicet propter dispositionem subjecti, quod gratia non causat fidem in eo qui habet; sicut e contrario secundum peccatum mortale non tollit gratiam ab eo qui eam amisit per peccatum mortale præcedens.

Ad *quartum* dicendum, quod per hoc quod fides formata fit informis, non mutatur ipsa fides, sed mutatur subjectum fidei, quod est anima; quod quandoque quidem habet fidem sine charitate, quandoque autem cum charitate.

ART. V. — UTRUM FIDES SIT VIRTUS 1.

De his etiam 1 2, quæst. lxxv, artic. 2, et Sent. iii, dist. 22, quæst. ii, art. 4, quæst. i, et quæst. iii, art. 1, qu. ii, et De ver. quæst. xiv, art. 3 et 6.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod fides non sit virtus. Virtus enim ordinatur ad bonum; nam "virtus est quæ bonum facit habentem, ut dicit Philosophus 2. Sed fides ordinatur ad verum. Ergo fides non est virtus.

2. Præterea, perfectior est virtus infusa quam acquisita. Sed fides propter sui imperfectionem non ponitur inter virtutes intellectuales acquisitas, ut patet per Philosophum 3. Ergo multo minus potest poni virtus infusa.

3. Præterea, fides formata et informis sunt ejusdem speciei, ut dictum est (art. præc.). Sed fides informis non est virtus, quia non habet connexionem cum aliis virtutibus. Ergo nec fides formata est virtus.

(1) Certum est fidem esse virtutem; quippe inter virtutes theologicas semper numeratur.

(2) Ethic. lib. ii, cap. 6.

(3) Ethic. lib. vi, cap. 3, circa princ. — Ubi sapientiam, scientiam, intellectum, et prudentiam atque artem duntaxat ponit.

4. Præterea, gratiæ gratis datæ et fructus distinguuntur a virtutibus. Sed fides enumeratur 4 inter gratias gratis datas I. Corinth. xii, et similiter inter fructus Galat. v. Ergo fides non est virtus.

Sed *contra* est quod homo per virtutes justificatur; nam "justitia est tota virtus, ut dicitur 5. Sed per fidem homo justificatur, secundum illud Rom. v, 1: *Justificati ergo ex fide pacem habeamus*, etc. Ergo fides est virtus.

CONCLUSIO. — Cum fides formata sit principium actus perfecti, virtus necessario est; non autem fides informis.

Respondeo dicendum quod; sicut ex prædictis patet (1 2, quæst. lv, art. 3 et 4), virtus humana est per quam actus humanus redditur bonus. Unde quicumque habitus est semper principium boni actus, potest dici virtus humana. Talis autem habitus est fides formata. Cum enim credere sit actus intellectus assentientis vero ex imperio voluntatis, ad hoc quod iste actus sit perfectus, duo requiruntur: quorum unum est ut infallibiliter intellectus tendat in suum obiectum, quod est verum; aliud autem est ut voluntas infallibiliter ordinetur ad ultimum finem, propter quem assentit vero. Et utrumque invenitur in actu fidei formatæ. Nam ex ratione ipsius fidei est quod intellectus semper feratur in verum; quia fidei non potest subesse falsum, ut supra habitum est (quæst. i, art. 3). Ex charitate autem, quæ format fidem, habet anima quod infallibiliter voluntas ordinetur in finem bonum. Et ideo fides formata est virtus. — Fides autem informis non est virtus; quia etsi habeat perfectionem debitam actus fidei informis ex parte intellectus 6, non tamen habet perfectionem debitam ex parte voluntatis; sicut etiam si temperantia esset in concupiscibili, et prudentia non esset in rationali, temperantia non esset virtus, ut supra dictum est (1 2, qu. lviii, art. 4, et quæst. lxxv, art. 1); quia ad actum temperantiæ requiritur et actus rationis, et actus concupiscibi-

(4) Nempe tertio loco inter novem gratias gratis datas et nono inter fructus duodecim.

(5) Ethic. lib. v, cap. 1.

(6) Ita ex codicibus editi omnes. Nicolai cum theologis sic ordinat: *Quia etsi actus fidei informis habeat perfectionem debitam ex parte intellectus*, etc.

lis¹; sicut ad actum fidei requiritur actus voluntatis, et actus intellectus.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ipsum verum est bonum intellectus, cum sit ejus perfectio; et ideo, in quantum per fidem intellectus determinatur ad verum, fides habet ordinem in bonum quoddam; sed ulterius, in quantum fides formatur per charitatem, habet etiam ordinem ad bonum, secundum quod est voluntatis obiectum.

Ad *secundum* dicendum, quod fides de qua Philosophus loquitur, innitur rationi humanæ non ex necessitate concludenti, cui potest subesse falsum; et ideo talis fides non est virtus. Sed fides de qua loquimur, innitur veritati divinæ, quæ est infallibilis, et ita non potest ei subesse falsum; et ideo talis fides potest esse virtus.

Ad *tertium* dicendum, quod fides formata et informis non differunt specie, sicut in diversis speciebus existentes; differunt autem sicut perfectum et imperfectum in eadem specie. Unde fides informis, cum sit imperfecta, non pertingit ad perfectam rationem virtutis: nam virtus est perfectio quædam, ut dicitur².

Ad *quartum* dicendum, quod quidam ponunt quod fides, quæ connumeratur inter gratias gratis datas, est fides informis. Sed hoc non convenienter dicitur; quia gratiæ gratis datæ, quæ ibi enumerantur, non sunt communes omnibus membris Ecclesiæ. Unde Apostolus dicit: *Divisiones gratiarum sunt*; et iterum: *Alii datur hoc, alii datur illud*. Fides autem informis est communis omnibus membris Ecclesiæ, quia informitas non est de substantia ejus, secundum quod est donum gratuitum. — Unde dicendum est quod sumitur ibi pro aliqua fidei excellentia; sicut pro constantia fidei, ut dicit Glossa³, vel pro sermone fidei. Fides autem ponitur fructus secundum quod habet aliquam delectationem in suo actu, ratione certitudinis: unde Galat. v, ubi enumerantur fructus, exponitur fides de invisibilibus certitudo⁴.

(1) Ita codd. Tarrac., Alcan., Parts. cum Nicolajo et edit. Patav. Al., *concupiscentiæ*.

(2) Phys. lib. vii, text. 17 et 18.

(3) Interl. ibid.

(4) Hinc fides, quatenus est virtus, aut gratia gratis data, aut Spiritus sancti fructus, tot res inter se differentes designat.

ART. VI. — UTRUM FIDES

SIT UNA VIRTUS⁵.

De his etiam Sent. iii, dist. 22, quæst. ii, artic. 6, quæst. ii, et iv, dist. 1, quæst. ii, art. 2, qu. v corp., et De ver. quæst. xiv, art. 12, et Rom. v, lect. 5 fin., et lect. 6, et II. Cor. iv, lect. 1 fin.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit una fides. Sicut enim fides est donum Dei, ut dicitur Ephes. v; ita etiam sapientia et scientia inter dona Dei computantur, ut patet Isa. xi. Sed sapientia et scientia differunt per hoc quod sapientia est de æternis, scientia vero de temporalibus, ut patet per Augustinum⁶. Cum ergo fides sit de æternis et de quibusdam temporalibus, videtur quod non sit una fides, sed distinguatur in partes.

2. Præterea, confessio est actus fidei, ut supra dictum est (quæst. iii, art. 1). Sed non est una et eadem confessio fidei apud omnes; nam quod nos confitemur factum, antiqui patres confitebantur futurum, ut patet Isa. vii, 14: *Ecce virgo concipiet*. Ergo non est una fides.

3. Præterea, fides est communis omnibus fidelibus Christi. Sed unum accedens non potest esse in diversis subjectis. Ergo non potest esse una fides omnium.

Sed *contra* est quod dicit Apostolus 7: *Unus Dominus, una fides*.

CONCLUSIO. — Cum objectum fidei sit prima veritas, fides necessario una virtus est, quæ nihilominus diversa est in diversis hominibus.

Respondet dicendum quod fides, si sumatur pro habitu, dupliciter potest considerari: uno modo ex parte objecti; et sic est una fides; objectum enim formale fidei est veritas prima, cui etiam inhærendo credimus quæcumque sub fide continentur. Alio modo ex parte subjecti; et sic fides diversificatur, secundum quod est diversorum. Manifestum est autem quod fides, sicut et quilibet alius habitus, ex formali ratione objecti habet speciem, sed ex subjecto individuatur. Et ideo si fides sumatur pro habitu quo credimus, sic fides est una specie, et differens numero in diversis. — Si vero sumatur pro eo quod creditur, sic etiam est una fides: quia idem est quod ab o-

(5) In hoc articulo demonstrat S. Doctor fidem esse unam specie virtutem.

(6) De Trinit. lib. xiii, cap. 19, a princ.

(7) Ephes. iv, 5.

mnibus creditur ¹; nam etsi sint diversa credibilia ², quæ communiter omnes credunt, tamen omnia reducuntur ad unum.

Ad *primum* ergo dicendum quod temporalia quæ in fide proponuntur, non pertinent ad objectum fidei, nisi in ordine ad aliquod æternum, quod est veritas prima, sicut supra dictum est (quæst. I, art. 1). Et ideo fides una est de temporalibus, et æternis. Secus autem est de sapientia et scientia, quæ considerant temporalia et æterna secundum proprias rationes utrorumque.

Ad *secundum* dicendum, quod illa differentia præteriti et futuri non contingit ex aliqua diversitate rei creditæ, sed ex diversa habitudine credentium ad unam rem creditam, ut etiam supra habitum est (12, quæst. III, art. 4, et quæst. VII, art. 1 ad 1).

Ad *tertium* dicendum, quod illa ratio procedit de diversitate fidei secundum numerum.

ART. VII. — UTRUM FIDES SIT PRIMA INTER VIRTUTES ³.

De his etiam 12, quæst. VI, art. 6, et Sent. III, dist. 13, quæst. II, art. 5, et De ver. quæst. XIV, art. 2 corp., et ad 1 et 2, et art. 3 ad 4.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod fides non sit prima inter virtutes. Dicitur enim Luc. XII, in Glossa ordin. Ambr., super illud: *Dico vobis amicis meis*, quod fortitudo est fidei fundamentum. Sed fundamentum est prius eo cuius est fundamentum. Ergo fides non est prima virtus.

2. Præterea, quædam Glossa ⁴ dicit super illum ⁵ psalmum: *Noli æmulari* ⁶, quod " spes introducit ad fidem. " Spes autem est virtus quædam, ut infra dicetur (quæst. XVII, art. 1). Ergo fides non est prima virtutum.

3. Præterea, supra dictum est (art. 2 hujus quæst.), quod intellectus credentis inclinatur ad assentiendum his quæ sunt fidei, ex obedientia ad Deum. Sed obe-

dientia est etiam quædam virtus. Non ergo fides est prima virtus.

4. Præterea, fides informis non est fundamentum, sed fides formata, sicut in Glossa ⁷ dicitur I. Cor. III. Formatur autem fides per charitatem, ut supra dictum est (art. 3 hujus quæst.). Ergo fides a charitate habet quod sit fundamentum; charitas ergo est magis ⁸ fundamentum quam fides; nam fundamentum est prima pars ædificii; et ita videtur quod sit prior fide.

5. Præterea, secundum ordinem actuum intelligitur ordo habituum. Sed in actu fidei actus voluntatis, quem perficit charitas, præcedit actum intellectus, quem perficit fides, sicut causa, quæ præcedit effectum. Ergo charitas præcedit fidem. Non ergo fides est prima virtutum.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit ⁹, quod *fides est substantia sperandarum rerum*. Sed substantia habet rationem primi. Ergo fides est prima inter virtutes.

CONCLUSIO. — Quamquam nonnullæ virtutes, ut fortitudo, et humilitas, per accidens ipsam fidem præcedere dicantur tanquam dispositiones ad illam, ipsa tamen fides prima virtutum omnium simpliciter est.

Respondeo dicendum quod aliquid potest esse prius altero dupliciter: uno modo per se; alio modo per accidens. Per se quidem inter omnes virtutes prima est fides. Cum enim in agibilibus finis sit principium, ut supra dictum est (12, quæst. XIII, art. 3, et quæst. XXXIV, art. 4 ad 1), necesse est virtutes theologicas, quarum objectum est ultimus finis, esse priores cæteris virtutibus. Ipse autem ultimus finis oportet quod prius sit in intellectu quam in voluntate; quia voluntas non fertur in aliquid, nisi prout est in intellectu apprehensum ¹⁰. Unde cum ultimus finis sit quidem in voluntate per spem et charitatem, in intellectu autem per fidem; necesse est quod fides sit prima inter

(1) Sive implicite, sive explicite.

(2) Partim quia credibilia multa sunt et varia, ideoque inter se diversa; partim quia unus explicite credit quæ alius non ita credit; partim quia diversa sunt enuntiabilia rerum futurarum et præteritarum, quarum illas credebant antiqui, nos istas.

(3) Certum est fidem esse primam inter omnes virtutes, ordine generationis. Unde concilium Tridentinum dixit (sess. VI, can. 7): *Fides est humana salutis initium, fundamentum et radix omnium justificationis*

(4) Interl. Cassiod.

(5) Ita ex codicibus editi veteres. Nicolai et edit. Patav.: *Super illud*: " Spera in Domino, " in *Psal.* xxxvi: " Noli æmulari, " quod spes, etc., ex margine in textum traducta adnotatione.

(6) In hæc verba: *Spera in Domino*, *Psal.* xxxvi.

(7) Interl. et ord. Aug. De fide et operibus, cap. 16, sup. illud: *Fundamentum enim aliud, etc.*

(8) Ita cum codd. Tarrac. et Alcan. edit. Patav. Al., *majus*. (9) Hebr. XI, 1.

(10) Hinc illud axioma: *Nihil volitum quin sit præcognitum*.

omnes virtutes; quia naturalis cognitio non potest attingere ad Deum, secundum quod est objectum beatitudinis, prout tendit in ipsum spes et charitas. — Sed per accidens potest aliqua virtus esse prior fide. Causa enim per accidens est per accidens prior. Removeere autem prohibens pertinet ad causam per accidens, ut patet per Philosophum ¹. Et secundum hoc aliquæ virtutes possunt dici per accidens priores fide, inquantum removeant impedimenta credendi; sicut fortitudo removeat inordinatum timorem impediens fidem; humilitas autem superbiam, per quam intellectus recusat se submittere veritati fidei; et idem potest dici de aliquibus aliis virtutibus, quamvis non sint veræ virtutes ², nisi præsupposita fide, ut patet per Augustinum ³.

Unde patet responsio ad *primum*.

Ad *secundum* dicendum, quod spes non potest universaliter introducere ad fidem. Non enim potest spes haberi de æterna beatitudine, nisi credatur possibilis; quia impossibile non cadit sub spe, ut ex supra dictis patet (1 2, qu. xl, art. 1). Sed spe aliquis introduci potest ad hoc quod perseveret in fide, vel quod fidei firmiter adhæreat; et secundum hoc dicitur spes introducere ad fidem.

Ad *tertium* dicendum, quod obedientia dupliciter dicitur: quandoque enim importat inclinationem voluntatis ad implendum divina mandata; et sic non est specialis virtus, sed generaliter includitur in omni virtute: quia omnes actus virtutum cadunt sub præceptis legis divinæ, ut supra dictum est (1 2, quæst. c, art. 2). Et hoc modo ad fidem requiritur obedientia. Alio modo potest accipi obedientia, secundum quod importat inclinationem quantum ad implendum mandata, secundum quod habent rationem debiti; et sic obedientia est specialis virtus, et pars iustitiæ; reddit enim superiori debitum, obediendo sibi ⁴; et hoc modo obedientia sequitur fidem, per quam manifestatur homini quod Deus sit superior, cui debeat obedire.

Ad *quartum* dicendum, quod ad ratio-

nem fundamenti non solum requiritur quod sit primum, sed etiam quod sit aliis partibus ædificii connexum. Non enim esset fundamentum, nisi ei aliæ partes ædificii cohærerent. Connexio autem spiritualis ædificii est per charitatem, secundum illud Coloss. iii, 14: *Super omnia charitatem habete, quæ est vinculum perfectionis*. Et ideo fides sine charitate fundamentum esse non potest; nec tamen oportet quod charitas sit prior fide.

Ad *quintum* dicendum, quod actus voluntatis præexigitur ad fidem, non tamen actus voluntatis charitate informatus; sed talis actus præsupponit fidem; quia non potest voluntas perfecto amore in Deum tendere, nisi intellectus rectam fidem habeat circa ipsum.

ART. VIII. — UTRUM FIDES SIT CERTIOR SCIENTIA ET ALIIS VIRTUTIBUS INTELLECTUALIBUS ⁵.

De his etiam Sent. iii, dist. 23, quæst. ii, art. 2, quæst. iii, et Cont. gent. iii, cap. 154, et De ver. quæst. x, art. 12 ad 15, et Joan. iv, lect. 5 fin.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod fides non sit certior scientia et aliis virtutibus intellectualibus. Dubitatio enim opponitur certitudini; unde videtur illud esse certius quod minus potest habere de dubitatione, sicut est albius quod est nigro impermixtius. Sed intellectus et scientia, et etiam sapientia non habent dubitationem circa ea quorum sunt; credens autem interdum potest pati motum dubitationis, et dubitare de his quæ sunt fidei. Ergo fides non est certior virtutibus intellectualibus.

2. Præterea, visio est certior auditu. Sed *fides est ex auditu*, ut dicitur Rom. x, vers. 17; in intellectu autem et scientia et sapientia includitur quædam intellectualis visio. Ergo certior est scientia vel intellectus quam fides.

3. Præterea, quanto aliquid est perfectius in his quæ ad intellectum pertinent, tanto est certius. Sed intellectus est perfectior fide, quia per fidem ad intellectum pervenitur, secundum illud Isai. vii, 9: *Nisi credideritis, non intelligetis*, secundum aliam litteram ⁶; et Augustinus dicit etiam de scientia ⁷, quod "per scientiam roboratur fides." Ergo

(1) Phys. lib. viii, text. 32.

(2) Id est, non habeant perfectionem virtutis, imo nec essentiam virtutis christianæ.

(3) Contra Julianum, lib. iv, cap. 3.

(4) Nicolai, *et*; sed Mss., et editi passim ut hic.

(5) Omnes scholastici docent fidem esse omnium virtutum intellectualium certissimam ex parte vel objecti, vel causæ, vel subjecti.

(6) 70 Interpr.

(7) De Trinit. lib. xiv, cap. 1, a med.

videtur quod certior sit scientia vel intellectus quam fides.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit ¹: *Cum accepissetis a nobis verbum auditus, scilicet per fidem, accepistis id, non ut verbum hominum, sed, sicut vere est, verbum Dei.* Sed nihil est certius verbo Dei. Ergo scientia non est certior fide, nec aliquid aliud.

CONCLUSIO. — Quanquam sapientia, scientia, et intellectus respectu nostri certiores sint ipsa fide, secundum se tamen, cum fides primæ innitatur veritati, ea est omnium virtutum intellectualium certissima.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (1 2, quæst. LVII, art. 4 ad 2), virtutum intellectualium duæ sunt circa contingentia, scilicet prudentia et ars; quibus præfertur fides in certitudine ratione suæ materiæ, quia est de æternis, quæ non contingit aliter se habere; tres autem reliquæ intellectuales virtutes, scilicet sapientia, scientia et intellectus, sunt de necessariis ut supra dictum est (1 2, quæst. LVII, art. 2 ad 3). Sed sciendum est quod sapientia et scientia et intellectus dupliciter dicuntur: uno modo secundum quod ponuntur virtutes intellectuales a Philosopho ²; alio modo secundum quod ponuntur dona Spiritus sancti. Primo modo dicendum est quod certitudo potest considerari dupliciter: uno modo ex causa certitudinis, et sic dicitur esse certius illud quod habet certio-rem causam; et hoc modo fides est certior tribus prædictis, quia fides innititur veritati divinæ, tria autem prædicta innituntur rationi humanæ. Alio modo potest considerari certitudo ex parte subjecti; et sic dicitur esse certius quod plenius consequitur intellectus hominis; et per hunc modum, quia ea quæ sunt fidei, sunt supra intellectum hominis, non autem ea quæ subsunt tribus prædictis; ideo ex hac parte fides est minus certa ³. Sed quia unumquodque judicatur simpliciter quidem secundum causam suam, secundum autem dispositionem, quæ ex parte subjecti est,

judicatur secundum quid; inde est quod fides est simpliciter certior; sed alia sunt certiora secundum quid, scilicet quoad nos. — Similiter autem si accipiantur tria prædicta secundum quod sunt dona præsentis vitæ, comparantur ⁴ ad fidem sicut ad principium, quod præsupponunt. Unde etiam secundum hoc fides est cis certior.

Ad *primum* ergo dicendum, quod illa dubitatio non est ex parte causæ fidei, sed quoad nos, inquantum non plene assequimur per intellectum ea quæ sunt fidei.

Ad *secundum* dicendum, quod cæteris paribus visio est certior auditu; sed si ille a quo auditur, multum excedit visum videntis, sic certior est auditus quam visus; sicut aliquis parvæ scientiæ magis certificatur de eo quod audit ab aliquo scientifico, quam de eo quod sibi secundum suam rationem videtur; et multo magis homo certior est de eo quod audit a Deo, qui falli non potest, quam de eo quod videt propria ratione, quæ falli potest.

Ad *tertium* dicendum, quod perfectio intellectus et scientiæ excedit cognitionem fidei quantum ad maiorem manifestationem, non tamen quantum ad certio-rem inhæSIONem: quia tota certitudo intellectus vel scientiæ, secundum quod sunt dona, procedit a certitudine fidei; sicut certitudo cognitionis conclusionum procedit ex certitudine principiorum. Secundum autem quod scientia et sapientia et intellectus sunt virtutes intellectuales, innituntur naturali lumini rationis, quod deficit a certitudine ⁵ et a verbo Dei, cui innititur fides.

QUÆSTIO V.

DE HABENTIBUS FIDEM, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de habentibus fidem; et circa hoc queruntur quatuor: 1. Utrum angelus aut homo in prima sui conditione habuerit fidem. — 2. Utrum dæmones habeant fidem. — 3. Utrum hæretici errantes in uno articulo fidei habeant fidem de aliis articulis. — 4. Utrum fidem habentium unus alio habeat maiorem fidem.

cundum quod certitudo quietationem intellectus in re cognita (scilicet evidenter) importat. Et inde est quod in his quæ sunt fidei potest motus dubitationis insurgere in credente.

(4) Al., *cooperatur*.

(5) Ita editi passim. Codd. Camer., Alcan. et alii, *deficit a certitudine a verbo Dei. An deficit certitudine (vel in certitudine) a verbo Dei?*

(1) 1. Thessalon. II, 13.

(2) Ethic. lib. VI, cap. 3, 6 et 7.

(3) Quod ita explicat ipse S. Doctor (De verit. quæst. X, art. 82 ad 6): Illa quæ sunt fidei, certissime cognoscuntur secundum quod certitudo importat firmitatem adhæSIONis; nulli enim credens firmitus adhæret quam his quæ per fidem tenet. Non autem cognoscuntur certissime se-

**ART. I. — UTRUM ANGELUS AUT HOMO
IN PRIMA SUI CONDITIONE
HABUERIT FIDEM ¹.**

De his etiam supra, quæst. II, art. 7 corp.,
et part. III, quæst. I, art. 3 ad 5.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod angelus aut homo in sua prima conditione fidem non habuerit. Dicit enim Hugo de Sancto Victore in suis Sententiis ², quod “ quia homo oculum contemplationis non habet apertum, Deum, et quæ in Deo sunt, videre non valet. „ Sed angelus in statu suæ primæ conditionis ante confirmationem vel lapsum habuit oculum contemplationis apertum; “ videbat enim res in Verbo, „ ut Augustinus dicit ³; et similiter primus homo in statu innocentiae videtur habuisse oculum contemplationis apertum; dicit enim Hugo de Sancto Victore in suis Sententiis ⁴, quod “ novit homo in primo statu Creatorem suum, non ea cognitione qua foris auditu solo percipitur, sed ea quæ intus per inspirationem ministratur: non ea qua Deus modo a credentibus absens fide quæritur, sed ea qua per præsentiam contemplationis manifestius cernebatur. „ Ergo homo vel angelus in statu primæ conditionis fidem non habuit.

2. Præterea, cognitio fidei est æigmatica et obscura, secundum illud I. Cor. XIII, vers. 12: *Nunc videmus per speculum in ænigmate*. Sed in statu primæ conditionis non fuit aliqua obscuritas neque in homine neque in angelo, quia tenebrositas est pœna peccati. Ergo fides in statu primæ conditionis esse non potuit neque in homine, neque in angelo.

3. Præterea, Apostolus dicit ⁵, quod *fides est ex auditu, auditus autem per verbum Dei*. Sed hoc locum non habuit in primo statu angelicæ conditionis aut humanæ; non enim erat ibi auditus ab alio. Ergo fides in statu illo non erat neque in homine, neque in angelo.

Sed contra est quod Apostolus dicit ⁶: *Accedentem ad Deum oportet credere quia est, et quod inquirentibus se remunerator sit*. Sed angelus et homo in sui prima conditione erant in statu accedendi ad Deum. Ergo fide indigebant.

(1) Certum est omnino, ait Sylvius, quod et angeli boni ante confirmationem, et mali ante lapsum, et primi parentes ante peccatum fidem habuerint.

(2) Scilicet De Sacram. lib. I, part. X, cap. 2, ante med.

CONCLUSIO. — Cum angelus ante confirmationem, et homo ante peccatum eam beatitudinem non habuerit, qua Deus per essentiam videtur; necessarium fuit, quum in Dei gratia essent, illos fidem habuisse.

Respondeo dicendum quod quidam dicunt, quod in angelis ante confirmationem et lapsum, et in homine ante peccatum, non fuit fides, propter manifestam contemplationem, quæ tunc erat de rebus divinis. Sed cum fides sit *argumentum non apparentium*, secundum Apostolum ⁷, “ et per fidem credantur ea quæ non videntur, „ ut Augustinus dicit ⁸, illa sola manifestatio excludit fidei rationem, per quam redditur apprensus vel visum id de quo principaliter est fides. Principale autem objectum fidei est veritas prima, cujus visio beatos facit, et fidei succedit. Cum ergo angelus ante confirmationem, et homo ante peccatum non habuerit illam beatitudinem qua Deus per essentiam videtur, manifestum est quod non habuit sic manifestam cognitionem, quod excluderetur ratio fidei. Unde, quod non habuerit fidem, hoc esse non potuit nisi quia penitus ei erat ignotum id de quo est fides. Et si homo et angelus fuerunt creati in puris naturalibus, ut quidam dicunt; forte posset teneri quod fides non fuerit in angelo ante confirmationem, nec in homine ante peccatum. Cognitio enim fidei est supra naturalem cognitionem de Deo non solum hominis, sed etiam angeli. Sed quia jam diximus (part. I, quæst. LXII, art. 3, et quæst. xcv, art. 1) quod homo et angelus creati sunt cum dono gratiæ, ideo necesse est dicere quod per gratiam acceptam et nondum consummatam fuerit in eis inchoatio quædam speratæ beatitudinis; quæ quidem inchoatur in voluntate per spem et charitatem, sed in intellectu per fidem, ut supra dictum est (quæst. IV, art. 7). Et ideo necesse est dicere quod angelus ante confirmationem habuit fidem, et similiter homo ante peccatum. — Sed tamen considerandum est quod in objecto fidei est aliquid quasi formale, scilicet veritas pri-

(3) Sup. Gen. ad litt. lib. II, cap. 8.

(4) Loc. cit. part. VI, cap. 14.

(5) Rom. X, 17.

(6) Hebr. XI, 6.

(7) Hebr. XI.

(8) Tract. 40 in Joan., a med., et Quæst. Evang. lib. II, quæst. 39, in princ.

ma super omnem naturalem cognitionem creaturæ existens, et aliquid materiale, sicut id cui assentimus, inhærendo primæ veritati. Quantum ergo ad primum horum, communiter fides est in omnibus habentibus cognitionem de Deo, futura beatitudine nondum adeptæ, inhærendo primæ veritati; sed quantum ad ea quæ materialiter credenda proponuntur, quædam sunt credita ab uno quæ sunt manifeste scita ab alio, etiam in statu præsentis, ut supra dictum est (quæst. I, art. 5, et quæst. II, art. 4 ad 2). Et secundum hoc etiam potest dici quod angelus ante confirmationem, et homo ante peccatum, quædam de divinis mysteriis manifesta cognitione cognoverunt, quæ nunc non possumus cognoscere nisi credendo ¹.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis dicta Hugonis de Sancto Victore magistralia sint, et robur auctoritatis habeant; tamen potest dici quod contemplatio quæ tollit necessitatem fidei ², est contemplatio patriæ, quæ supernaturalis veritas per essentiam videtur. Hanc autem contemplationem non habuit angelus ante confirmationem, nec homo ante peccatum; sed eorum contemplatio erat altior quam nostra, per quam magis de propinquo accedentes ad Deum, plura manifeste cognoscere poterant de divinis effectibus et mysteriis, quam nos possumus. Unde non inerat eis fides, quæ ita quæreretur Deus absens, sicut a nobis quæritur; erat enim eis magis præsens per lumen sapientiæ, quam sit nobis; licet nec eis esset ita præsens, sicut est beatis per lumen gloriæ ³.

Ad secundum dicendum, quod in statu primæ conditionis hominis vel angeli non erat obscuritas culpæ vel pænæ; inerat tamen intellectui hominis et angeli quædam obscuritas naturalis, secundum quod omnis creatura tenebra est comparata immensitati divini luminis; et talis obscuritas sufficit ad fidei rationem.

Ad tertium dicendum, quod in statu primæ conditionis non erat auditus ab homine exterius loquente, sed a Deo interius inspirante; sicut et prophetæ au-

(1) Quod omnino videtur intelligendum de illis quæ per accidens ad fidem pertinent, per se autem scientificè cognosci possunt.

(2) Ita Mss. et editi plurimi. Edit. Patav. *rationem fidei*. (3) Alioquin peccare non potuissent.

(4) In damnatis non potest esse fides infusa

diebant, secundum illud Psalmi LXXXIV, vers. 9: *Audiam quid loquatur in me Dominus Deus.*

ART. II. — UTRUM IN DÆMONIBUS SIT FIDES ⁴.

De his etiam Sent. III, dist. 23, qu. III, art. 3, qu. I, et De ver. quæst. XIV, art. 9 ad 4.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in dæmonibus non sit fides. Dicit enim Augustinus ⁵, quod " fides consistit in credentium voluntate. " Hæc autem voluntas bona est, qua quis vult credere Deo. Cum ergo in dæmonibus non sit aliqua voluntas deliberata bona, ut dictum est (part. I, qu. LXIV, art. 2 ad 5), videtur quod in dæmonibus non sit fides.

2. Præterea, fides est quoddam donum divinæ gratiæ, secundum illud Ephes. II, vers. 8: *Gratia estis salvati per fidem; donum enim Dei est.* Sed dæmones dona gratuita amiserunt per peccatum, ut dicitur in Glossa ⁶ super illud Oseæ III: *Ipsi respiciunt ad deos alienos, et diligunt vinacia uvarum.* Ergo fides in dæmonibus post peccatum non remansit.

3. Præterea, infidelitas videtur esse gravius peccatum inter peccata, ut patet per Augustinum ⁷, super illud Jo. XV: *Si non venissem, et locutus eis non fuisset, peccatum non haberent; nunc autem excusationem non habent de peccato suo.* Sed in quibusdam hominibus est peccatum infidelitatis. Si ergo fides esset in dæmonibus, aliquorum hominum peccatum esset gravius peccato dæmonum; quod videtur esse inconveniens. Non ergo fides est in dæmonibus.

Sed contra est quod dicitur Jac. II, 19: *Dæmones credunt et contremiscunt.*

CONCLUSIO. — Quamquam in dæmonibus ea fides non sit qua ex imperio voluntatis in bonum tendentis intellectus ad assentiendum movetur; est tamen in illis coacta quædam fides, qua ex naturali sua perspicacitate et signorum evidentia, doctrinam Ecclesiæ a Deo profectam esse credere coguntur.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (qu. I, art. 2, et qu. II, art. 1), intellectus credentis assentit rei creditæ, non quia ipsam videat vel se-

quæ est donum Dei supernaturale, sed in illis fides naturalis, sive per signorum evidentiam coacta, sive ex præviis actibus acquisita, reperriri potest.

(5) Lib. De prædest. sanct. cap. 5, in fin.

(6) Ordin. Hieron. (7) Tract. 89, in Jo. a princ.

cundum se, vel per resolutionem ad prima principia per se visa, sed propter imperium voluntatis moventis intellectum¹. Quod autem voluntas moveat intellectum ad assentiendum, potest contingere ex duobus: uno modo ex ordine voluntatis ad bonum; et sic credere est actus laudabilis; alio modo quia intellectus convincitur ad hoc quod iudicet esse credendum his quæ dicuntur, licet non vincatur per evidentiam rei; sicut si aliquis propheta prænuntiaret in sermone Domini aliquid futurum, et adhiberet signum, mortuum suscitando, ex hoc signo convinceretur intellectus videntis, ut cognosceret manifeste hoc dici a Deo, qui non mentitur, licet illud futurum quod prædicatur, in se evidens non esset. Unde per hoc ratio fidei non tolleretur. Dicendum est ergo quod in fidelibus Christi laudatur fides secundum primum modum; et secundum hoc non est in dæmonibus, sed solum secundo modo; vident enim multa manifesta indicia, ex quibus percipiunt doctrinam Ecclesiæ a Deo esse; quamvis ipsi res ipsas quas Ecclesia docet, non videant; puta Deum esse trinum et unum, vel aliquid hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod dæmonum fides est quodammodo coacta ex signorum evidentia, et ideo non pertinet ad laudem voluntatis ipsorum quod credunt.

Ad secundum dicendum, quod fides quæ est donum gratiæ, inclinatur hominem ad credendum secundum aliquem affectum boni, etiamsi sit informis; unde fides quæ est in dæmonibus, non est donum gratiæ, sed magis coguntur ad credendum ex perspicacitate naturalis intellectus.

Ad tertium dicendum, quod hoc ipsum dæmonibus displicet quod signa fidei sunt tam evidentia, ut per ea credere compellantur; et ideo in nullo malitia eorum minuitur per hoc quod credunt.

ART. III. — UTRUM QUI DISCREDIT UNUM ARTICULUM FIDEI, POSSIT HABERE FIDEM INFORMEM DE ALIIS ARTICULIS².

De his etiam Sent. III, dist. 23, quæst. III, art. 3, quæst. II, et De ver. qu. XIV, artic. 10 ad 10, et quod. VI, quæst. IV, art. 1.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod hæreticus qui discredet unum ar-

ticulum fidei, possit habere fidem informem de aliis articulis. Non enim intellectus naturalis hæretici est potentior quam intellectus catholici. Sed intellectus catholici indiget adjuvari ad credendum quemcumque articulum fidei dono fidei. Ergo videtur quod nec hæretici aliquos articulos fidei credere possint sine dono fidei informis.

2. Præterea, sicut sub fide continentur multi articuli fidei, ita sub una scientia, puta geometria, continentur multæ conclusiones. Sed homo aliquis potest habere scientiam geometriæ circa quasdam geometricas conclusiones, aliis ignoratis. Ergo homo aliquis potest habere fidem de aliquibus articulis fidei, alios non credendo.

3. Præterea, sicut homo obedit Deo ad credendum articulos fidei, ita etiam ad servanda mandata legis. Sed homo potest esse obediens circa quædam mandata, et non circa alia. Ergo potest habere fidem circa quosdam articulos, et non circa alios.

Sed *contra*, sicut peccatum mortale contrariatur charitati, ita discredere unum articulum contrariatur fidei. Sed charitas non remanet in homine post unum peccatum mortale. Ergo neque fides, postquam discredet unum articulum fidei.

CONCLUSIO. — Impossibile est etiam fidem informem in eo manere, qui unum articulum fidei non credit, licet reliquos omnes veros esse confiteatur.

Respondeo dicendum quod in hæretico discredente unum articulum fidei non manet fides neque formata, neque informis. Cujus ratio est, quia species cujuslibet habitus dependet ex formali ratione objecti, qua sublata, species habitus remanere non potest. Formale autem objectum fidei est veritas prima, secundum quod manifestatur in Scripturis sacris et in doctrina Ecclesiæ, quæ procedit ex veritate prima. Unde quicumque non inhæret sicut infallibili et divinæ regulæ, doctrinæ Ecclesiæ, quæ procedit ex veritate prima in Scripturis sacris manifestata, ille non habet

moventis intellectum. Al.: Sed quia convincitur per auctoritatem divinam assentire his quæ non videt, et propter imperium voluntatis moventis intellectum et obedientis Deo. Nicolai omittit et obedientis Deo.

(2) Negative respondet S. Doctor et illius sententia communis est contra paucos. ait Billuart.

(1) Ita ex cod. Tarrac. optime Garcia; quam lectionem confirmat cod. Alcan., sed omittit

habitus fidei; sed ea quæ sunt fidei, alio modo tenet quam per fidem; sicut si aliquis tenet mente aliquam conclusionem, non cognoscens medium illius demonstrationis, manifestum est quod non habet ejus scientiam, sed opinionem solum. Manifestum est autem quod ille qui inhæret doctrinæ Ecclesiæ, tanquam infallibili regulæ, omnibus assentit quæ Ecclesia docet: alioquin, si de his quæ Ecclesia docet, quæ vult tenet, et quæ non vult non tenet, non jam inhæret Ecclesiæ doctrinæ, sicut infallibili regulæ, sed propriæ voluntati¹. Et sic manifestum est quod hæreticus qui pertinaciter discredet unum articulum fidei, non est paratus sequi in omnibus doctrinam Ecclesiæ; si enim non pertinaciter, jam non est hæreticus, sed solum errans. Unde manifestum est quod talis hæreticus circa unum articulum, fidem non habet de aliis articulis, sed opinionem quamdam secundum propriam voluntatem.

Ad *primum* ergo dicendum, quod alios articulos fidei de quibus hæreticus non errat, non tenet eodem modo sicut tenet eos fidelis, scilicet simpliciter inhærendo primæ veritati; ad quod indiget homo adjuvari per habitum fidei; sed tenet ea quæ sunt fidei, propria voluntate, et judicio.

Ad *secundum* dicendum, quod in diversis conclusionibus unius scientiæ sunt diversa media, per quæ probantur, quorum unum potest cognosci sine alio; et ideo homo potest scire quasdam conclusiones unius scientiæ, ignoratis aliis. Sed omnibus articulis fidei inhæret fides propter unum medium, scilicet propter veritatem primam propositam nobis in Scripturis secundum doctrinam Ecclesiæ intelligentis sane. Et ideo qui ab hoc medio decedit, totaliter fide caret.

Ad *tertium* dicendum, quod diversa præcepta legis possunt referri vel ad diversa motiva proxima, et sic unum sine alio servari potest; vel ad unum motivum primum, quod est perfecte obedire Deo, a quo decedit quicumque unum præceptum transgreditur, secundum illud Jacobi II, 10: *Qui offendit in uno, factus est omnium reus*.

(1) Unde S. Augustinus dicit (Cont. Faustum, lib. XVII, cap. 7): *Qui in Evangelio quod vultis creditis, quod vultis non creditis, vobis potius quam Evangelio creditis*.

ART. IV. — UTRUM FIDES

POSSIT ESSE MAJOR IN UNO QUAM IN ALIO².

De his etiam Sent. III, dist. 25, qu. II, art. 2, qu. I.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod fides non possit esse major in uno quam in alio. Quantitas enim habitus attenditur secundum objecta. Sed quicumque habet fidem, credit omnia quæ sunt fidei; quia qui deficit ab uno, totaliter amittit fidem, ut supra dictum est (art. præc.). Ergo videtur quod fides non possit esse major in uno quam in alio.

2. Præterea, ea quæ sunt in summo, non recipiunt magis neque minus. Sed ratio fidei est in summo; requiritur enim ad fidem quod homo inhæreat primæ veritati super omnia. Ergo fides non recipit magis et minus.

3. Præterea, ita se habet fides in cognitione gratuita, sicut intellectus principiorum in cognitione naturali, eo quod articuli fidei sunt prima principia gratuitæ cognitionis, ut ex dictis patet (quæst. I, art. 7). Sed intellectus principiorum æqualiter invenitur in omnibus hominibus. Ergo et fides æqualiter invenitur in omnibus fidelibus.

Sed *contra*, ubicumque invenitur parvum et magnum, ibi invenitur majus et minus. Sed in fide invenitur magnum et parvum; dicit enim Dominus Petro³: *Modicæ fidei, quare dubitasti?* Et mulieri dixit⁴: *Mulier, magna est fides tua*. Ergo fides potest esse major in uno quam in alio.

CONCLUSIO. — Potest in uno major quam in alio fides esse, non tantum propter majorem certitudinem, et firmitatem, ac devotionis fervorem, sed etiam secundum quod plura quis explicite credit, quam alius.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (I 2, quæst. LII, art. 1 et 2, et quæst. CXII, art. 4), quantitas habitus ex duobus attendi potest: uno modo ex objecto, alio modo secundum participationem subjecti. Objectum autem fidei potest dupliciter considerari: uno modo secundum formalem rationem; alio modo secundum ea quæ materialiter credenda proponuntur. For-

(2) Respondet affirmative S. Doctor. Unde Ecclesia in collecta Dom. XIII post Pentecosten orat: *Da nobis fidei, spei, charitatis augmentum*.

(3) Matth. XIV, 31. (4) Matth. XV, 28.

male autem objectum fidei est unum et simplex, scilicet veritas prima, ut supra dictum est (quæst. i, art. 1). Unde ex hac parte fides non diversificatur in creditibus, sed est una specie in omnibus, ut supra dictum est (quæst. iv, art. 6). Sed ea quæ materialiter credenda proponuntur, sunt plura, et possunt accipi vel magis vel minus explicite; et secundum hoc potest unus homo plura explicite credere quam alius; et sic in uno potest esse major fides secundum majorem fidei explicationem. Si vero consideretur fides secundum participationem subjecti, hoc contingit dupliciter: nam actus fidei procedit et ex intellectu et ex voluntate, ut supra dictum est (q. ii, art. 1 et 2, et q. iv, art. 2). Potest ergo fides in aliquo dici major uno modo ex parte intellectus, propter majorem certitudinem et firmitatem; alio modo ex parte voluntatis, propter majorem promptitudinem, seu devotionem, vel confidentiam.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ille qui pertinaciter discretit aliquid eorum quæ sub fide continentur, non habet habitum fidei, quem tamen habet ille qui non explicite credit omnia, sed paratus est omnia credere. Et secundum hoc ex parte objecti unus habet majorem fidem quam alius, inquantum plura explicite credit, ut dictum est (in corp.).

Ad *secundum* dicendum, quod de ratione fidei est ut veritas prima omnibus præferatur; sed tamen eorum qui eam omnibus præferunt, quidam certius et devotius se ei subiciunt quam alii; et secundum hoc fides est major in uno quam in alio.

Ad *tertium* dicendum, quod intellectus principiorum consequitur ipsam naturam humanam, quæ æqualiter in omnibus invenitur; sed fides consequitur donum gratiæ, quod non est æqualiter in omnibus, ut supra dictum est (1 2, quæst. cxvii, art. 4). Unde non est eadem ratio. Et tamen secundum majorem capacitatem intellectus, unus magis vel minus cognoscit veritatem principiorum quam alius.

(1) In hoc errarunt pelagiani et semipelagiani qui docebant saltem initium fidei non a Deo, sed a nobis esse, quod ita damnavit concilium Tridentinum (sess. v, can. 3): *Si quis dixerit sine præveniente Spiritus sancti inspiratione atque ejus*

QUÆSTIO VI.

DE CAUSA FIDEI, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de causa fidei; et circa hoc quærentur duo: 1. Utrum fides sit homini infusa a Deo. — 2. Utrum fides informis sit donum Dei.

ART. I. — UTRUM FIDES

SIT HOMINI A DEO INFUSA ¹.

De his etiam Cont. gent. lib. iii, cap. 154, princ., et De ver. quæst. lviij, art. 3 corp., et Opusc. i, cap. 31, et Eph. ii, lect. 3.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod fides non sit homini infusa a Deo. Dicit enim Augustinus ², quod “ per scientiam gignitur in nobis fides, nutritur, defenditur et roboratur. „ Sed ea quæ per scientiam in nobis gignuntur, magis videntur acquisita esse quam infusa. Ergo fides non videtur in nobis esse ex infusione divina.

2. Præterea, illud ad quod homo pertingit audiendo et videndo, videtur esse ab homine acquisitum. Sed homo pertingit ad credendum, et videndo miracula, et audiendo fidei doctrinam; dicitur enim Joan. iv, 53: *Cognovit pater quia illa hora erat in qua dixit ei Jesus: Filius tuus vivit; et credidit ipse, et domus ejus tota.* Et Rom. x, 17 dicitur quod *fides est ex auditu.* Ergo fides habetur ab homine tanquam acquisita.

3. Præterea, illud quod consistit in hominis voluntate, ab homine potest acquiri. Sed “ fides consistit in credentium voluntate, „ ut Augustinus dicit ³. Ergo fides potest esse ab homine acquisita.

Sed *contra* est quod dicitur Ephes. ii, 8: *Gratia estis salvati per fidem; et hoc non ex vobis... ne quis gloriatur...; donum enim Dei est.*

CONCLUSIO. — Cum ea quæ fidei sunt, supra hominis naturam sint, et illis assentiendo supra suam elevetur naturam; fidei assensum necesse est esse a Deo interiori movente per gratiam, et non ex nobis.

Respondeo dicendum quod ad fidem duo requiruntur. Quorum unum est ut homini credibilia proponantur; quod

adjutorio hominem credere, sperare, diligere aut peritellere posse. sicut oportet, ut ei justificationis gratia conferatur; anathema sit.

(2) De Trin. lib. xiv, cap. 1, a med.

(3) Lib. De prædest. sanctorum, c. 5, circa fin.

requiritur ad hoc quod homo aliquid explicitè credat. Aliud autem quod ad fidem requiritur, est assensus credentis ad ea quæ proponuntur. Quantum ergo ad primum horum, necesse est quod fides sit a Deo. Ea enim quæ sunt fidei, excedunt rationem humanam; unde non cadunt in cognitionem hominis, nisi Deo revelante. Sed quibusdam quidem revelantur immediate a Deo; sicut sunt revelata apostolis et prophetis; quibusdam autem proponuntur a Deo mittente fidei prædicatores, secundum illud Rom. x, 15: *Quomodo prædicabunt, nisi mittantur?* — Quantum vero ad secundum, scilicet ad assensum hominis in ea quæ sunt fidei, potest considerari duplex causa: una quidem exterius inducens, sicut miraculum visum, vel persuasio hominis inducentis ad fidem; quorum neutrum est sufficiens causa: videntium enim unum et idem miraculum, et audientium eandem prædicationem quidam credunt, et quidam non credunt. Et ideo oportet ponere aliam causam interiorem, quæ movet hominem interius ad assentiendum his quæ sunt fidei. Hanc autem causam Pelagiani¹ ponebant solum liberum arbitrium hominis; et propter hoc dicebant quod initium fidei est ex nobis; inquantum scilicet ex nobis est quod parati sumus ad assentiendum his quæ sunt fidei; sed consummatio fidei est a Deo, per quem² nobis proponuntur ea quæ credere debemus. Sed hoc est falsum: quia cum homo assentiendo his quæ sunt fidei, elevetur supra naturam suam; oportet quod hoc insit ei ex supernaturali principio interius movente, quod est Deus. Et ideo fides quantum ad assensum, qui est principalis actus fidei, est a Deo interius movente per gratiam.

Ad primum ergo dicendum, quod per scientiam gignitur fides, et nutritur per modum exterioris persuasionis, quæ fit ab aliqua scientia; sed principalis et propria causa fidei est id quod interius movet ad assentiendum.

Ad secundum dicendum, quod etiam

(1) Vel semipelagiani expressius, quia pelagiani æque ad ipsa bona opera sufficere liberum arbitrium putabant; semipelagiani vero ad solam fidem vel ad initium fidei.

(2) Ita cum codicibus edit. Patav. Al., per quam.

(3) Doctrinam D. Thomæ in hoc articulo expositam his verbis confirmat concilium Tridenti-

ratio illa procedit de causa proponente exterius ea quæ sunt fidei, vel persuadente ad credendum vel verbo, vel facto.

Ad tertium dicendum, quod credere quidem in voluntate credentium consistit; sed oportet quod voluntas hominis præparetur a Deo per gratiam, ad hoc quod elevetur in ea quæ sunt supra naturam, ut supra dictum est (in corp. et quæst. II, art. 3).

ART. II. — UTRUM FIDES INFORMIS SIT DONUM DEI³.

De his etiam Sent. III, dist. 32, qu. III, art. 2, et De ver. qu. XIV, art. 7 corp., et Rom. VIII, lect. 3.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod fides informis non sit donum Dei. Dicitur enim Deuter. XXXII, 4, quod *Dei perfecta sunt opera*. Fides autem informis est quoddam imperfectum. Ergo fides informis non est opus Dei.

2. Præterea, sicut actus dicitur deformis propter hoc quod caret debita forma; ita etiam fides dicitur informis propter hoc quod caret debita forma. Sed actus deformis peccati non est a Deo, ut supra dictum est (1 2, qu. LXXIX, art. 2 ad 2). Ergo neque etiam fides informis est a Deo.

3. Præterea, quemcumque Deus sanat, totaliter sanat; dicitur enim Joan. VII, vers. 23: *Si circumcisionem accipit homo in sabbato, ut non solvatur lex Moysi; mihi indignamini, quia totum hominem sanum feci in sabbato?* Sed per fidem homo sanatur ab infidelitate. Quicumque ergo donum fidei a Deo accipit, simul sanatur ab omnibus peccatis. Sed hoc non fit nisi per fidem formatam. Ergo sola fides formata est donum Dei. Non ergo fides informis est a Deo.

Sed contra est quod quædam Glossa⁴ dicit⁵ quod *fides quæ est sine charitate, est donum Dei*. Hæc autem est informis. Ergo fides informis est donum Dei.

CONCLUSIO. — Cum infirmitas fidei ad rationem ipsius fidei non pertineat, ideo illud est causa fidei informis, quod est causa fidei simpliciter dictæ, hoc autem est Deus: ac proinde fides informis donum Dei est, quemadmodum fides formata.

num (sess. VI, can. 28): *Si quis dixerit, amissa per peccatum gratia, simul et fidem semper amitti, aut fidem quæ remanet, non esse veram fidem, licet non sit viva; aut eum qui fidem sine charitate habet non esse christianum; anathema sit.*

(4) August. in fragm. serm. De quinque panib.

(5) I. Cor. XIII.

Respondeo dicendum quod infirmitas privatio quædam est. Est autem considerandum quod privatio quandoque quidem pertinet ad rationem speciei, quandoque autem non, sed supervenit rei jam habenti propriam speciem; sicut privatio debitæ commensurationis humorum est de ratione speciei ipsius ægritudinis; tenebrositas autem non est de ratione ipsius diaphani, sed ei supervenit. Quia ergo cum assignatur causa alicujus rei, intelligitur assignari causa ejus, secundum quod in propria specie existit; ideo quod non est causa privationis, non potest dici esse causa illius rei ad quam pertinet privatio, sicut existens de ratione speciei illius; non enim potest dici causa ægritudinis quod non est causa distemperantiæ humorum; potest tamen dici aliquid esse causa diaphani, quamvis non sit causa obscuritatis, quæ non est de ratione speciei diaphani. Infirmitas autem fidei non pertinet ad rationem speciei ipsius fidei, cum fides dicatur informis propter defectum cujusdam exterioris formæ¹, sicut dictum est (qu. iv, art. 4). Et ideo illud est causa fidei informis, quod est causa fidei simpliciter dictæ. Hoc autem est Deus, ut dictum est (art. præc.). Unde relinquitur quod fides informis sit donum Dei.

Ad primum ergo dicendum, quod fides informis, etsi non sit perfecta simpliciter perfectione virtutis, est tamen perfecta quadam perfectione quæ sufficit ad fidei rationem.

Ad secundum dicendum, quod deformitas actus est de ratione speciei ipsius actus, secundum quod est actus moralis, ut supra dictum est (part. I, qu. XLVIII, art. 1 ad 2, et 1 2, qu. LXXI, art. 6); dicitur enim actus deformis per privationem formæ intrinsecæ, quæ est debita commensuratio circumstantiarum actus. Et ideo non potest dici causa actus deformis Deus, qui non est causa deformitatis, licet sit causa actus, inquantum est actus. — Vel dicendum quod deformitas non solum importat privationem debitæ formæ, sed etiam contrariam dispositionem: unde deformitas se habet ad actum, sicut falsitas ad fidem. Et

ideo, sicut actus deformis non est a Deo, ita nec aliqua fides falsa; et sicut fides informis est a Deo, ita etiam actus qui sunt boni ex genere², quamvis non sint charitate formati, sicut plerumque in peccatoribus contingit, sunt a Deo.

Ad tertium dicendum, quod ille qui accipit a Deo fidem absque charitate, non simpliciter sanatur ab infidelitate, quia non removetur culpa præcedentis infidelitatis; sed sanatur secundum quid, ut scilicet cesset a tali peccato. Hoc autem frequenter contingit quod aliquis desistat ab uno actu peccati, etiam Deo hoc faciente, qui tamen ab actu alterius peccati non desistit, propria iniquitate suggerente. Et per hunc etiam modum datur aliquando homini a Deo quod credat; non tamen datur ei charitatis donum; sicut etiam aliquibus absque charitate datur donum prophetiæ, vel aliquid simile.

QUESTIO VII.

DE EFFECTIBUS FIDEI, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de effectibus fidei; et circa hoc queruntur duo: 1. Utrum timor sit effectus fidei. — 2. Utrum purificatio cordis sit effectus fidei.

ART. I. — UTRUM TIMOR SIT EFFECTUS FIDEI³.

Ad primum sic proceditur 1. Videtur quod timor non sit effectus fidei. Effectus enim non præcedit causam. Sed timor præcedit fidem; dicitur enim Eccli. 11, 8: *Qui timetis Deum, credite illi*. Ergo timor non est effectus fidei.

2. Præterea, idem non est causa contrariorum. Sed timor et spes sunt contraria, ut supra dictum est (1 2, qu. XXIII, art. 2). Fides autem generat spem, ut dicitur in Glossa⁴. Ergo non est causa timoris.

3. Præterea, contrarium non est causa contrarii. Sed objectum fidei est quoddam bonum, quod est veritas prima; objectum autem timoris est malum, ut supra dictum est (1 2, qu. XLII, art. 1). Actus autem habent speciem ex objecto, secundum supra dicta (1 2, qu. XVIII, art. 2). Ergo fides non est causa timoris.

(1) Scilicet charitatis quæ necessaria est ut fides perfectionem suam absolutam attingat.

(2) Ut, verbi gratia, actus moraliter boni, quos homo in peccato potest producere.

(3) Probat S. Doctor timorem esse effectum fidei, servilem quidem fidei informis, filialem vero fidei formatæ.

(4) Interl. super illud: *Abraham genuit Isaac*, Matth. 1.

Sed *contra* est quod dicitur Jac. 11, 19: *Dæmones credunt et contremiscunt.*

CONCLUSIO. — Cum per fidem informem apprehendamus Deum justum scelerum ultorem, et per fidem charitate formatam apprehendamus ipsum esse quoddam summum et altissimum bonum, a quo separari pessimum est; necessario ex illa nascitur in nobis servilis timor, ex hac vero filialis.

Respondeo dicendum quod timor est quidam motus appetitivæ virtutis, ut supra dictum est (1 2, qu. xxii, art. 2, et qu. xlii, art. 1). Omnium autem appetitivorum motuum principium est bonum vel malum apprehensum. Unde oportet quod timoris et omnium appetitivorum motuum sit principium aliqua apprehensio. Per fidem autem fit in nobis quædam apprehensio de quibusdam malis pœnalibus quæ secundum divinum judicium inferuntur; et per hunc modum fides est causa timoris, quo quis timet a Deo puniri, qui timor est servilis. — Est etiam causa timoris filialis, quo quis timet separari a Deo, vel quo quis refugit se Deo comparare, reverendo ipsum, inquantum per fidem hanc existimationem habemus de Deo, quod sit quoddam immensum et altissimum bonum, a quo separari est pessimum, et cui velle æquari est malum. Sed primi timoris, scilicet servilis, est causa fides informis; et secundi timoris, scilicet filialis, est causa fides formata, quæ per charitatem facit hominem Deo adhærere et ei subjici.

Ad *primum* ergo dicendum, quod timor Dei non potest universaliter præcedere fidem; quia si omnino ejus ignorantiam haberemus quantum ad præmia vel pœnas, de quibus per fidem instrui-mur, nullo modo eum timeremus. Sed, supposita fide de aliquibus articulis fidei, puta de excellentia divina, sequitur timor reverentiæ; ex quo sequitur ulterius ut homo intellectum suum Deo subjiciat ad credendum omnia quæ sunt promissa a Deo. Unde ibi sequitur: *Et non evacuabitur merces vestra.*

Ad *secundum* dicendum, quod idem secundum contraria potest esse contrarium causa, non autem idem secundum idem. Fides autem generat spem, secundum quod facit nobis æstimationem de præmiis, quæ Deus retribuit justis; est autem causa timoris, secu-

dum quod facit nobis æstimationem de pœnis quas peccatoribus infligere vult.

Ad *tertium* dicendum, quod objectum fidei primum et formale est bonum, quod est veritas prima; sed materialiter fidei proponuntur etiam credenda quædam mala, puta quod malum sit Deo non subjici, vel ab eo separari; et quod peccatores pœnalia mala sustinebunt a Deo; et secundum hoc fides potest esse causa timoris.

ART. II. — UTRUM PURIFICATIO CORDIS SIT EFFECTUS FIDEI.

De his etiam Sent. iv, dist. 14, quæst. 1, art. 4 ad 3, et De ver. quæst. xxviii, art. 1 ad 6.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod purificatio cordis non sit effectus fidei. Puritas enim cordis præcipue in affectu consistit. Sed fides in intellectu est. Ergo fides non causat cordis purificationem.

2. Præterea, illud quod causat cordis purificationem, non potest simul esse cum impuritate. Sed fides simul potest esse cum impuritate peccati, sicut patet in illis qui habent fidem informem. Ergo fides non purificat cor.

3. Præterea, si fides aliquo modo purificaret cor humanum, maxime purificaret hominis intellectum. Sed intellectum non purificat ab obscuritate, cum sit cognitio ænigmatica. Ergo fides nullo modo purificat cor.

Sed *contra* est quod dicit Petrus 1: *Fide purificans corda eorum.*

CONCLUSIO. — Cum per fidem homo Deo et divinis inhæreat, consequitur in eo per illam a peccatis purificatio, et eo major quo majori fuerit fidelis charitate præditus.

Respondeo dicendum quod impuritas uniuscujusque rei consistit in hoc quod rebus vilioribus immiscetur; non enim dicitur argentum esse impurum ex permixtione auri, per quam melius redditur, sed ex permixtione plumbi vel stanni. Manifestum est autem quod rationalis creatura dignior est omnibus temporalibus et corporalibus creaturis; et ideo impura redditur ex hoc quod temporalibus se subjicit per amorem. A qua quidem impuritate purificatur per contrarium motum, dum scilicet tendit in id quod est supra se, scilicet in Deum; in quo quidem motu primum principium est fides. *Accedentem enim ad* (1) Act. xv, 9.

Deum oportet credere, ut dicitur Hebr. xi, vers. 6. Et ideo primum principium purificationis cordis est fides, qua purificatur impuritas erroris, quæ si perficiatur per charitatem formatam, perfectam purificationem causat¹.

Ad primum ergo dicendum, quod ea quæ sunt in intellectu, sunt principia eorum quæ sunt in affectu, inquantum scilicet bonum intellectum movet affectum.

Ad secundum dicendum, quod fides etiam informis excludit quamdam impuritatem sibi oppositam, scilicet impuritatem erroris, quæ contingit ex hoc quod intellectus humanus inordinate inhæret rebus se inferioribus, dum scilicet vult secundum rationes rerum sensibilibus metiri divina. Sed quando per charitatem formatur, tunc nullam impuritatem secum compatitur², quia *universa delicta operit charitas*, ut dicitur Proverb. x, 12.

Ad tertium dicendum, quod obscuritas fidei non pertinet ad impuritatem culpæ sed magis ad naturalem defectum intellectus humani, secundum statum præsentis vitæ.

QUESTIO VIII.

DE DONO INTELLECTUS, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de dono intellectus et scientiæ, quæ respondent virtuti fidei; et circa donum intellectus quærentur octo: 1. Utrum intellectus sit donum Spiritus sancti. — 2. Utrum possit simul esse in eodem cum fide. — 3. Utrum intellectus, qui est donum Spiritus sancti, sit speculativus tantum, vel etiam practicus. — 4. Utrum omnes, qui sunt in gratia, habeant donum intellectus. — 5. Utrum hoc donum inveniatur in aliquibus absque gratia. — 6. Quomodo se habeat donum intellectus ad alia dona. — 7. De eo quod respondet huic dono in beatitudinibus. — 8. De eo quod respondet ei in fructibus.

ART. I. — UTRUM INTELLECTUS SIT DONUM SPIRITUS SANCTI³.

De his etiam Sent. iii, dist. 35, quæst. ii, art. 2, qu. 1, et Isai. xi, lect. 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod intellectus non sit donum Spiritus

sancti. Dona enim gratuita distinguuntur a donis naturalibus; superadduntur enim eis. Sed intellectus est quidam habitus naturalis in anima, quo cognoscuntur principia naturaliter nota⁴. Ergo non debet poni donum Spiritus sancti.

2. Præterea, dona divina participantur a creaturis secundum earum proportionem et modum, ut patet per Dionysium⁵. Sed modus humanæ naturæ est ut non simpliciter veritatem cognoscat (quod pertinet ad rationem intellectus), sed discursive (quod est proprium rationis), ut patet per Dionysium⁶. Ergo cognitio divina, quæ hominibus datur, magis debet dici donum rationis quam intellectus.

3. Præterea, in potentiis animæ intellectus contra voluntatem dividitur⁷. Sed nullum donum Spiritus sancti dicitur voluntas. Ergo etiam nullum donum Spiritus sancti debet dici intellectus.

Sed contra est quod dicitur Isai. xi, 2: *Requiescet super eum Spiritus Domini, Spiritus sapientiæ et intellectus*⁸.

CONCLUSIO. — Quandoquidem homo suo naturali lumine ad quædam intelligenda penetrare non potest, ad ea cognoscenda opus illi fuit aliquo supernaturali lumine: quod lumen homini datum, donum intellectus appellatur.

Respondeo dicendum quod nomen intellectus quamdam intimam cognitionem importat; dicitur enim *intelligere*, quasi *intus legere*. Et hoc manifeste patet considerantibus differentiam intellectus et sensus: nam cognitio sensitiva occupatur circa qualitates sensibiles exteriores; cognitio autem intellectiva penetrat usque ad essentiam rei. Objectum enim intellectus est quod quid est⁹, ut dicitur¹⁰. Sunt autem multa genera eorum quæ interius latent, ad quæ oportet cognitionem hominis quasi intrinsicè penetrare. Nam sub accidentibus latet natura rei substantialis; sub verbis latent significata verborum;

(1) Id est, fides informis excludit impuritatem erroris; fides vero formata impuritatem affectus.

(2) Ex his patet B. Thomam docere quod fides tunc demum perfectam purificationem producat, quando per charitatem formatur.

(3) Inter septem dona Spiritus sancti de quibus generaliter agitur I 2, quæst. 68, duo sunt quæ respondent fidei, scilicet donum intellectus et scientiæ, de quibus hic disputat S. Doctor.

(4) Ut patet Eth. lib. vi, cap. 6.

(5) Lib. De div. nom. cap. 4, lect. 5 et 6.

(6) Ibid. cap. 7, lect. 2.

(7) Ut patet De anima, lib. iii, text. 48.

(8) Idem in multis aliis locis docet Scriptura (Ps. xxxi): *Intellectum tibi dabo*, etc. (II. Tim. i): *Dabit tibi Dominus in omnibus intellectum*.

(9) Quod quid est idem sonat *quidditas* aut essentia rerum. (10) De anima, III. iii, text. 26.

sub similitudinibus et figuris latet veritas figurata (res enim intelligibiles¹ sunt quodammodo interiores respectu rerum sensibilibus, quæ exterius sentiuntur), et in causis latent effectus, et e converso. Under respectu horum omnium potest dici intellectus². Sed cum cognitio hominis a sensu incipiat quasi ab exteriori, manifestum est quod quanto lumen intellectus est fortius, tanto potest magis ad intima penetrare. Lumen autem naturale nostri intellectus est finitæ virtutis; unde usque ad determinatum aliquid pertingere potest. Indiget ergo homo supernaturali lumine, ut ulterius penetret ad cognoscendum quædam quæ per lumen naturale cognoscere non valet; et illud lumen supernaturale homini datum vocatur donum intellectus.

Ad primum ergo dicendum, quod per lumen naturale nobis inditum tantum cognoscuntur³ quædam principia communia, quæ sunt naturaliter nota. Sed quia homo ordinatur ad beatitudinem supernaturalem, ut supra dictum est (quæst. II, art. 3, et I 2, quæst. III, art. 8), necesse est quod homo ulterius pertingat ad quædam altiora; et ad hoc requiritur donum intellectus.

Ad secundum dicendum, quod discursus rationis semper incipit ab intellectu, et terminatur ad intellectum; ratiocinamur enim procedendo ex quibusdam intellectis; et tunc rationis discursus perficitur, quando ad hoc pervenimus ut intelligamus id quod prius erat ignotum. Quod ergo ratiocinamur, ex aliquo præcedenti intellectu procedit. Donum autem gratiæ non procedit ex lumine naturæ, sed superadditur ei, quasi perficiens ipsum. Et ideo ista superadditio non dicitur ratio, sed magis intellectus; quia ita se habet lumen superadditum ad ea quæ nobis supernaturaliter innotescunt, sicut se habet lumen naturale ad ea quæ primordialiter cognoscimus.

Ad tertium dicendum, quod voluntas nominat simpliciter appetitivum motum absque determinatione alicujus excellentiæ; sed intellectus nominat quam-

dam excellentiam cognitionis penetrantis ad intima; et ideo supernaturale donum magis nominatur nomine intellectus quam nomine voluntatis.

ART. II. — UTRUM DONUM INTELLECTUS POSSIT SIMUL ESSE CUM FIDE.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod donum intellectus non simul habeatur cum fide. Dicit enim Augustinus⁴, quod "id quod intelligitur, intelligentis comprehensione finitur." Sed id quod creditur, non comprehenditur, secundum illud Apostoli⁵: *Non quod jam comprehenderim, aut quod perfectus sim.* Ergo videtur quod fides et intellectus non possint esse in eodem.

2. Præterea, omne quod intelligitur, intellectu videtur. Sed fides est de non apparentibus, ut supra dictum est (q. I, art. 4, et quæst. IV, art. 1). Ergo fides non potest simul esse in eodem cum intellectu.

3. Præterea, intellectus est certior quam scientia. Sed scientia et fides non possunt esse de eodem, ut supra dictum est (q. I, art. 4 et 5). Multo ergo minus intellectus et fides.

Sed contra est quod Gregorius dicit⁶, quod "intellectus de auditis mentem illustrat." Sed aliquis habens fidem potest esse illustratus mente circa audita: unde dicitur Lucæ ult., quod *Dominus aperuit discipulis suis sensum, ut intelligerent Scripturas.* Ergo intellectus potest simul esse cum fide.

CONCLUSIO. — Possibile est donum intellectus simul cum fide permanere, non quidem secundum perfectam intelligentiam, vel quantum ad ea, quæ per se sub fide cadunt, sed secundum notitiam imperfectam, et quantum ad ea tantum, quæ ad fidem ordinantur.

Respondeo dicendum quod hic duplici distinctione est opus: una quidem ex parte fidei, alia autem ex parte intellectus. Ex parte quidem fidei distinguendum est, quod quædam per se directe cadunt sub fide, quæ naturalem rationem excedunt; sicut Deum esse trinum et unum, Filium Dei esse incarnatum;

a sensu incipiat quasi ab exteriori. Manifestum est autem quod, etc.

(3) Ita cum Garcia editi passim. Edit. Rom. cum cod. Alcan., *statim cognoscuntur.*

(4) Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 14.

(5) Philipp. III, 12.

(6) Moral. lib. I, cap. 15, a princ.

(1) Ita cum cod. Alcan. aliisque Nicolai, et edit. Rom. Al., omisso signo parenthesis: *Res etiam intelligibiles.*

(2) Ita cum cod. Alcan. edit. Rom. et Nicolai. Edit. Patav. et Garcia cum cod. Tarrac.: "Potest dici intellectus. s. tamen cognitio hominis

quædam vero cadunt sub fide, quasi ordinata ad ista secundum aliquem modum, sicut omnia quæ in Scriptura divina continentur. Ex parte vero intellectus distinguendum est, quod dupliciter dici possumus aliqua intelligere: uno modo perfecte, quando scilicet pertingimus ad cognoscendum essentiam rei intellectæ, et ipsam veritatem enuntiabilis intellecti, secundum quod in se est; et hoc modo ea quæ directe cadunt sub fide intelligere non possumus durante statu fidei ¹; sed quædam alia ad fidem ordinata etiam hoc modo intelligi possunt. Alio modo contingit aliquid intelligi imperfecte, quando scilicet ipsa essentia rei, vel veritas propositionis non cognoscitur quid sit aut quomodo sit; sed tamen cognoscitur quod ² ea quæ exterius apparent, veritati non contrariantur, inquantum scilicet homo intelligit quod propter ea quæ exterius apparent, non est recedendum ab his quæ sunt fidei ³; et secundum hoc nihil prohibet, durante statu fidei, intelligere etiam ea quæ per se sub fide cadunt.

Et per hoc patet responsio ad objecta; nam primæ tres rationes procedunt, secundum quod aliquid perfecte intelligitur; ultima autem ratio procedit de intellectu eorum quæ ordinantur ad fidem.

ART. III. — UTRUM DONUM INTELLECTUS SIT SPECULATIVUM TANTUM, AN ETIAM PRACTICUM ⁴.

De his etiam infra, art. 6 corp. et ad 3.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod intellectus, qui ponitur donum Spiritus sancti, non sit practicus, sed speculativus tantum. "Intellectus enim, ut Gregorius dicit ⁵, altiora quædam penetrat." Sed ea quæ pertinent ad intellectum practicum, non sunt alta, sed quædam infima, scilicet singularia, circa quæ sunt actus. Ergo intellectus, qui ponitur donum, non est intellectus practicus.

2. Præterea, intellectus qui est do-

(1) In hac hypothesis evidentia rerum quæ sub fide cadunt intrinsece fulgesceret, ac proinde visio fidei succederet.

(2) Ita cod. Alcan. Editi passim habent ex Garcia: *Sed tamen cognoscimus*, etc. Edit. Rom. aliæque veteres: *Sed tamen cognoscitur secundum quod ea*, etc.

(3) Difficultatibus eorum qui fidem contradicunt ratio respondet, sed non directe ac positive fidei mysteria demonstrat.

num, est dignius aliquid quam intellectus qui est virtus intellectualis. Sed intellectus, qui est virtus intellectualis, est solum circa necessaria, ut patet per Philosophum ⁶. Ergo multo magis intellectus qui est donum, est solum circa necessaria. Sed intellectus practicus non est circa necessaria, sed circa contingentia aliter se habere, quæ opere humano fieri possunt. Ergo intellectus qui est donum, non est intellectus practicus.

3. Præterea, donum intellectus illustrat mentem ad ea quæ naturalem rationem excedunt. Sed operabilia humana, quorum est practicus intellectus, non excedunt naturalem rationem, quæ dirigit in rebus agendis, ut ex supra dictis patet (1 2, qu. LVIII, art. 2, et qu. LXXI, art. 6). Ergo intellectus qui est donum, non est intellectus practicus.

Sed *contra* est quod Psal. cx, 10 dicitur: *Intellectus bonus omnibus facientibus eum*.

CONCLUSIO. — Quanquam intellectus donum, quo pars hominis perficitur superior, sit simpliciter magis speculativum quam practicum, extensione tamen et secundum quid practicum est.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. præc.), donum intellectus non solum se habet ad ea quæ primo et principaliter cadunt sub fide, sed etiam ad omnia quæ ad fidem ordinantur. Operationes autem bonæ quemdam ordinem ad fidem habent. Nam *fides per dilectionem operatur*, ut Apostolus dicit ⁷. Et ideo donum intellectus etiam ad quædam operabilia se extendit, non quidem ut circa ea principaliter versetur, sed inquantum in agendis regulamur rationibus æternis; quibus conspiciendis et consulendis, secundum Augustinum ⁸, inhæret superior ratio, quæ dono intellectus perficitur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod operabilia humana, secundum quod in se considerantur, non habent aliquam excellentiæ altitudinem; sed secundum quod referuntur ad regulam legis æternæ, et ad finem ⁹ beatitudinis divinæ,

(4) In hoc articulo docet S. Doctor donum intellectus non tantum esse speculativum, sed etiam practicum; quia non tantum se habet ad veritates quæ primo et per se cadunt sub fide, verum etiam ad operabilia quæ ordinantur ad fidem.

(5) Moral. lib. i, cap. 15, a princ.

(6) Eth. lib. vi, cap. 6.

(7) Galat. v, 6.

(8) De Trin. lib. xii, cap. 7, in fin.

(9) Ita codices passim et editi. Al., *ad fidem*.

sic altitudinem habent, ut circa ea possit esse intellectus.

Ad *secundum* dicendum, quod hoc ipsum pertinet ad dignitatem doni, quod est intellectus, quod intelligibilia æterna, vel necessaria considerat, non solum secundum quod in se sunt, sed etiam secundum quod sunt regulæ quædam humanorum actuum; quia quanto virtus cognoscitiva ad plura se extendit, tanto nobilior est.

Ad *tertium* dicendum, quod regula humanorum actuum est ratio humana et lex æterna, ut supra dictum est (1 2, quæst. LXXI, art. 6). Lex autem æterna excedit naturalem rationem. Et ideo cognitio humanorum actuum, secundum quod regulatur a lege æterna, excedit naturalem rationem, et indiget supernaturali lumine doni Spiritus sancti.

ART. IV. — UTRUM DONUM INTELLECTUS INSIT OMNIBUS HABENTIBUS GRATIAM ¹.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod donum intellectus non insit omnibus habentibus gratiam. Dicit enim Gregorius ², quod "donum intellectus datur contra hebetudinem mentis." Sed multi habentes gratiam adhuc patiuntur mentis hebetudinem. Ergo donum intellectus non est in omnibus habentibus gratiam.

2. Præterea, inter ea quæ ad cognitionem pertinent, sola fides videtur esse necessaria ad salutem; quia per fidem Christus inhabitat in cordibus nostris, ut dicitur Ephes. III. Sed non omnes habentes fidem habent donum intellectus; imo qui credunt, debent orare ut intelligant, sicut Augustinus dicit ³. Ergo donum intellectus non est necessarium ad salutem. Non ergo est in omnibus habentibus gratiam.

3. Præterea, ea quæ sunt communia omnibus habentibus gratiam, nunquam ab habentibus gratiam subtrahuntur. Sed gratia intellectus et aliorum donorum aliquando se utiliter subtrahit; quandoque enim "dum sublimia intelligendo in elationem se animus erigit, in rebus imis et vilibus gravi hebetudine pigrescit," ut Gregorius dicit ⁴.

Ergo donum intellectus non est in omnibus habentibus gratiam.

Sed *contra* est quod dicitur Ps. LXXXI, 5: *Nescierunt neque intellexerunt, in tenebris ambulant*. Sed nullus habens gratiam ambulat in tenebris, secundum illud Jo. VIII, vers. 12: *Qui sequitur me, non ambulat in tenebris*. Ergo nullus habens gratiam caret dono intellectus.

CONCLUSIO. — Sicut charitas est in omnibus habentibus gratiam gratum facientem, ita et donum intellectus.

Respondeo dicendum quod in omnibus habentibus gratiam necesse est esse rectitudinem voluntatis; quia per gratiam præparatur voluntas hominis ad bonum, ut Augustinus dicit ⁵. Voluntas autem non potest recte ordinari in bonum, nisi præexistente aliqua cognitione veritatis; quia objectum voluntatis est bonum intellectum, ut dicitur ⁶. Sicut autem per donum charitatis Spiritus sanctus ordinat voluntatem hominis, ut directe moveatur in bonum quoddam supernaturale; ita etiam per donum intellectus illustrat mentem hominis, ut cognoscat veritatem quamdam supernaturalem, in quam oportet tendere voluntatem rectam. Et ideo sicut donum charitatis est in omnibus habentibus gratiam gratum facientem, ita etiam donum intellectus.

Ad *primum* ergo dicendum, quod aliqui habentes gratiam gratum facientem, possunt hebetudinem pati circa aliqua quæ sunt præter necessitatem salutis; sed circa ea quæ sunt de necessitate salutis, sufficienter instruuntur a Spiritu sancto, secundum illud I. Joan. II, 27: *Unctio ejus docet vos de omnibus*.

Ad *secundum* dicendum, quod etsi non omnes habentes fidem plene intelligant ea quæ proponuntur credenda; intelligunt tamen ea esse credenda et quod ab eis nullo modo est deviandum.

Ad *tertium* dicendum, quod donum intellectus nunquam se subtrahit sanctis circa ea quæ sunt necessaria ad salutem; sed circa alia interdum se subtrahit, ut non omnia ad liquidum per intellectum penetrare possint, ad hoc quod superbix materia subtrahatur.

(1) Affirmative respondet S. Doctor secundum illud Joan. VIII, 12: *Qui sequitur me, non ambulat in tenebris*.

(2) Moral. lib. II, cap. 26, aliquant. a princ.

(3) De Trin. lib. XV, cap. 27, ante med.

(4) Moral. lib. II, cap. 26, ante med.

(5) Retract. lib. I, cap. 22, circa fin., et lib. De prædest. sanct. cap. I.

(6) De anima, lib. III, text. 34 et 49.

ART. V. — UTRUM DONUM INTELLECTUS INVENIATUR ETIAM IN NON HABENTIBUS GRATIAM GRATUM FACIENTEM ¹.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod intellectus donum inveniatur etiam in non habentibus gratiam gratum facientem. Augustinus enim, exponens illud Psalmi cxviii: *Concupivit anima mea desiderare justificationes tuas* ², dicit: "Prævolat intellectus, et tarde sequitur humanus atque infirmus affectus." Sed in omnibus habentibus gratiam gratum facientem est promptus affectus propter charitatem. Ergo donum intellectus potest esse in his qui non habent gratiam gratum facientem.

2. Præterea, Dan. x, 1 dicitur quod *intelligentia opus est in visione prophetica*; et ita videtur quod prophetia non sit sine dono intellectus. Sed prophetia potest esse sine gratia gratum faciente, ut patet Matth. vii, 22, ubi dicentibus: *In nomine tuo prophetavimus*, respondetur: *Nunquam novi vos*. Ergo donum intellectus potest esse sine gratia gratum faciente.

3. Præterea, donum intellectus respondet virtuti fidei, secundum illud Isa. vii, vers. 9, secundum aliam litteram ³: *Nisi credideritis, non intelligetis* ⁴. Sed fides potest esse sine gratia gratum faciente. Ergo etiam donum intellectus.

Sed contra est quod Dominus dicit ⁵: *Omnis qui audivit a Patre, et didicit, venit ad me*. Sed per intellectum audita addiscimus vel penetramus, ut patet per Gregorium ⁶. Ergo quicumque habet intellectus donum, venit ad Christum; quod non est sine gratia gratum faciente. Ergo donum intellectus non est sine gratia gratum faciente.

CONCLUSIO. — Non potest donum intellectus in aliquo esse, qui gratia gratum faciente careat.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (1 2, qu. lxviii, art. 1 et 2), dona Spiritus sancti, perficiunt animam, secundum quod est bene mobilis a Spiritu sancto. Sic ergo intellectuale lumen gratiæ ponitur donum intellectus, in quantum intellectus hominis est bene mobilis a Spiritu sancto. Hujusmodi au-

tem motus consideratio in hoc est quod homo apprehendat veritatem circa finem. Unde nisi usque ad hoc moveatur a Spiritu sancto intellectus humanus, ut rectam æstimationem de fine habeat, nondum consecutus est donum intellectus, quantumcumque ex illustratione Spiritus sancti alia quædam præambula cognoscat. Rectam autem æstimationem de ultimo fine non habet nisi ille qui circa finem non errat, sed ei firmiter inhæret, tanquam optimo; quod est solum habentis gratiam gratum facientem; sicut etiam in moralibus rectam æstimationem habet homo de fine per habitum virtutis. Unde donum intellectus habet nullus sine gratia gratum faciente.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus nominat intellectum quamcumque illustrationem intellectualem; quæ tamen non pertingit ad perfectam donationem, nisi usque ad hoc mens hominis deducatur, ut rectam æstimationem habeat homo circa finem.

Ad secundum dicendum, quod intelligentia quæ necessaria est ad prophetiam, est quædam illustratio mentis circa ea quæ prophetis revelantur; non est autem illustratio mentis circa æstimationem rectam de ultimo fine, quæ pertinet ad donum intellectus.

Ad tertium dicendum, quod fides importat solum assensum ad ea quæ proponuntur; sed intellectus importat quamdam perceptionem veritatis, quæ non potest esse circa finem, nisi in eo qui habet gratiam gratum facientem, ut dictum est (in corp. art.). Et ideo non est similis ratio de intellectu et de fide.

ART. VI. — UTRUM DONUM INTELLECTUS DISTINGUATUR AB ALIIS DONIS.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod donum intellectus non distinguatur ab aliis donis. Quorum enim opposita sunt eadem, ipsa quoque sunt eadem. Sed "sapientiæ opponitur stultitia, hebetudini intellectus, præcipationi consilium, ignorantia scientia," ut patet per Gregorium ⁷. Non videntur autem differre stultitia, hebetudo, ignorantia

(1) Juxta doctrinam D. Thomæ non tantum in omnibus, ut art. præced. demonstratum est, sed etiam in solis gratiam gratum facientibus habentibus reperitur donum intellectus.

(2) Conc. 3, parum a princ. et co. c. 8, circa fin.

(3) 70 Interpr.

(4) Vulgata legit: *Non permanebitis*.

(5) Joan. vi, 45.

(6) Moral. lib. i, cap. 15, ante med.

(7) Moral. lib. ii, cap. 26, aliquant. a princ.

et præcipitatio. Ergo nec intellectus distinguitur ab aliis donis.

2. Præterea, intellectus qui ponitur virtus intellectualis differt ab aliis intellectualibus virtutibus per hoc sibi proprium quod est circa principia per se nota. Sed donum intellectus non est circa aliqua principia per se nota; quia ad ea quæ naturaliter per se cognoscuntur, sufficit naturalis habitus primorum principiorum; ad ea vero quæ supernaturalia sunt, sufficit fides, quia articuli fidei sunt sicut prima principia in supernaturali cognitione, sicut dictum est (quæst. I, art. 7). Ergo donum intellectus non distinguitur ab aliis donis intellectualibus.

3. Præterea, omnis cognitio intellectiva vel est speculativa, vel practica. Sed donum intellectus habet se ad utrumque, ut dictum est (art. 3 hujus quæst.). Ergo non distinguitur ab aliis donis intellectualibus, sed omnia in se complectitur.

Sed *contra* est, quod quæcumque connumerantur ad invicem, oportet ea esse aliquo modo ab invicem distincta, quia distinctio est principium numeri. Sed donum intellectus connumeratur aliis donis, ut patet Isai. XI. Ergo donum intellectus est distinctum ab aliis donis.

CONCLUSIO. — Donum intellectus distinguitur ab aliis Spiritus sancti donis: a pietate quidem, fortitudine, et timore, quod hæc tria ad vim appetitivam, intellectus vero ad vim cognoscitivam pertineat. A sapientia autem, scientia et consilio, quod intellectus ad ea quæ fidei sunt penetranda spectet: sapientia vero ad rectum iudicium de rebus divinis formandum, sicut scientia de rebus creatis. Consilium denique, ad applicandum credita ad singularia opera.

Respondeo dicendum quod distinctio doni intellectus ab aliis tribus donis, scilicet pietate, fortitudine et timore, manifesta est; quia donum intellectus pertinet ad vim cognoscitivam, illa vero tria pertinent ad vim appetitivam. Sed differentia hujus doni intellectus ad alia tria, scilicet sapientiam, scientiam et consilium, quæ etiam ad vim cognoscitivam pertinent, non est adeo manifesta. Videtur autem quibusdam quod donum intellectus distinguatur a dono scientiæ et consilii per hoc quod illa

duo pertinent ad practicam cognitionem, donum autem intellectus ad speculativam; a dono vero sapientiæ, quod etiam ad speculativam cognitionem pertinet, distinguitur in hoc quod ad sapientiam pertinet iudicium, ad intellectum vero capacitas intellectus eorum quæ proponuntur, seu penetratio ad intima eorum. Et secundum hoc supra (1 2, qu. LXVIII, art. 4) numerum donorum assignavimus. — Sed diligenter intuenti donum intellectus non solum se habet circa speculanda, sed etiam circa operanda¹, ut dictum est (art. 3 hujus quæst.). Et similiter etiam donum scientiæ circa utrumque se habet, ut infra dicitur (quæst. seq., art. 3). Et ideo oportet aliter eorum distinctionem accipere. Omnia enim hæc quatuor dona ordinantur ad supernaturalem cognitionem, quæ in nobis per fidem fundatur: *Fides autem est ex auditu*, ut dicitur Rom. x, 17. Unde oportet aliqua proponi homini ad credendum non sicut visa, sed sicut audita, quibus per fidem assentiat. Fides autem primo quidem et principaliter se habet ad veritatem primam, secundo ad quædam circa creaturas consideranda, et ulterius se extendit etiam ad directionem humanorum operum, secundum quod per dilectionem operatur, ut ex dictis patet (quæst. IV, art. 2 ad 3). Sic ergo circa ea quæ fidei proponuntur credenda, duo requiruntur ex parte nostra; primo quidem ut intellectu penetrantur vel capiantur²; et hoc pertinet ad donum intellectus. Secundo autem oportet ut de eis homo habeat iudicium rectum, ut æstimet his esse inhærendum, et ab eorum oppositis recedendum. Hoc ergo iudicium quantum ad res divinas, pertinet ad donum sapientiæ; quantum vero ad res creatas, pertinet ad donum scientiæ; quantum vero ad applicationem ad singularia opera, pertinet ad donum consilii.

Ad *primum* ergo dicendum, quod prædicta differentia quatuor donorum manifeste competit distinctioni eorum quæ Gregorius ponit eis esse opposita. Hebetudo enim acuitati opponitur: dicitur enim per similitudinem intellectus acutus, quando potest penetrare ad intima

(1) Cum hoc discrimine; ut primario quidem circa speculanda versetur, sed circa operanda secundo tantum.

(2) Quantum ad ipsam rationem credendi ex qua credibilia cognoscuntur; non secundum se, vel secundum propriam rationem. prout sunt in seipsis.

eorum quæ proponuntur. Unde hebetudo mentis est per quam mens ad intimam penetrare non sufficit. Stultus autem dicitur ex hoc quod perverse iudicat circa communem finem vitæ; et ideo proprie opponitur sapientiæ, quæ facit rectum iudicium circa universalem causam. Ignorantia vero importat defectum mentis etiam circa quæcumque particularia; et ideo opponitur scientiæ, per quam homo habet rectum iudicium circa particulares causas, scilicet circa creaturas. Præcipitatio vero manifeste opponitur consilio, per quod homo ad actionem non procedit ante deliberationem rationis.

Ad secundum dicendum, quod donum intellectus est circa prima principia cognitionis gratuitæ, aliter tamen quam fides; nam ad fidem pertinet eis assentire, ad donum vero intellectus pertinet mente penetrare ea quæ dicuntur¹.

Ad tertium dicendum, quod donum intellectus pertinet ad utramque cognitionem, scilicet speculativam et practicam, non quantum ad iudicium, sed quantum ad apprehensionem, ut capiantur ea quæ dicuntur.

**ART. VII. — UTRUM DONO INTELLECTUS
RESPONDEAT SEXTA BEATITUDO,
SCILICET: *Beati mundo corde*, ETC.**

De his etiam 1 2, qu. xciv, art. 3 corp. fin. et ad 1, et Sent. iii, dist. 34, quæst. 1, art. 4 et 6 corp.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod dono intellectus non respondeat beatitudo sexta, scilicet: *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt*. Munditia enim cordis maxime videtur pertinere ad affectum. Sed donum intellectus non pertinet ad affectum, sed magis ad vim intellectivam. Ergo prædicta beatitudo non respondet dono intellectus.

2. Præterea, Act. xv, 9 dicitur: *Fide purificans corda eorum*. Sed per purificationem cordis acquiritur munditia cordis. Ergo prædicta beatitudo magis pertinet ad virtutem fidei quam ad donum intellectus.

3. Præterea, dona Spiritus sancti perficiunt hominem in præsentī vita. Sed visio Dei non pertinet ad vitam præ-

(1) Juxta sensum jam prius indicatum, quem et indicat S. Thomas (art. 4 ad 2).

(2) De serm. Domini in monte, lib. 1, cap. 4, ante med.

(3) His verbis non vult significare S. Doctor, ait Sylvius, quod ad visionem beatificam eli-

sentem; ipsa enim beatos facit, ut supra habitum est (1 2, quæst. iii, art. 8). Ergo sexta beatitudo continens visionem Dei non pertinet ad donum intellectus.

Sed contra est quod Augustinus dicit 2: "Sexta operatio Spiritus sancti, quæ est intellectus, convenit mundis corde, qui purgato oculo possunt videre quod oculus non vidit."

CONCLUSIO. — Dono intellectus ea respondet beatitudo, qua mundo corde beati in Evangelio dicuntur.

Respondeo dicendum quod in sexta beatitudine, sicut et in aliis, duo continentur: unum per modum meriti, scilicet munditia cordis; aliud per modum præmii, scilicet visio Dei, ut supra dictum est (1 2, quæst. lxxix, art. 2 et 4); et utrumque pertinet aliquo modo ad donum intellectus. Est enim duplex munditia: una quidem præambula et dispositiva ad Dei visionem, quæ est depuratio affectus ab inordinatis affectionibus; et hæc quidem munditia cordis fit per virtutes et dona quæ pertinent ad vim appetitivam. Alia vero munditia cordis est, quæ est quasi completiva respectu visionis divinæ; et hæc quidem est munditia mentis depuratæ a phantasmatibus et erroribus; ut scilicet ea quæ de Deo proponuntur, non accipiantur per modum corporalium phantasmatum, nec secundum hæreticas perversitates; et hanc munditiam facit donum intellectus. Similiter etiam duplex est Dei visio: una quidem perfecta, per quam videtur Dei essentia; alia vero imperfecta, per quam etsi non videamus de Deo quid est, videmus tamen quid non est; et tanto in hac vita Deum perfectius cognoscimus, quanto magis intelligimus eum excedere quidquid intellectu comprehenditur. Et utraque Dei visio pertinet ad donum intellectus: prima quidem ad donum intellectus consummatum, secundum quod erit in patria³; secunda vero ad donum intellectus inchoatum, secundum quod habetur in via.

Et per hoc patet responsio ad objecta; nam primæ duæ rationes procedunt de prima munditia; tertia vero de perfecta. ciendam, opus erit dono intellectus; cum (ex part. 1. quæst. xii, art. 5) notum sit sufficere lumen gloriæ; sed sensus est, quod quia intellectus hic per donum illud fuerit purificatus, ista purificatio consummabitur in patria per lumen gloriæ ad visionem beatificam datum.

Dei visione. Dona autem et hic nos perficiunt secundum quamdam inchoationem, et in futuro implebuntur, ut supra dictum est (in corp. art. et 1 2, qu. LXIX, art. 2).

ART. VIII. -- UTRUM IN FRUCTIBUS FIDES RESPONDEAT DONO INTELLECTUS.

De his etiam Sent. III, dist 33, qu. 1, art. 5 corp. fin.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod in fructibus fides non respondeat dono intellectus. Intellectus enim est fructus fidei; dicitur enim Isai. VII, 9: *Nisi credideritis, non intelligetis*, secundum aliam litteram ¹, ubi nos habemus ²: *Si non credideritis, non permanebitis*. Non ergo fides est fructus intellectus.

2. Præterea, prius non est fructus posterioris. Sed fides videtur esse prior intellectu; quia fides est fundamentum totius spiritualis ædificii, ut supra dictum est (q. IV, art. 1 et 7). Ergo fides non est fructus intellectus.

3. Præterea, plura sunt dona pertinentia ad intellectum quam pertinentia ad appetitum. Sed inter fructus ponitur tantum unum pertinens ad intellectum, scilicet fides; omnia vero alia pertinent ad appetitum. Ergo fides non magis videtur respondere intellectui quam sapientiæ vel scientiæ, seu consilio.

Sed *contra* est quod finis uniuscujusque rei est fructus ejus. Sed donum intellectus videtur principaliter ordinari ad certitudinem fidei, quæ ponitur fructus; dicit enim Glossa ³ quod "Fides quæ est fructus, est de invisibilibus certitudo." Ergo in fructibus fides respondet dono intellectus.

CONCLUSIO. — Dono intellectus in via correspondet fides, id est fidei certitudo, ut ejus fructus; in patria vero gaudium.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (1 2, quæst. LXX, art. 1), cum de fructibus ageretur, fructus spiritus dicuntur ultima et delectabilia, quæ in nobis proveniunt ex virtute Spiritus sancti. Utimum autem et delecta-

bile habet rationem finis, qui est proprium objectum voluntatis. Et ideo oportet quod illud quod est ultimum et delectabile in voluntate, sit quodammodo fructus omnium aliorum quæ pertinent ad alias potentias. Secundum hoc ergo genus doni vel virtutis perficientis aliquam potentiam potest accipi duplex fructus: unus quidem pertinens ad suam potentiam; alius autem quasi ultimus pertinens ad voluntatem; et secundum hoc dicendum est quod dono intellectus respondet pro proprio fructu fides, scilicet fidei certitudo; sed pro ultimo fructu respondet ei gaudium, quod pertinet ad voluntatem.

Ad *primum* ergo dicendum, quod intellectus est fructus fidei, quæ est virtus. Sic autem non accipitur fides, cum dicitur fructus, sed pro quadam certitudine fidei, ad quam homo pervenit per donum intellectus.

Ad *secundum* dicendum quod fides non potest universaliter præcedere intellectum ⁴: non enim posset homo assentire credendo aliquibus propositis, nisi ea aliquammodo intelligeret. Sed perfectio intellectus consequitur fidem, quæ est virtus; ad quam quidem intellectus perfectionem sequitur quædam fidei certitudo.

Ad *tertium* dicendum quod cognitionis practicæ fructus non potest esse in ipsa, quia talis cognitio non scitur propter se, sed propter aliud; sed cognitio speculativa habet fructum in seipsa, scilicet certitudinem eorum quorum est. Et ideo dono consilii, quod pertinet solum ad cognitionem practicam, non respondet aliquis fructus proprius. Donis autem sapientiæ, intellectus et scientiæ, quæ possunt ⁵ etiam ad speculativam cognitionem pertinere, respondet solum unus fructus, qui est certitudo signata ⁶ nomine fidei. Plures autem fructus ponuntur pertinentes ad partem appetitivam; quia, sicut jam dictum est (in corp.), ratio finis, qui importatur in nomine fructus, magis pertinet ad vim appetitivam quam ad intellectivam.

(5) Cur autem ait *possunt*? dicit Nicolai; nisi quia etiam ad practicam cognitionem secundario ac reflexe pertinent, nec ad speculativam solam necessario, quamvis ad eam primario pertineant, quantum ad illa saltem quæ in proxim non cadunt, et sunt credibilia prima.

(6) Nicolai, *beatitudo significata*.

(1) 70 Interpr.

(2) Vulgata.

(3) Interl. sup. illud: *Fructus autem spiritus*, ad Gal. v.

(4) Per *intellectum* hic S. Doctor non intelligit donum peculiare intellectus, sed loquitur generaliter de intellectione etiam imperfecta: unde addit: *Non enim posset*, etc.

QUESTIO IX.

DE DONO SCIENTIÆ, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de dono scientiæ, et circa hoc quærentur quatuor: 1. Utrum scientia sit donum. — 2. Utrum sit circa divina. — 3. Utrum sit speculativa vel practica. — 4. Quæ beatitudo ei respondeat.

ART. I. — UTRUM SCIENTIA SIT DONUM.

De his etiam supra, quæst. viii, art. 2 corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod scientia non sit donum. Dona enim Spiritus sancti naturalem facultatem excedunt. Sed scientia importat effectum quemdam naturalis rationis; dicit enim Philosophus¹, quod "demonstratio est syllogismus faciens scire." Ergo scientia non est donum Spiritus sancti.

2. Præterea, dona Spiritus sancti sunt communia omnibus sanctis, ut supra dictum est (quæst. præc., art. 4, et 1 2, quæst. lxxviii, art. 2 et 6). Sed Augustinus² dicit quod "scientia non pollent plurimi fideles, quamvis polleant ipsa fide." Ergo scientia non est donum.

3. Præterea, donum est perfectius virtute, ut supra dictum est (1 2, q. lxxviii, art. 8). Ergo unum donum sufficit ad perfectionem unius³ virtutis. Sed virtuti fidei respondet donum intellectus, ut supra dictum est (quæst. viii, art. 2). Ergo non respondet ei donum scientiæ, nec apparet cui alii virtuti respondeat. Ergo cum dona sint perfectiones virtutum, ut supra dictum est (1 2, q. lxxviii, art. 2 et 8), videtur quod scientia non sit donum.

Sed *contra* est quod Isai. xi computatur inter septem dona.

CONCLUSIO. — Scientia est donum Dei, quo homo certum et rectum iudicium habet de rebus divinis, discernendo credenda a non credendis; sicut intellectus Dei donum est, quo eadem sibi proposita sane capit.

Respondeo dicendum quod gratia est perfectior quam natura. Unde non deficit in his in quibus homo per naturam perfici potest. Cum autem homo per naturalem rationem assentit secundum intellectum alicui veritati, dupliciter perficitur circa veritatem illam: primo qui-

dem quia capit eam; secundo quia de ea certum iudicium habet. Et ideo ad hoc quod intellectus humanus perfecte assentiat veritati fidei, duo requiruntur: quorum unum est quod sane⁴ capiat ea quæ proponuntur; quod pertinet ad donum intellectus, ut supra dictum est (quæst. viii, art. 6). Aliud autem est ut habeat certum et rectum iudicium de eis, discernendo scilicet credenda a non credendis; et ad hoc necessarium est donum scientiæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quod certitudo cognitionis in diversis naturis invenitur diversimode, secundum diversam conditionem uniuscujusque naturæ: nam homo consequitur certum iudicium de veritate per discursum rationis; et ideo scientia humana ex ratione demonstrativa acquiritur. Sed in Deo est certum iudicium veritatis absque omni discursu per simplicem intuitum, ut dictum est (part. I, quæst. xiv, art. 7); et ideo divina scientia non est discursiva vel ratiocinativa, sed absoluta et simplex; cui similis est scientia quæ ponitur donum Spiritus sancti, cum sit quædam participata similitudo ipsius.

Ad *secundum* dicendum, quod circa credenda duplex scientia potest haberi: una quidem per quam homo scit quid credere debeat, discernens credenda a non credendis; et secundum hoc scientia est donum, et convenit omnibus sanctis. Alia vero est scientia circa credenda, per quam homo non solum scit quid credi debeat, sed etiam scit fidem manifestare, et alios ad credendum inducere; et contradictores revincere; et ista scientia ponitur inter gratias gratis datas, quæ non datur omnibus, sed quibusdam⁵. Unde Augustinus, post verba inducta, subjungit: "Aliud est scire tantummodo quid homo credere debeat; aliud scire, quemadmodum hoc ipsum quod creditur, et piis opituletur, et contra impios defendatur."

Ad *tertium* dicendum, quod dona sunt perfectiora virtutibus moralibus et intellectualibus; non sunt autem perfectiora virtutibus theologicis; sed magis omnia dona ad perfectionem theologiarum virtutum ordinantur, sicut ad fi-

(1) Posteriorum lib. 1, text. 5.

(2) De Trinit. lib. xiv, cap. 1 sub fin.

(3) Al., *ipsius*.

(4) Hoc est sano et legitimo sensu ne præpostere intelligat et sic aberret in credendo, vel quædam credat non credenda.

(5) Nemo iis qui in Ecclesia alios docent.

nem. Et ideo non est inconueniens, si diuersa dona ad unam virtutem theologiam ordinentur.

ART. II. — UTRUM SCIENTIÆ DONUM SIT CIRCA RES DIVINAS.

De his etiam Sent. III, dist. 35, qu. II, art. 3, qu. I.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod scientiæ donum sit circa res diuinas. Dicit enim Augustinus¹, quod "per scientiam gignitur fides, nutritur et roboratur." Sed fides est de rebus diuinis, quia objectum fidei est veritas prima, ut supra habitum est (quæst. I, art. 1). Ergo et donum scientiæ est de rebus diuinis.

2. Præterea, donum scientiæ est dignius quam scientia acquisita. Sed aliqua scientia acquisita est circa res diuinas, sicut scientia metaphysicæ. Ergo multo magis donum scientiæ est circa res diuinas.

3. Præterea, sicut dicitur Rom. I, 20, *inuisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur*. Si ergo est scientia circa res creatas, videtur quod etiam sit circa res diuinas.

Sed contra est quod Augustinus² dicit: "Rerum diuinarum scientia proprie sapientia nuncupetur; humanarum autem proprie scientiæ nomen obtineat."

CONCLUSIO. — Donum scientiæ est circa res humanas, sicut sapientia est circa diuina, vel circa creaturas, quatenus de iis per altissimam causam iudicatur.

Respondeo dicendum quod certum iudicium de re aliqua maxime datur ex sua causa; et ideo secundum ordinem cansarum oportet esse ordinem iudiciorum. Sicut enim causa prima est causa³ secundæ, ita per causam primam iudicatur de causa secunda. De causa autem prima non potest iudicari per aliam causam; et ideo iudicium, quod fit per causam primam, est primum et perfectissimum. In his autem in quibus aliquid est perfectissimum, nomen commune generis appropriatur his quæ deficiunt a perfectissimo; ipsi autem perfe-

ctissimo adaptatur aliud speciale nomen, ut patet in logicis. Nam in genere convertibilium⁴ illud quod significat *quod quid est*, speciali nomine definitio vocatur; quæ autem ab hoc deficiunt, convertibilia existentia, nomen commune sibi retinent, scilicet quod *propria* dicuntur. Quia ergo nomen scientiæ importat quamdam certitudinem iudicii, ut dictum est (art. præc.), si quidem certitudo iudicii fit per altissimam causam, habet speciale nomen, quod est sapientia⁵; dicitur enim sapiens in unoquoque genere qui novit altissimam causam illius generis, per quam potest de omnibus iudicare; simpliciter autem sapiens dicitur qui novit altissimam causam simpliciter, scilicet Deum. Et ideo cognitio diuinarum rerum vocatur sapientia; cognitio vero rerum humanarum vocatur scientia, quasi communi nomine importante certitudinem iudicii appropriato ad iudicium, quod fit per causas secundas. Et ideo sic accipiendo scientiæ nomen, ponitur donum distinctum a dono sapientiæ; unde donum scientiæ est solum circa res humanas, vel solum circa res creatas.

Ad primum ergo dicendum, quod licet ea de quibus est fides sint res diuinæ et æternæ, tamen ipsa fides est quoddam temporale in animo credentis. Et ideo scire quid credendum sit, pertinet ad donum scientiæ; scire autem ipsas res creditas secundum seipsas per quamdam unionem ad ipsas, pertinet ad donum sapientiæ. Unde donum sapientiæ magis respondet charitati, quæ unit mentem hominis Deo.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit secundum quod communiter nomen scientiæ sumitur; sic autem scientia non ponitur speciale donum, sed secundum quod restringitur ad iudicium quod fit per res creatas.

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. I, art. 1) quilibet cognoscitivus habitus formaliter quidem respicit medium per quod aliquid cognoscitur, materialiter autem id quod

dicantur, ut risibile de homine, vel similia.

(5) Ita, ex cod. Tarrac., Garcia et editi passim. In cod. Alcan.: "Habet speciale nomen, quia est speciale nomen, quod est sapientia." Edit. Rom.: "Si quidem certitudo iudicii fit per altissimam causam illius generis, per quam potest de omnibus iudicare, habet speciale nomen, quod est sapientia. etc."

(1) De Trin. lib. XIV, cap. I, a med.

(2) De Trin. lib. XIV, cap. I, a med, et lib. XII, cap. I4, circa princ.

(3) Sive sit extra genus et absolute prima; quod soli Deo convenit; sive prima duntaxat in aliquo genere, ut ex adjunctis habet.

(4) Quæ talia dicuntur, quia invicem se inferunt ac reciproce; sive de se conversim præ-

per medium cognoscitur; et quia id quod est formale, potius est, ideo illæ scientiæ quæ ex principiis mathematicis concludunt circa materiam naturalem, magis cum mathematicis connumerantur, utpote eis similiores, licet quantum ad materiam magis conveniant cum naturali; et propter hoc dicitur ¹, quod sunt magis naturales. Et ideo cum homo per res creatas Deum cognoscit, magis videtur hoc pertinere ad scientiam, ad quam pertinet formaliter, quam ad sapientiam, ad quam pertinet materialiter; et e converso cum secundum res divinas judicamus de rebus creatis, magis hoc ad sapientiam quam ad scientiam pertinet.

ART. III. — UTRUM SCIENTIÆ DONUM SIT SCIENTIA PRACTICA.

De his etiam infra, quæst. LII, art. 2 ad 2, et Sent. III, dist. 35, art. 3, quæst. I.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod scientia quæ ponitur donum, sit scientia practica. Dicit enim Augustinus ², quod "actio qua exterioribus rebus utimur, scientiæ deputatur." Sed scientia, cui deputatur actio, est practica. Ergo scientia quæ est donum, est scientia practica.

2. Præterea, Gregorius dicit ³: "Nulla est scientia, si utilitatem pietatis non habet: et valde inutilis est pietas, si scientiæ discretione caret." Ex qua auctoritate habetur quod scientia dirigit pietatem. Sed hoc non potest competere scientiæ speculativæ. Ergo scientia quæ est donum, non est speculativa, sed practica.

3. Præterea, dona Spiritus sancti non habentur nisi a justis, ut supra habitum est (qu. præc. art. 5). Sed scientia speculativa potest haberi etiam ab injustis, secundum illud Jac. IV, 17: *Scienti bonum facere et non facienti, peccatum est illi*. Ergo scientia quæ est donum, non est speculativa, sed practica.

Sed contra est quod Gregorius dicit ⁴: "Scientia in die suo convivium parat, quia in ventre mentis ignorantia jejuniū superat." Sed ignorantia non tollitur totaliter nisi per utramque scientiam, scilicet speculativam et practicam. Ergo scientia quæ est donum, est speculativa et practica.

(1) Physic. lib. II, text. 20.

(2) De Trin. lib. XII, cap. 14, circa princ.

CONCLUSIO. — Scientiæ donum magis et principaliter speculationem respicit, qua homo scit quæ fide tenere debeat: secundario autem extendit se ad operationem, secundum quod credibilium scientia, in agendis dirigimur.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. præc., art. 8), donum scientiæ ordinatur, sicut et donum intellectus, ad certitudinem fidei. Fides autem primo et principaliter in speculatione consistit, inquantum scilicet inhæret primæ veritati. Sed quia veritas prima est etiam ultimus finis, propter quem operamur, inde etiam est quod fides ad operationem se extendit, secundum illud Galat. V, 6: *Fides per dilectionem operatur*. Unde etiam oportet quod donum scientiæ primo quidem et principaliter respiciat speculationem, inquantum scilicet homo scit quid fide tenere debeat; secundario autem se extendit etiam ad operationem, secundum quod per scientiam credibilium, et eorum quæ ad credibilia consequuntur, dirigimur in agendis.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de dono scientiæ, secundum quod se extendit ad operationem: attribuitur enim ei actio, sed non sola, nec primo; et hoc etiam modo dirigit pietatem.

Unde patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est (quæst. VIII, art. 5) de dono intellectus, non quicumque intelligit, habet donum intellectus, sed qui intelligit quasi ex habitu gratiæ; ita etiam de dono scientiæ est intelligendum quod illi soli donum scientiæ habeant, qui ex infusione gratiæ rectum iudicium habent circa credenda et agenda, ita quod in nullo devient a rectitudine iustitiæ. Et hæc est scientia sanctorum, de qua dicitur Sap. X, 10: *Iustum deduxit Dominus per vias rectas... et dedit illi scientiam sanctorum*.

ART. IV. — UTRUM DONO SCIENTIÆ RESPONDEAT TERTIA BEATITUDO, SCILICET: Beati qui lugent, ETC.

De his etiam I 2, quæst. LXXIX, art. 3 ad 3, et infra, quæst. CXXI, art. 2, et Sent. III, dist. 34, quæst. I, art. 4 corp. fin., et art. 6 corp.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod scientiæ non respondeat ter-

(3) Moral. lib. I, cap. 15, a med.

(4) Ibid. loc. cit.

tia beatitudo, scilicet: *Beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur*. Sicut enim malum est causa tristitiæ et luctus, ita etiam bonum est causa lætitiæ. Sed per scientiam principalius manifestantur bona quam mala, quæ per bona cognoscuntur; "rectum enim est iudex sui ipsius, et obliqui, „ ut dicitur ¹. Ergo prædicta beatitudo non convenienter respondet scientiæ dono.

2. Præterea, consideratio veritatis est actus scientiæ. Sed in consideratione veritatis non est tristitia, sed magis gaudium; dicitur enim Sapient. viii, 16: *Non habet amaritudinem illius conversatio, nec tedium convictus illius, sed lætitiā et gaudium*. Ergo prædicta beatitudo non convenienter respondet dono scientiæ.

3. Præterea, donum scientiæ prius consistit in speculatione quam in operatione. Sed secundum quod consistit in speculatione, non respondet ei luctus: "quia intellectus speculativus nihil dicit de imitabili et fugiendo, „ ut dicitur ²; neque dicit aliquid lætum et triste. Ergo prædicta beatitudo non convenienter ponitur respondere dono scientiæ.

Sed contra est quod Augustinus dicit ³: "Scientia convenit lugentibus, qui didicerunt quibus malis vincti sunt, quæ quasi bona appetierunt. „

CONCLUSIO. — Dono scientiæ ea aptatur beatitudo, qua qui lugent beati prædicantur.

Respondeo dicendum quod ad scientiam proprie pertinet rectum iudicium creaturarum. Creaturæ autem sunt ex quibus homo occasionaliter a Deo avertitur, secundum illud Sap. xiv, 11: *Creaturæ factæ sunt in odium... et mûcipulam pedibus insipientium*, qui scilicet rectum iudicium de his non habent, dum æstiment in eis esse perfectum bonum; unde in eis finem constituendo peccant, et verum bonum perdunt. Et hoc damnum homini innotescit per rectum iudicium de creaturis, quod habetur per donum scientiæ. Et ideo beatitudo luctus ponitur respondere dono scientiæ.

Ad primum ergo dicendum quod bona creata non excitant spirituale gaudium, nisi quatenus referuntur ad bonum divinum, ex quo proprie consurgit gaudium spirituale. Et ideo directe quidem

spiritualis pax et gaudium consequens respondet dono sapientiæ; dono autem scientiæ respondet quidem primo luctus de præteritis erratis, et consequenter consolatio, dum homo per rectum iudicium scientiæ creaturas ordinat in bonum divinum. Et ideo in hac beatitudine ponitur luctus pro merito, et consolatio consequens pro præmio; quæ quidem inchoatur in hac vita, perficitur autem in futura.

Ad secundum dicendum, quod de ipsa consideratione veritatis homo gaudet; sed de re circa quam considerat veritatem, potest tristari quandoque; et secundum hoc luctus scientiæ attribuitur.

Ad tertium dicendum, quod scientiæ, secundum quod in speculatione consistit, non respondet beatitudo aliqua; quia beatitudo hominis non consistit in consideratione creaturarum, sed in contemplatione Dei; sed aliquo modo beatitudo hominis consistit in debito usu creaturarum, et ordinata affectione circa ipsas; et hoc dico quantum ad beatitudinem viæ. Et ideo scientiæ non attribuitur aliqua beatitudo pertinens ad contemplationem, sed intellectui et sapientiæ, quæ sunt circa divina.

QUÆSTIO X.

DE INFIDELITATE IN COMMUNI, IN DUODECIM ARTICULOS DIVISA

Consequenter considerandum est de vitiiis oppositis; et primo de infidelitate, quæ opponitur fidei; secundo de blasphemia, quæ opponitur confessioni; tertio de ignorantia et hebetudine, quæ opponuntur scientiæ et intellectui. Circa primum considerandum est de infidelitate in communi; secundo de hæresi; tertio de apostasia a fide. Circa primum queruntur duodecim: 1. Utrum infidelitas sit peccatum. — 2. In quo sit sicut in subjecto. — 3. Utrum sit maximum peccatum. — 4. Utrum omnis actio infidelium sit peccatum. — 5. De speciebus infidelitatis. — 6. De comparatione earum ad invicem. — 7. Utrum cum infidelibus sit disputandum de fide. — 8. Utrum sint cogendi ad fidem. — 9. Utrum sit cum eis communicandum. — 10. Utrum possint christianis infideles præesse. — 11. Utrum ritus infidelium sint tolerandi. — 12. Utrum pueri infidelium sint invitis parentibus baptizandi.

ART. I. — UTRUM INFIDELITAS SIT PECCATUM ¹.

De his etiam infra, qu. xxxiv, art. 2 ad 2, et Sent. ii, dist. 39, quæst. i, art. 2 ad 4.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod infidelitas non sit peccatum. O-

(4) In hoc articulo S. Doctor interpretatur hæc verba S. Scripturæ (Joan. iii): *Qui autem non credit, jam iudicatus est... ira Dei manet super eum*.

(1) De anima, lib. i, text. 85

(2) De anima, lib. iii, text. 49. (3) Lib. De sermone Domini in monte cap. 4, parum a princ.

omne enim peccatum est contra naturam, ut patet per Damascenum ¹. Sed infidelitas non videtur esse contra naturam; dicit enim Augustinus ², quod "posse habere fidem, sicut posse habere charitatem, naturæ est omnium hominum; habere autem fidem, quemadmodum habere charitatem, gratiæ est fidelium." Ergo non habere fidem, quod est infidelium, non est contra naturam. Et ideo non est peccatum.

2. Præterea, nullus peccat in eo quod vitare non potest, quia omne peccatum est voluntarium. Sed non est in potestate hominis quod infidelitatem vitet, quam vitare non potest, nisi fidem habendo; dicit enim Apostolus ³: *Quomodo credent ei quem non audierunt? Quomodo autem audient sine prædicante?* Ergo infidelitas non videtur esse peccatum.

3. Præterea, sicut dictum est (1 2, quæst. LXXXIV, art. 4), sunt septem vitia capitalia, ad quæ omnia peccata reducuntur. Sub nullo autem horum videtur contineri infidelitas. Ergo infidelitas non est peccatum.

Sed *contra*, virtuti contrariatur vitium. Sed fides est virtus, cui contrariatur infidelitas. Ergo infidelitas est peccatum.

CONCLUSIO. — Infidelitas negative sumpta, magis pœna est quam peccatum: at infidelitas contrarie accepta, qua quis fidei repugnat, vel ipsam contemnit, peccatum est.

Respondeo dicendum quod infidelitas dupliciter accipi potest: uno modo secundum puram negationem, ut dicatur infidelis ex hoc solo quod non habet fidem; alio modo potest intelligi infidelitas secundum contrarietatem ⁴ ad fidem, qua scilicet aliquis repugnat auditui fidei, vel etiam contemnit ipsam, secundum illud Isai. LIII, 1: *Quis credidit auditui nostro?* et in hoc proprie perficitur ratio infidelitatis; et secundum hoc infidelitas est peccatum. — Si au-

tem accipiatur secundum negationem puram, sicut in illis qui nihil audierunt de fide, non habet rationem peccati. sed magis pœnæ; quia talis ignorantia divinorum ex peccato primi parentis consecuta est. Qui autem sic sunt infideles, damnantur quidem propter alia peccata quæ sine fide remitti non possunt; non autem damnantur propter infidelitatis peccatum ⁵. Unde Dominus dicit ⁶: *Si non venissem, et locutus eis non fuisset, peccatum non haberent*; quod exponens Augustinus ⁷, dicit, quod "loquitur de illo peccato quod non crediderunt in Christum."

Ad *primum* ergo dicendum, quod habere fidem non est in natura humana; sed in natura humana est ut mens hominis non repugnet interiori instinctui, et exteriori veritatis prædicationi ⁸. Unde infidelitas secundum hoc est contra naturam.

Ad *secundum* dicendum quod ratio illa procedit de infidelitate, secundum quod importat simplicem negationem.

Ad *tertium* dicendum, quod infidelitas, secundum quod est peccatum, oritur ex superbia; ex qua contingit quod homo intellectum suum non vult subicere regulis fidei et sano intellectui ⁹ Patrum; unde Gregorius dicit ¹⁰, quod "ex inani gloria oriuntur novitatum præsumptiones." Quamvis posset dici quod sicut virtutes theologice non reducuntur ad virtutes cardinales, sed sunt priores eis; ita etiam vitia opposita virtutibus theologicis non reducuntur ad vitia capitalia.

ART. II. — UTRUM INFIDELITAS

SIT IN INTELLECTU SICUT IN SUBJECTO ¹¹.

De his etiam Sent. II, dist. 36, quæst. I, art. 2 ad 4, et III, dist. 23, qu. II, art. 3, qu. I ad 4.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod infidelitas non sit in intellectu sicut in subjecto. Omne enim peccatum in voluntate est, ut Augustinus dicit ¹². Sed infidelitas est quoddam pec-

gorio XIII damnata: "Infidelitas pure negativa, in his quibus Christus non est prædicatus, peccatum est."

(6) Joan. XV, 22.

(7) Tract. 89 in Joan., ante med.

(8) Ita Mss. et editi passim. Cod. Alcan., *exteriori veritati prædicationis*.

(9) Nicolai, *ex sano intellectu*.

(10) Moral. lib. XXXI, cap. 17, a med.

(11) Responsio certa est infidelitatem esse in intellectu tanquam in subjecto et principio proximo quod actum infidelitatis elicit, produci tamen a voluntate tanquam a causa movente.

(12) Lib. De duabus animabus cap. 10 et 11.

(1) Orth. fid. lib. II, cap. 4 et 30.

(2) Lib. De prædest. sanctor., cap. 5, circa fin.

(3) Rom. X, 14.

(4) Infidelitas contraria hic latius accipitur, ita ut sub illa comprehendatur infidelitas quæ dicitur privativa et ea quæ strictius loquendo vocatur contraria. Prior est carentia fidei in eo qui potuit ac debuit credere, sed non voluit, etiamsi nullum habeat errorem positivum in intellectu. Posterior vero est carentia fidei in eo qui vel expresse et formaliter negat aliquam propositionem pertinentem ad fidem, vel asserit errorem tali propositioni contrarium.

(5) Hæc propositio Baiana fuit a Pio V et Gre-

catum, ut dictum est (art. præc.). Ergo infidelitas est in voluntate sicut in sub-
jecto, non in intellectu.

2. Præterea, infidelitas habet rationem peccati ex eo quod prædicatio fidei contemnitur. Sed contemptus ad voluntatem pertinet. Ergo infidelitas est in voluntate.

3. Præterea, II. Cor. II, super illud: *Ipse Satanas transfiguratur se in angelum lucis*, dicit Glossa ¹, quod "si angelus malus se bonum fingat, etsi credatur bonus, non est error morbidus, si facit vel dicit quæ bonis angelis congruunt." Cujus ratio esse videtur propter rectitudinem voluntatis ejus qui ei inhæret, intendens bono angelo adhærere. Ergo totum peccatum infidelitatis esse videtur in perversa voluntate. Non ergo est in intellectu sicut in subjecto.

Sed *contra*, contraria sunt in eodem subjecto. Sed fides, cui contrariatur infidelitas, est in intellectu sicut in subjecto. Ergo et infidelitas in intellectu est.

CONCLUSIO. — Cum dissentire, quod est actus infidelitatis, sit actus intellectus moti a voluntate, necessario ipsum infidelitatis peccatum subjective quidem in intellectu est, in voluntate vero ut in proximo motivo.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (12, quæst. LXXIV, art. 1 et 2), peccatum dicitur esse in illa potentia quæ est principium actus peccati. Actus autem peccati potest habere duplex principium: unum quidem primum et universale, quod imperat omnes actus peccatorum; et hoc principium est voluntas, quia omne peccatum est voluntarium. Aliud autem principium actus peccati est proprium et proximum, quod elicit peccati actum; sicut concupiscibilis est principium gulæ et luxuriæ; et secundum hoc gula et luxuria dicuntur esse in concupiscibili. Dissentire autem, qui est proprius actus infidelitatis, est actus intellectus, sed moti a voluntate, sicut et assentire. Et ideo infidelitas, sicut et fides, est quidem in intellectu sicut in proximo subjecto; in voluntate autem sicut in primo motivo ². Et hoc modo dicitur omne peccatum esse in voluntate.

(1) Ord. August. in Enchirid. cap. 60.

(2) Ita melioris notæ codices, et edit. Patav. Al., in proximo motivo; item in principio motivo. Melius primo, ait Nicolai, motivum enim primum

Unde patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod contemptus voluntatis causat dissensum intellectus, in quo perficitur ratio infidelitatis; unde causa infidelitatis est in voluntate; sed ipsa infidelitas est in intellectu.

Ad tertium dicendum, quod ille qui credit malum angelum esse bonum, non dissentit ab eo quod est fidei, quia "sensus corporis fallitur; mens vero non removetur a vera rectaque sententia," ut ibidem dicit Glossa. Sed si aliquis Satanæ adhæreret, cum incipit ad sua adducere, id est, ad mala et falsa, tunc non caret peccato, ut ibidem dicitur.

ART. III. — UTRUM

INFIDELITAS SIT MAXIMUM PECCATORUM.

De his etiam infra, qu. XXXIX, art. 2, et part. III, quæst. LXXX, art. 5 corp., et De malo, quæst. II, art. 10, et ad 2, et qu. III, art. 8 ad 1, et Rom. II, lect. 2, et Hebr. x, lect. 3.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod infidelitas non sit maximum peccatorum. Dicit enim Augustinus ³: "Utrum catholicum pessimis moribus alicui hæretico, in cujus vita præter id quod hæreticus est, non inveniunt homines quod reprehendant, præponere debeamus, non audeo præcipitare sententiam." Sed hæreticus est infidelis. Ergo non est simpliciter dicendum quod infidelitas sit maximum peccatorum.

2. Præterea, illud quod diminuit vel excusat peccatum, non videtur esse maximum peccatorum. Sed infidelitas excusat vel diminuit peccatum; dicit enim Apostolus ⁴: *Prius fui blasphemus, et persecutor, et contumeliosus; sed misericordiam consecutus sum, quia ignorans feci in incredulitate*. Ergo infidelitas non est maximum peccatorum.

3. Præterea, majori peccato debetur major pœna, secundum illud Deut. xxv, vers. 2: *Pro mensura peccati erit et plagarum modus*. Sed major pœna debetur fidelibus peccantibus quam infidelibus, secundum illud Hebr. x, 29: *Quanto magis putatis deteriora mereri supplicia qui Filium Dei conculcaverit, et sanguinem testamenti pollutum duxerit, in quo sanctifi-*

appellatur, quia primo impellit intellectum ad non assentiendum veritati.

(3) De bapt. lib. IV, contra Donatist., cap. 20, in princ.; et habetur 6, quæst. 1.

(4) 1. Timoth. I, 13

catus est? Ergo infidelitas non est maximum peccatorum.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit, exponens illud Joan. xv: *Si non venissem, et locutus eis non fuisset, peccatum non haberent*¹: "Magnum quidem quoddam peccatum sub generali nomine vult intelligi. Hoc enim est peccatum (scilicet infidelitatis) quo tenentur cuncta peccata. Infidelitas ergo est maximum peccatorum.

CONCLUSIO. — Quia per infidelitatis peccatum homines magis a Deo separantur quam per cætera; ideo gravissimum eorum peccatorum est, quæ contingunt in morum perversitate.

Respondeo dicendum quod omne peccatum formaliter consistit in aversione a Deo, ut supra dictum est (1 2, qu. LXXI, art. 6, et qu. LXXIII, art. 3). Unde tanto aliquid peccatum est gravius, quanto per ipsum homo magis a Deo separatur. Per infidelitatem autem maxime homo a Deo elongatur: quia nec veram Dei cognitionem habet; per falsam autem cognitionem ipsius non appropinquat ei, sed magis ab eo elongatur. Nec potest esse quod quantum ad quid Deum cognoscat qui falsam opinionem de eo habet; quia id quod ipse opinatur, non est Deus. Unde manifestum est quod peccatum infidelitatis est majus omnibus peccatis quæ contingunt in perversitate morum. Secus autem est de peccatis quæ opponuntur aliis virtutibus theologicis, ut infra dicitur (qu. xx, art. 3).

Ad *primum* ergo dicendum, quod nihil prohibet peccatum quod est gravius secundum suum genus, esse minus grave secundum aliquas circumstantias. Et ideo Augustinus noluit præcipitare sententiam de malo catholico et hæretico alias non peccante; quia peccatum hæretici, etsi sit gravius ex genere, potest tamen ex aliqua circumstantia alleviari, et e converso peccatum catholici ex aliqua circumstantia aggravari.

Ad *secundum* dicendum, quod infidelitas habet ignorantiam adjunctam, et habet renisum² ad ea quæ sunt fidei; et ex hac parte habet rationem peccati

gravissimi; ex parte autem ignorantiae habet aliquam rationem excusationis, et maxime quando aliquis ex malitia non peccat, sicut fuit in Apostolo.

Ad *tertium* dicendum, quod infidelis pro peccato infidelitatis gravius punitur quam alius peccator pro quocumque alio peccato, considerato peccati genere; sed pro alio peccato, puta pro adulterio, si committatur a fidei et ab infidei, cæteris paribus, gravius peccat fidelis³ quam infidelis; tum propter notitiam veritatis ex fide. tum etiam propter sacramenta fidei quibus est imbutus, quibus peccando contumeliam facit.

ART. IV. — UTRUM OMNIS ACTIO INFIDELIS SIT PECCATUM⁴.

De his etiam Sent. II, dist. 7, quæst. I, art. 2 corp., fin., et I, dist. 41, quæst. I, art. 1, et De malo, quæst. II, art. 5 ad 7, et Rom. XIV, fin.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod quælibet actio infidelis sit peccatum. Quia, super illud Rom. XIV: *Omne quod non est ex fide, peccatum est*, dicit Glossa⁵: "Omnis infidelium vita est peccatum. Sed ad vitam infidelium pertinet omne quod agunt. Ergo omnis actio infidelis est peccatum.

2. Præterea, fides intentionem dirigit. Sed nullum bonum potest esse quod non est ex intentione recta. Ergo in infidelibus nulla actio potest esse bona.

3. Præterea, corrupto priori, corrumpitur et posterius. Sed actus fidei præcedit actus omnium virtutum. Ergo cum in infidelibus non sit actus fidei, nullum bonum opus facere possunt, sed in omni actu suo peccant.

Sed *contra* est quod de Cornelio adhuc infidei existente dictum est Act. x, quod acceptæ erant eleemosynæ ejus Deo. Ergo non omnis actio infidelis est peccatum, sed aliqua ejus actio est bona.

CONCLUSIO. — Tametsi infideles divina gratia careant, quia tamen ex infidelitate non corrumpitur totum naturæ bonum, possunt aliquid operari; quanquam id non sit meritorium vitæ æternæ.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (1 2, quæst. LXXXV, art. 1.

Nicolai et edit. Patav., *gravius punitur, quia gravius peccat fidelis*, etc.

(4) De fide est contra Lutherum, Calvinum, Baium ac Jansenium omnes infidelium actiones non esse peccata.

(5) Ord. ex lib. Sentent. Prosp., cap. 106. *

(1) Tract. 89 in Joan. a princ.

(2) Ita cod. Tarrac. et Alcan. Theologi, Nicolai, et edit. Rom. *dissensum*. Edit. Patav. *renitentium*.

(3) Ita edit. Rom. et Theologi ex Mss. Garcia,

et 2), peccatum mortale tollit gratiam gratum facientem, non autem totaliter corrumpit bonum naturæ. Unde cum infidelitas sit quoddam peccatum mortale, infideles quidem gratia carent; remanet tamen in eis aliquod bonum naturæ. Unde manifestum est quod infideles non possunt operari bona opera quæ sunt ex gratia, scilicet opera meritoria; tamen bona opera ad quæ sufficit bonum naturæ, aliquantulum operari possunt. Unde non oportet quod in omni suo opere peccent; sed quodcumque aliquod opus operantur ex infidelitate, tunc peccant. Sicut enim habens fidem potest aliquod peccatum committere in actu, quem non refert ad fidei finem, vel venialiter, vel etiam mortaliter peccando; ita etiam infidelis potest aliquem actum bonum facere in eo quod non refert ad finem infidelitatis ¹.

Ad *primum* ergo dicendum, quod verbum illud est intelligendum, vel quia vita infidelium non potest esse sine peccato, cum peccata sine fide non tollantur; vel quia quidquid agunt ex infidelitate, peccatum est ². Unde ibid. ³ subditur: " Quia omnis infideliter vivens, vel agens, vehementer peccat. "

Ad *secundum* dicendum, quod fides dirigit intentionem respectu finis ultimi supernaturalis; sed lumen etiam naturalis rationis potest dirigere intentionem respectu alicujus boni connaturalis.

Ad *tertium* dicendum, quod per infidelitatem non corrumpitur totaliter in infidelibus ratio naturalis, quin remaneat in eis aliqua veri cognitio, per quam facere possunt aliquod opus de genere bonorum. De Cornelio tamen sciendum est quod infidelis non erat; alioquin ejus operatio accepta non fuisset Deo, cui sine fide nullus potest placere. Habebat autem fidem implicitam, nondum manifestata Evangelii veritate. Unde, ut eum in fide plenius instrueret, mittitur ad eum Petrus.

ART. V. — UTRUM SINT PLURES INFIDELITATIS SPECIES.

De his etiam infra, qu. II, art. I corp., et qu. xciv, art. I ad I.

Ad quintum sic proceditur. 1. Vide-

tur quod non sint plures infidelitatis species. Cum enim fides et infidelitas sint contraria, oportet quod sint circa idem. Sed formale objectum fidei est veritas prima, a qua habet unitatem, licet multa materialiter credat. Ergo etiam objectum infidelitatis est veritas prima. Ea vero quæ discredet infidelis, materialiter se habent in infidelitate. Sed differentia secundum speciem non attenditur secundum principia materialia, sed secundum principia formalia. Ergo infidelitatis non sunt diversæ species, secundum diversitatem eorum in quibus infideles errant.

2. Præterea, infinitis modis potest aliquis a veritate fidei deviare. Si ergo secundum diversitatem errorum diversæ species infidelitatis assignentur, videtur sequi quod sint infinitæ infidelitatis species; et ita hujusmodi species non sunt considerandæ.

3. Præterea, idem non invenitur in diversis speciebus. Sed contingit aliquem esse infidelem ex eo quod errat circa diversa. Ergo diversitas errorum non facit diversas species infidelitatis. Sic ergo infidelitatis non sunt plures species.

Sed *contra* est quod unicuique virtuti opponuntur plures species vitiorum. " Bonum enim contingit uno modo, malum vero multipliciter, " ut patet per Dionysium ⁴, et per Philosophum ⁵. Sed fides est una virtus. Ergo ei opponuntur plures infidelitatis species.

CONCLUSIO. — Plures et determinatæ sunt infidelitatis species, si secundum comparisonem ad fidem considerentur, scilicet paganorum, hæreticorum, et Judæorum; plures autem et indeterminatæ, si considerentur varii infidelitatis errores in diversis hominibus.

Respondeo dicendum quod quælibet virtus consistit in hoc quod attingit regulam aliquam cognitionis vel operationis humanæ, ut supra dictum est (I 2, quæst. LV, art. 3 et 4, et LXIV, art. 1). Attingere autem regulam est uno modo circa unam materiam; sed a regula deviare contingit multipliciter; et ideo uni virtuti multa vitia opponuntur. Diversitas autem vitiorum quæ unicuique

credit vel existimat aliquid sibi esse licitum.

(3) Non in Glos. sed ex Aug. lib. IV contra Julian., cap. 3.

(4) De div. nom. cap. 4, part. IV, lect. 22.

(5) Ethic. lib. II, cap. 6, a med.

(1) Hinc damnata fuit a Pio V hæc propositio: " Omnia opera infidelium sunt peccata, et philosophorum virtutes vitia sunt. "

(2) Fides hic non intelligitur ea quam vocamus virtutem theologiam, sed persuasio qua quis

virtuti opponuntur, potest considerari dupliciter: uno modo secundum diversam habitudinem ad virtutem; et secundum hoc determinatæ sunt quædam species vitiorum quæ opponuntur virtuti; sicut virtuti morali opponitur unum vitium secundum excessum ad virtutem, et aliud vitium secundum defectum a virtute. Alio modo potest considerari diversitas vitiorum oppositorum uni virtuti secundum corruptionem diversorum quæ ad virtutem requiruntur; et secundum hoc uni virtuti, puta temperantiæ, vel fortitudini, opponuntur infinita vitia, secundum quod infinitis modis contingit diversas circumstantias virtutis corrumpi, ut a rectitudine virtutis recedatur. Unde et Pythagorici malum posuerunt infinitum ¹. — Sic ergo dicendum quod si infidelitas attendatur secundum comparisonem ad fidem, diversæ sunt infidelitatis species, et numero determinatæ. Cum enim peccatum infidelitatis consistat in renitendo fidei, hoc potest contingere dupliciter; quia aut renititur fidei nondum susceptæ, et talis infidelitas est paganorum, sive gentilium ²; aut renititur fidei christianæ susceptæ, et hoc vel in figura, et sic est infidelitas Judæorum; vel in ipsa manifestatione veritatis, et sic est infidelitas hæreticorum. Unde in generali possunt assignari tres prædictæ species infidelitatis ³. — Si vero distinguantur infidelitatis species secundum errorem in diversis quæ ad fidem pertinent, tunc non sunt determinatæ infidelitatis species; possunt enim errores in infinitum multiplicari, ut patet per Augustinum ⁴.

Ad *primum* ergo dicendum, quod formalis ratio alicujus peccati potest accipi dupliciter: uno modo secundum intentionem peccantis, et secundum hoc id ad quod convertitur peccans est formale objectum peccati, et ex hoc diversificantur ejus species; alio modo secundum rationem mali, et sic illud bonum a quo receditur, est formale objectum peccati; sed ex hac parte peccatum non habet speciem, imo est privatio ⁵. Sic

ergo dicendum est quod infidelitatis objectum est veritas prima, sicut a qua recedit; sed formale ejus objectum, sicut ad quod convertitur, est sententia falsa quam sequitur; et ex hac parte ejus species diversificantur; unde sicut charitas est una, quæ inhæret summo bono; sunt autem diversa vitia charitati opposita, quæ per conversionem ad diversa bona temporalia recedunt ab uno summo bono, et iterum secundum diversas habitudines inordinatas ad Deum; sic etiam fides est una virtus ex hoc quod adhæret uni primæ veritati; sed infidelitatis species sunt multæ ex hoc quod infideles diversas falsas sententias sequuntur.

Ad *secundum* dicendum, quod objectio illa procedit de distinctione specierum infidelitatis secundum diversa, in quibus erratur.

Ad *tertium* dicendum, quod sicut fides est una, quia multa credit in ordine ad unum; ita infidelitas potest esse una, etiamsi in multis erret, inquantum omnia habent ordinem ad unum. Nihil tamen prohibet hominem in diversis infidelitatis speciebus errare, sicut etiam potest unus homo diversis vitiis subiacere, et diversis corporalibus morbis ⁶.

ART. VI. — UTRUM

INFIDELITAS GENTILIIUM SEU PAGANORUM
SIT CÆTERIS GRAVIOR.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod infidelitas gentilium sive paganorum sit gravior cæteris. Sicut enim corporalis morbus tanto est gravior, quanto saluti principalioris membri magis contrariatur; ita peccatum tanto videtur esse gravius, quanto contrariatur ei quod est principalius in virtute. Sed principalius in fide est fides unitatis divinæ, a qua deficiunt gentiles multitudinem deorum credentes. Ergo infidelitas eorum est gravissima.

2. Præterea, inter hæreticos tanto hæresis aliquorum detestabilior est, quanto in pluribus et principalioribus veritati fidei contradicunt; sicut hæresis Arii, qui separavit divinitatem, detestabilior

(1) Quasi de genere infidelium ex græco τοῦ ἀπίστου.

(2) Sub hac specie includuntur atheismus, deismus et mahometismus.

(3) Hæc triplex infidelitatis distinctio communiter accipitur.

(4) Lib. De hæresibus, circa fin.

(5) Ita ex Mss. Theologi et Nicolai. Al., *privatio speciei*.

(6) Si quis in errorem inciderit, in confessione declarare debet in quo particulariter erraverit, illicque non satis foret dicere se fuisse hæreticum, sive paganum.

fuit quam hæresis Nestorii, qui separavit humanitatem Christi a persona Filii Dei. Sed gentiles in pluribus et principalioribus recedunt a fide quam Judæi et hæretici; quia omnino nihil de fide recipiunt. Ergo eorum infidelitas est gravissima.

3. Præterea, omne bonum est diminutivum mali. Sed aliquod bonum est in Judæis, quia confitentur vetus Testamentum esse a Deo; bonum etiam est in hæreticis, quia venerantur novum Testamentum. Ergo minus peccant quam gentiles, qui utrumque Testamentum detestantur.

Sed *contra* est quod dicitur II. Pet. II, vers. 21: *Melius erat illis non cognoscere viam justitiæ, quam post cognitionem retrosum converti*. Sed gentiles non cognoverunt viam justitiæ; hæretici autem et Judæi aliquantulum cognoscentes deseruerunt. Ergo eorum peccatum est gravius.

CONCLUSIO. — Quamquam gentiles in pluribus errant quam Judæi, et Judæi in pluribus a vera fide recedant quam hæretici, simpliciter tamen Judæorum (qui Evangelii figuram susceptam, male interpretando, corruperunt) infidelitas gravior est quam gentilium: hæreticorum autem (qui suscipientes et profitentes ipsum Evangelium, illud corruptunt) infidelitas est omnium gravissima.

Respondeo dicendum quod in infidelitate, sicut dictum est (art. præc.), duo possunt considerari: quorum unum est comparatio ejus ad fidem; et ex hac parte aliquis gravius contra fidem peccat qui fidei renititur susceptæ, quam qui renititur fidei nondum susceptæ; sicut gravius peccat qui non implet quod promisit, quam si non impleat quod nunquam promisit. Et secundum hoc infidelitas hæreticorum, qui profitentur fidem Evangelii, et ei renituntur eam corrumpentes, gravior est peccatum quam Judæorum, qui fidem Evangelii nunquam susceperunt. Sed quia susceperunt ejus figuram in veteri lege, quam

male interpretantes corrumpunt; ideo etiam eorum infidelitas est gravius peccatum quam infidelitas gentilium, qui nullo modo fidem Evangelii susceperunt. — Aliud quod in infidelitate consideratur, est corruptio eorum quæ ad fidem pertinent. Et secundum hoc, cum in pluribus errant gentiles quam Judæi, et Judæi quam hæretici, gravior est infidelitas gentilium quam Judæorum, et Judæorum quam hæreticorum; nisi forte quorundam, puta Manichæorum ¹, qui etiam circa credibilia plus errant quam gentiles. Harum tamen duarum gravitatum prima præponderat secundæ, quantum ad rationem culpæ: quia infidelitas habet rationem culpæ, ut supra dictum est (art. 1 hujus quæst.), magis ex hoc quod renititur fidei, quam ex hoc quod non habet ea quæ sunt fidei; hoc enim videtur, ut dictum est (ibid.), magis ad rationem pænæ pertinere. Unde, simpliciter loquendo, infidelitas hæreticorum est pessima ².

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ART. VII. — UTRUM

SIT CUM INFIDELIBUS PUBLICE DISPUTANDUM ³.

De his etiam II. Tim. II, lect. 2.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit cum infidelibus publice disputandum. Dicit enim Apostolus ⁴: *Noli verbis contendere; ad nihil enim utile est, nisi ad subversionem audientium*. Sed disputatio publica cum infidelibus fieri non potest sine contentione verborum. Ergo non est publice disputandum cum infidelibus.

2. Præterea, lex Martiani Augusti per canones confirmata ⁵ sic dicit: "Injuriam facit iudicio religiosissimæ synodi ⁶, si quis semel iudicata aut recte disposita revolvere, et publice disputare contendit. Sed omnia quæ ad fidem pertinent, sunt per sacra concilia determinata. Ergo graviter peccat, injuriam synodis faciens, si quis de eis quæ sunt fidei publice disputare præsumat.

catholica disputare: qui vero contra fecerit, excommunicationis laqueo innodetur. • Cajetanus solummodo casus necessitatis aut eximie utilitatis excipit.

(4) II. Tim. II, 14.

(5) Tit. De sum Trtn. et fide cath., lib. 1 Cod. cap. *Nemo*.

(6) Nempe synodus Chalcedonensis cui Mar-
tinus interfuit.

(1) Propter insanissimas de Deo ipso fictiones quas lib. De hæresibus Augustinus recenset.

(2) Hinc hæc verba (Luc. XII): *Servus sciens voluntatem domini sui, et non faciens, vapulabit plagis multis: qui autem non cognovit et plagis digna fecit, vapulabit paucis*.

(3) Hoc genus disputationis ita laicis inhibuit est ab Alexandro IV: "Inhibemus ne cuiquam laicæ personæ liceat publice vel privatim de fide

3. Præterea, disputatio argumentis aliquibus agitur. Sed argumentum est ratio rei dubiæ faciens fidem; ea autem quæ sunt fidei, cum sint certissima, non sunt in dubitationem adducenda. Ergo de his quæ sunt fidei non est publice disputandum.

Sed *contra* est quod Act. ix, 22 dicitur quod *Saulus inualescebat et confundebat Judæos*; et quod *loquebatur gentibus, et disputabat cum Græcis*.

CONCLUSIO. — Publice disputare cum infidelibus coram fidelibus idiotis et simplicibus, dubitando de fide, peccatum est: at disputare de fide ad exercitium, vel ad errores confutandos, coram tamen sapientibus vel confirmatione fidei egentibus, laudabile est.

Respondeo dicendum quod in disputatione fidei duo sunt considerata: unum quidem ex parte disputantis, aliud autem ex parte audientium. Ex parte quidem disputantis est considerata intentio. Si enim disputet tanquam de fide dubitans, et veritatem fidei pro certo non supponens, sed argumentis experiri intendens, procul dubio peccat, tanquam dubius in fide et infidelis. Si autem disputet aliquis de fide ad confutandum errores, vel etiam ad exercitium, laudabile est. — Ex parte vero audientium considerandum est utrum illi qui disputationem audiunt, sint instructi et firmi in fide, aut simplices et in fide titubantes. Et quidem coram sapientibus in fide firmis nullum periculum est disputare de fide. Sed circa simplices est distinguendum: quia aut sunt sollicitati sive pulsati ab infidelibus, puta Judæis vel hæreticis, sive paganis, nitentibus corrumpere in eis fidem; aut omnino non sunt sollicitati super hoc, sicut in terris in quibus non sunt infideles. In primo casu necessarium est publice disputare de fide, dummodo inveniuntur aliqui ad hoc sufficientes et idonei, qui errores confutare possint; per hoc enim simplices in fide firmabuntur, et tolletur infidelibus decipiendi facultas; et ipsa taciturnitas eorum qui resistere deberent pervertentibus fidei veritatem, esset erroris confirmatio. Unde Gregorius¹: "Sicut incauta locu-

tio in errorem pertrahit, ita indiscretum silentium eos qui crudiri poterant, in errore derelinquit. „ In secundo vero casu periculosum est publice disputare de fide coram simplicibus; quorum fides ex hoc est firmior, quia nihil diversum audierunt ab eo quod credunt. Et ideo non expedit eis ut verba infidelium audiant disputantium contra fidem².

Ad *primum* ergo dicendum, quod Apostolus non prohibet totaliter disputationem, sed inordinatam, quæ magis fit contentione verborum quam firmitate sententiarum.

Ad *secundum* dicendum, quod lex illa prohibet publicam disputationem de fide, quæ procedit ex dubitatione fidei, non autem illam quæ est ad fidei conservationem³.

Ad *tertium* dicendum, quod non debet disputari de his quæ sunt fidei, quasi de eis dubitando, sed propter veritatem manifestandam, et errores confutandos. Oportet enim ad fidei confirmationem aliquando cum infidelibus disputare; quandoque quidem defendendo fidem, secundum illud I. Petri iii, 15: *Parati semper ad satisfactionem omni poscenti vos rationem de ea quæ est in vobis spe et fide*; quandoque autem ad convincendos errantes, secundum illud Tit. i, 9: *Ut sit potens exhortari in doctrina sana, et eos qui contradicunt, arguere*.

ART. VIII. — UTRUM INFIDELES COMPELLENDI SINT AD FIDEM.

De his etiam Sent. iv, dist. 13, quæst. ii, art. 1 ad 6.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod infideles nullo modo compellendi sint ad fidem. Dicitur enim Matthæi xiii, quod servi patrisfamilias, in cujus agro erant zizania seminata, quæsierunt ab eo: *Vis, imus, et colligimus ea?* et ipse respondit: *Non, ne forte colligentes zizania, eradicetis simul cum eis et triticum*; ubi dicit Chrysostomus⁴: "Hæc dicit Dominus prohibens occasionem fieri. Nec enim oportet interficere hæreticos; quia si eos occideritis, necesse est multos sanctorum simul subverti. „ Ergo videtur quod pari ratione nec aliqui infideles sint ad fidem cogendi.

2. Præterea, in Decr.⁵ et in conc. To-

(1) Pastoral. lib. ii, cap. 4, in princ.

(2) Ex his concludit Sylvius disputationem cum hæreticis plerumque esse inutilem et periculosam atque adeo rarissime expedire.

(3) Ita Nicolai et edit. Patav. cum Mss. Al., *confirmationem*.

(4) Hom. 47 in Matth., aliquant. a princ.

(5) Dist. 45, cap. 5.

let. 4¹ sic dicitur: "De Judæis præcipit sancta synodus, nemini deinceps ad credendum vim inferri. „ Ergo pari ratione nec alii infideles sunt ad fidem cogendi.

3. Præterea, Augustinus dicit², quod "cætera potest homo nolens, credere vero non nisi volens. „ Sed voluntas cogi non potest. Ergo videtur quod infideles non sint ad fidem cogendi.

4. Præterea, Ezech. xviii, 32 dicitur ex persona Dei: *Nolo mortem peccatoris*. Sed nos debemus voluntatem nostram conformare divinæ, ut supra dictum est (1 2, quæst. xix, art. 9, et art. 10). Ergo etiam nos non debemus velle quod infideles occidantur.

Sed *contra* est quod dicitur Luc. xiv, vers. 23: *Exi in vias et sepes, et compelle intrare, ut impleatur domus mea*. Sed homines in domum Dei, id est, in sanctam Ecclesiam, intrant per fidem. Ergo aliqui sunt compellendi ad fidem.

CONCLUSIO. — Infideles, qui nunquam fidem susceperunt, ut Judæi et gentiles, nullo modo sunt ad fidem compellendi; at infideles, hæretici et apostatæ sunt cogendi, ut id adimpleant quod promiserunt.

Respondeo dicendum quod infidelium quidam sunt qui nunquam susceperunt fidem, sicut gentiles et Judæi; et tales nullo modo sunt ad fidem compellendi ut ipsi credant³, quia credere voluntatis est; sunt tamen compellendi a fidelibus, si adsit facultas, ut fidem non impediant vel blasphemiiis, vel malis persuasionibus, vel etiam apertis persecutionibus. Et propter hoc fideles Christi frequenter contra infideles bellum movent, non quidem ut eos ad credendum cogant, quia si etiam eos vicissent, et captivos haberent, in eorum libertate relinquerent an credere vellent; sed propter hoc ut eos compellant, ne fidem Christi impediant. Alii vero sunt infideles qui quandoque fidem susceperunt, et eam profitentur, sicut hæretici, et quicumque⁴ apostatæ; et tales sunt etiam corporaliter compellendi, ut implicant

quod promiserunt, et teneant quod semel susceperunt⁵.

Ad *primum* ergo dicendum, quod per illam auctoritatem quidam intellexerunt esse prohibitam non quidem excommunicationem hæreticorum, sed eorum occasionem, ut patet per auctoritatem Chrysostomi inductam. Et Augustinus ad Vincentium⁶ de se dicit: "Hæc primitus mea sententia erat neminem ad unitatem Christi esse cogendum, verbo esse agendum, disputatione pugnandum. Sed hæc opinio mea non contradicentium verbis, sed demonstrantium superatur exemplis. Legum enim terror ita profuit, ut multi dicant: Gratias Domino, qui vincula nostra dirupit. „ Quod ergo Dominus dicit: *Sinite utraque crescere usque ad messem*, qualiter intelligendum sit, apparet ex hoc quod subditur: *Næ forte colligentes zizania, eradicetis simul cum eis et triticum*. „ Ubi satis ostenditur, sicut Augustinus dicit contra epistolam Parmeniani⁷, cum metus iste non subest, id est, quando ita cujusque crimen notum est omnibus, et execrabile apparet, ut nullos prorsus, vel non tales habeat defensores, per quos possit schisma contingere, non dormiat severitas disciplinæ. „

Ad *secundum* dicendum, quod Judæi, si nullo modo acceperunt fidem, nullo modo sunt cogendi ad fidem; si autem acceperunt fidem, oportet ut fidem necessitate cogantur retinere, sicut eodem capitulo dicitur.

Ad *tertium* dicendum, quod sicut vivere est voluntatis, reddere autem necessitatis: ita accipere fidem est voluntatis, sed tenere eam acceptam est necessitatis. Et ideo hæretici sunt compellendi ut fidem teneant. Dicit enim Augustinus ad Bonifacium Comitem⁸: "Ubi est quod isti clamare consueverunt, liberum esse credere, vel non credere? cui vim Christus intulit? Agnoscant in Paulo prius cogentem Christum, et postea docentem. „

Ad *quartum* dicendum, quod sicut⁹

(1) Can. 57.

(2) Tract. 26 in Joan. aliquant. a princ.

(3) Hoc declarat concilium Tridentinum his verbis (sess. xiv, can. 2): "Ecclesia in neminem judicium exercet, qui non prius in ipsam per baptismi januam ingressus est. „ (Cf. S. Gregor., lib. ii, epist. 50, conc. Tolet. iv, can. 57; Innocent. iii, cap. *Majores*, Cælest. iii, cap. *Sicut Judæi*).

(4) Ita cum cod. Tarrac., Alcan., Paris., aliisque editi passim. Al., *quandoque*.

(5) Ita Corp. juris canon. cap. *Contra christianos de hæreticis* in vi, cap. *Majores*, et cap. *De Judæis* ad 45; conc. Trld., sess. vii, can. 14.

(6) Epist. 143, olim 48. ante med.

(7) Lib. iii, cap. 2, a med.

(8) Epist. 185, olim 50, parum ante med.

(9) In eadem epistola, a med.

Augustinus dicit, " nullus nostrum vult aliquem hæreticum perire. Sed aliter non meruit habere pacem domus David, nisi Absalon filius ejus in bello, quod contra patrem gerebat, fuisset extinctus. Sic Ecclesia catholica, si aliquorum perditione cæteros colligit, dolorem materni sanat cordis tantorum liberatione populorum. "

ART. IX. — UTRUM

CUM INFIDELIBUS POSSIT COMMUNICARI.

De his etiam Sent. iv, dist. 13, quæst. ii, art. 3 corp., et dist. 13, quæst. ii, art. 1, quæst. i, et quol. x, art. 2, et I. Cor. v, fin.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod cum infidelibus possit communicari. Dicit enim Apostolus ¹: *Si quis vocat vos infidelium ad cœnam, et vultis ire, omne quod vobis apponitur manducate*; et Chrysostomus dicit ²: " Ad mensam paganorum si volueris ire, sine ulla prohibitione permittimus. " Sed ad cœnam alicujus ire est ei communicare. Ergo infidelibus licet communicare.

2. Præterea, Apostolus dicit ³: *Quid mihi est de his qui foris sunt judicare?* Foris autem sunt infideles. Cum ergo per judicium Ecclesiæ aliquorum communio fidelibus inhibeatur, videtur quod non sit inhibendum fidelibus cum infidelibus communicare.

3. Præterea, dominus non potest uti servo, nisi ei communicando, saltem verbo, quia dominus movet servum per imperium. Sed christiani possunt habere servos infideles, vel Judæos, vel etiam paganos, sive Saracenos ⁴. Ergo possunt licito cum eis communicare.

Sed *contra* est quod dicitur Deut. vii, vers. 2: *Non inibis cum eis fœdus; nec miserereberis eorum, neque sociaberis cum eis conubia*; et super illud Lev. xv: *Mulier, quæ redeunte mense, etc.* dicit Glossa ordin.: " Sic oportet ab idololatria abstinere, ut nec idololatrias, nec eorum discipulos contingamus, nec cum eis communionem habeamus. "

CONCLUSIO. — Non possunt fideles cum hæreticis et apostatis infidelibus

communicare, sicut cum infidelibus Judæis, vel paganis, qui nunquam fidem susceperunt; at fideles firmi in fide possunt cum infidelibus Judæis, vel paganis communicare, cum per illos horum conversio speretur; non autem hoc licet fidelibus simplicibus et infirmis.

Respondeo dicendum quod communio alicujus personæ interdicitur fidelibus dupliciter: uno modo in pœnam illius cui communio fidelium subtrahitur; alio modo ad cautelam eorum quibus interdicitur ne aliis communicent. Et utraque causa ex verbis Apostoli accipi potest ⁵. Nam postquam sententiam excommunicationis protulit, subdit proratione: *Nescitis, quia modicum fermentum totam massam corrumpit?* Et postea rationem subdit ex parte pœnæ per judicium Ecclesiæ illatæ, cum dicit: *Nonne de his qui intus sunt vos judicatis?* — Primo ergo modo non interdicit Ecclesia fidelibus communionem infidelium, qui nullo modo fidem christianam receperunt, scilicet paganorum vel Judæorum, quia non habet de eis judicare spirituali judicio, sed temporali, in casu cum inter christianos commorantes aliquam culpam committunt, et per fideles temporaliter puniuntur. Sed isto modo, scilicet in pœnam, interdicit Ecclesia fidelibus communionem illorum infidelium qui a fide suscepta deviant, vel corrumpeudo fidem, sicut hæretici, vel etiam totaliter a fide reeedendo, sicut apostatæ; in utrosque enim horum excommunicationis sententiam profert Ecclesia. — Sed quantum ad secundum modum, videtur esse distinguendum secundum diversas eonditiones personarum, et negotiorum, et temporum. Si enim aliqui fuerint firmi in fide, ita quod ex communione eorum cum infidelibus conversio infidelium magis sperari possit quam fidelium a fide aversio; non sunt prohibendi infidelibus communicare, qui fidem non susceperunt, scilicet paganis vel Judæis: et maxime si necessitas urgeat. Si autem sint simplices et infirmi

(1) I. Cor. x, 27.

(2) Hom. 25 super epist. ad Hebr., vers. fin.

(3) I. Cor. v, 12.

(4) Mahumetis sectatores appellantur Saraceni, populi Arabiæ felicis, qui prius Agareni ab Agar, postea Ismaelitæ ab Ismael filio Abraham dicti sunt. Hujus vocis etymon derivant ab Arabico *Sarak* (furatus est), quia *Arabum notio, late sedibusque incertis, vaga et latrociniis dedita*, ait Amræianus Marcellinus. Vult Isidorus (Ori-

gin. lib. ix, cap. 2) vocari Saracenos, quia ex Sara genitos se prædicent. Quod aliis non probatur; tum quia eos non genuit, tum quia hoc modo deberet aut a Sara Sareos dictos, aut uxorem Abrahami non Saram, sed Saracam vocatam fuisse. V. Martin. Lexicon philologic. Pocokius Saracenos, alias *Scenitas* seu *Nomades* appellatos, sic dictos esse ostendit, quod incolebant Orientem. Spec. hist. Arab., p. 34 (edit. Parn.)

(5) I. Cor. v.

in fide, de quorum subversione probabiliter timeri possit, prohibendi sunt ab infidelium communione; et præcipue ne magnam familiaritatem cum eis habeant, vel absque necessitate eis communicent.

Et sic per hæc patet solutio ad *primum*.

Ad *secundum* dicendum, quod Ecclesia contra infideles non habet iudicium quoad pœnam spirituales eis infligendam; habet tamen iudicium super aliquos infideles quoad temporalem pœnam infligendam; ad quod pertinet quod Ecclesia aliquando propter aliquas speciales culpas subtrahit aliquibus infidelibus communionem fidelium.

Ad *tertium* dicendum, quod magis est probabile quod servus, qui regitur imperio domini, convertatur ad fidem domini fidelis, quam e converso, et ideo non est prohibitum quin fideles habeant servos infideles. Si tamen domino periculum immineret ex communione talis servi, deberet eum a se abjicere, secundum illud mandatum Domini ¹: *Si peccatus scandalizaverit te, absconde eum et projice abs te*.

Ad argumentum ² in oppositum, dicendum quod Dominus illud præcipit de illis gentibus, quarum terram ingressuri erant Judæi, qui erant proni ad idololatriam; et ideo timendum erat ne per continuam conversationem cum eis alienarentur a fide; et ideo ibidem subditur: *Quia seducet filium tuum, ne sequatur me*.

ART. X. — UTRUM INFIDELES POSSINT HABERE PRÆLATIONEM, SEU DOMINIUM SUPRA FIDELES.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod infideles possint habere prælationem vel dominium supra fideles. Dicit enim Apostolus ³: *Quicumque sunt sub iugo servi, dominos suos omni honore dignos arbitrentur*; et quod loquatur de infidelibus, patet per hoc quod subdit: *Qui autem fideles habent dominos, non contemnant*. Et I. Petri ⁴ *18* dicitur: *Servi,*

(1) Matth. *xviii*, 8.

(2) In Mss. (in quibus deest, *Et per hæc patet solutio ad primum*) primo loco ponitur quod hic postremum est, et respondet argumento *Sed contra*; unde omnia sua deque miscentur, ut patet in edit. Rom. an. 1570, quæ postea notat ad marginem: *Deest solutio prioris argumenti*. Theologi idem præstiterunt; sed loco: *Ad primum ergo dicendum*, substituerunt optime: *Ad argumentum in oppositum ergo dicendum*; in cujus

subditi estote in omni timore dominis, non tantum bonis et modestis, sed etiam dyscolis. Non autem hoc præciperetur per doctrinam apostolicam, nisi infideles possent fidelibus præesse. Ergo videtur quod infideles possint fidelibus præesse.

2. Præterea, quicumque sunt de familia alicujus principis, subsunt ei. Sed fideles aliqui erant de familia infidelium principum; unde dicitur Philipp. *iv*, 22: *Salutant vos omnes sancti, maxime autem qui de Cæsaris domo sunt*, scilicet Neronis qui infidelis erat. Ergo infideles possunt fidelibus præesse.

3. Præterea, sicut Philosophus dicit ⁵, servus est instrumentum domini in his quæ ad humanam vitam pertinent, sicut et minister artificis est instrumentum artificis in his quæ pertinent ad operationem artis. Sed in talibus potest fidelis infideli subjici; possunt enim fideles infidelium coloni esse. Ergo infideles possunt fidelibus præfici, etiam quantum ad dominium.

Sed *contra* est quod ad eum qui præest, pertinet habere iudicium super eos quibus præest. Sed infideles non possunt judicare de fidelibus; dicit enim Apostolus ⁶: *Audet aliquis vestrum habens negotium adversus alterum, judicari apud iniquos*, id est, infideles, *et non apud sanctos*? Ergo videtur quod infideles fidelibus præesse non possint.

CONCLUSIO. — Non sunt infideles assumendi ad dominium seu prælaturam fidelium: cederet enim hoc in scandalum ac periculum fidei; at si præexistant, tolerandi videntur ad scandalum vitandum.

Respondeo dicendum quod circa hoc dupliciter loqui possumus. Uno modo de dominio vel prælatione infidelium super fideles de novo instituenda; et hoc nullo modo permitti debet: cederet enim hoc in scandalum et in periculum fidei; de facili enim illi qui subjiciuntur aliorum jurisdictioni, immutari possunt ab eis quibus subsunt, ut sequantur eorum imperium ⁶, nisi illi qui subsunt, fuerint

sine addunt: *Solutio 1 colligenda est ex dictis in corp.* Nicolai primus coordinavit, ut hic, quem secutæ sunt edit. Patav. hoc loco legentes: *Ad quartum quod in contrarium objicitur dicendum, etc.*

(3) I. Tim. *vi*, 1.

(4) Politic. lib. *i*, cap. 3, ante med.

(5) I. Cor. *vi*, 1.

(6) Juxta illud Ecclesiastæ *x*, 2: *Qualis rector est civitatis, tales et inhabitantes in ea: rex insipiens perdet populum suum*.

magnæ virtutis; et similiter infideles contemnunt fidem, si fidelium defectus cognoscant. Et ideo Apostolus prohibuit ut fideles non contendant iudicio coram iudice infideli. Et ideo nullo modo permittit Ecclesia quod infideles acquirant dominium super fideles; vel qualitercumque eis præficiantur in aliquo officio. Alio modo possumus loqui de dominio vel prælatione jam præexistenti. Ubi considerandum est quod dominium et prælatio introducta sunt ex jure humano; distinctio autem fidelium et infidelium est ex jure divino. Jus autem divinum, quod est ex gratia, non tollit jus humanum, quod est ex naturali ratione. Ideo distinctio fidelium et infidelium secundum se considerata non tollit dominium et prælationem infidelium supra fideles ¹. Potest tamen juste per sententiam vel ordinationem Ecclesiæ auctoritatem Dei habentis tale jus domini vel prælationis tolli; quia infideles merito suæ infidelitatis merentur potestatem amittere super fideles, qui transferuntur in filios Dei. Sed hoc quidem Ecclesia quandoque facit, quandoque autem non facit ². In illis enim infidelibus, qui etiam temporali subiectione subiiciuntur Ecclesiæ et membris ejus, hoc jus Ecclesia statuit, ut servus Judæorum, cum fuerit factus christianus, statim a servitute liberetur nullo pretio dato, si fuerit vernaculus, id est, in servitute natus ³; et similiter si infidelis existens fuerit emptus ad servitium; si autem fuerit emptus ad mercationem, tenetur eum infra tres menses exponere ad vendendum. Nec in hoc injuriam facit Ecclesia; quia cum ipsi Judæi sint servi Ecclesiæ, potest disponere de rebus eorum; sicut etiam principes sæculares multas leges ediderunt circa suos subditos in favorem libertatis. In illis vero infidelibus qui temporaliter Ecclesiæ vel ejus membris non subjacent, prædictum jus Ecclesia non statuit, licet posset instituere de jure, et hoc facit ad scandalum vitandum; sicut etiam Dominus ⁴ ostendit quod poterat se a tributo excusare, quia liberi sunt filii; sed tamen mandavit tributum solvi ad scandalum

vitandum. Ita etiam et Panfus, cum dixisset quod servi dominos suos honorarent, subjungit: *Ne nomen Domini et doctrina blasphemetur.*

Unde patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod illa prælatio Cæsaris præexistebat distinctioni fidelium ab infidelibus. Unde non solvebatur per conversionem aliquorum ad fidem ⁵; et utile erat quod aliqui fideles locum in familia imperatoris haberent, ad defendendum alios fideles; sicut beatus Sebastianus christianorum animos, quos in tormentis videbat deficere, confortabat, et adhuc latebat sub militari chlamyde in domo Diocletiani ⁶.

Ad tertium dicendum, quod servi subjiuntur dominis suis ad totam vitam, et subditi præfectis ad omnia negotia: sed ministri artificum subduntur eis ad aliqua specialia opera; unde periculosius est quod infideles accipiant dominium vel prælationem super fideles, quam quod accipiant ab eis ministerium in aliquo artificio. Et ideo permittit Ecclesia quod christiani possint colere terras Judæorum, quia per hoc non habent necesse conversari cum eis. Salomon etiam expetiit a rege Tyri magistros operum ad ligna cædenda, ut habetur III. Reg. cap. vi. Et tamen si ex tali communicatione vel convictu subversio fidelium timeretur, esset penitus interdicendum.

ART. XI. — UTRUM INFIDELIUM RITUS SINT TOLERANDI.

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quod ritus infidelium non sint tolerandi. Manifestum est enim quod infideles in suis ritibus peccant, eos servando. Sed peccato videtur consentire qui non prohibet, cum prohibere possit, ut habetur in Glossa ⁷ super illud Rom. cap. 1: *Non solum qui faciunt, sed et qui consentiunt facientibus.* Ergo peccant qui eorum ritus tolerant.

2. Præterea, ritus Judæorum idololatriæ comparantur; quia, super illud Galat. v: *Nolite iterum iugo servitutis contineri*, dicit Glossa interl.: "Non est levior hujus legis servitus quam idololatriæ." Sed non sustineretur quod ido-

(1) Hinc damnatus est Wicleffii articulus dicentis nullum esse dominum civilem, dum est in peccato mortali.

(2) Nempe ad vitandum scandalum.

(3) Puta ex domestico servo generatus.

(4) Matthæi xvii.

(5) Hinc cantat Ecclesia (in hymn. Epiphani.): *Non eripit mortalia qui regna dat caelestia.*

(6) Cf. legendam sancti illius in Brev. Romano ad 20 januar.

(7) Ordin. Ambros.

latriæ ritum aliqui exercerent ¹; quinimo christianorum principes templa idolorum primo claudi, et postea dirui fecerunt, ut Augustinus narrat ². Ergo secundum hoc etiam ritus Judæorum tolerari non debent.

3. Præterea, peccatum infidelitatis est gravissimum, ut supra dictum est (art. 3 hujus qu.). Sed alia peccata non tolerantur, sed lege puniuntur, sicut adulterium, furtum et alia hujusmodi. Ergo etiam ritus infidelium tolerandi non sunt.

Sed *contra* est quod ³ dicit Gregorius de Judæis ⁴: " Omnes festivitates suas, sicut hactenus ipsi, et patres eorum per longa colentes tempora, tenuerunt, liberam habeant observandi celebrandique licentiam. "

CONCLUSIO. — Infidelium ritus, qui aliquid utilitatis, vel veritatis ipsis afferant fidelibus, tolerandi sunt; reliqui vero ritus nullo modo tolerandi sunt.

Respondeo dicendum quod humanum regimen derivatur a divino regimine, et ipsum debet imitari. Deus autem, quamvis sit omnipotens et summe bonus, permittit tamen aliqua mala fieri in universo, quæ prohibere posset; ne eis sublati, majora bona tollerentur, vel etiam pejora mala sequerentur. Sic ergo et in regimine humano illi qui præsent, recte aliqua mala tolerant, ne aliqua bona impediatur, vel etiam ne aliqua mala pejora incurrantur; sicut Augustinus dicit ⁵: " Aufer meretrices de rebus humanis, turbaveris omnia libidinibus. " Sic ergo quamvis infideles in suis ritibus peccent, tolerari possunt vel propter aliquod bonum quod ex eis provenit, vel propter aliquod malum quod vitatur. Ex hoc autem quod Judæi ritus suos observant, in quibus olim præfigurabatur veritas fidei quam tenemus, hoc bonum provenit, quod testimonium fidei nostræ habemus ab hostibus; et quasi in figura nobis repræsentatur quod credimus. Et ideo in suis ritibus tolerantur. — Aliorum vero infidelium ritus, qui nihil veritatis aut utilitatis afferunt, non sunt aliquo modo tolerandi, nisi forte ad ali-

quod malum vitandum; scilicet ad vitandum scandalum vel dissidium quod ex hoc posset provenire, vel impedimentum salutis eorum qui paulatim sic tolerati convertuntur ad fidem. Propter hoc enim etiam hæreticorum et paganorum ritus aliquando Ecclesia toleravit, quando erat magna infidelium multitudo.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ART. XII. — UTRUM PUERI JUDÆORUM ET ALIORUM INFIDELIUM SINT INVITIS PARENTIBUS BAPTIZANDI ⁶.

De his etiam part. III, quæst. LXV, art. 10, quol. II, quæst. IV, art. 2, et quol. III, qu. V, art. 2 corp.

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quod pueri Judæorum et aliorum infidelium sint baptizandi parentibus invitis. Majus enim est vinculum matrimoniale quam jus patriæ potestatis in pueros: quia jus patriæ potestatis potest per hominem solvi, cum filius familias emancipetur; vinculum autem matrimoniale non potest solvi per hominem, secundum illud Matth. XIX, 6: *Quod Deus conjunxit, homo non separet*. Sed propter infidelitatem solvitur vinculum matrimoniale: dicit enim Apostolus ⁷: *Quod si infidelis discedit, discedat; non enim servituti subiectus est frater aut soror in hujusmodi*; et Canon ⁸ dicit quod " si conjux infidelis non vult sine contumelia sui Creatoris cum altero stare, tunc alter conjugum non debet ei cohabitare. " Ergo multo magis propter infidelitatem tollitur jus patriæ potestatis in suos filios. Possunt ergo eorum filii baptizari eis invitis.

2. Præterea, magis debet homini subveniri circa periculum mortis æternæ, quam circa periculum mortis temporalis. Sed si aliquis videret hominem in periculo mortis temporalis, et ei non ferret auxilium, peccaret. Cum ergo filii Judæorum et aliorum infidelium sint in periculo mortis æternæ, si parentibus relinquuntur, qui eos in sua infidelitate informant, videtur quod sint eis auferendi, et baptizandi, et in fide instruendi.

3. Præterea, filii servorum sunt servi, et in potestate dominorum. Sed Judæi sunt servi regum et principum. Ergo et

(5) De ordine, lib. II, cap. 4, circa med.

(1) Sic vetitum est ne in terris christianorum sinantur suos ritus facere Saraceni in Clementina de Judæis, cap. *Cedit*, et concil. Viennensi, et ex Clemente V.

(2) De civ. Dei, lib. XVIII, cap. 40, in fin.

(3) Decret. dist. 45, cap. *Qui sincera*.

(4) Lib. XI Regist. epist. 15, in fin.

(6) Quod in hoc articulo S. Thomas docet his verbis concil. Toletan. omnino consentaneum est (concil. Tolet. III): *De Judæis autem præcipit sancta synodus nemini ad credendum vim inferre, ut integra sit forma justitiæ*. (7) I. Cor. VII. 15.

(8) Caus. 28, quæst. II, cap. *Si infidelis*.

filiis eorum. Reges ergo et principes habent potestatem de filiis Judæorum facere quod voluerint. Nulla ergo erit injuria, si eos baptizent invititis parentibus.

4. Præterea, quilibet homo magis est Dei, a quo habet animam, quam patris carnalis, a quo habet corpus. Non ergo est injustum, si filii Judæorum carnalibus parentibus auferantur, et Deo per baptismum consecrentur.

5. Præterea, baptismus efficacior est ad salutem quam prædicatio; quia per baptismum statim tollitur peccati macula, reatus pœnæ, et aperitur janua cæli. Sed si periculum sequitur ex defectu prædicationis, imputatur ei qui non prædicavit, ut habetur Ezech. iii et xxxiii, 6, de eo qui *videt gladium venientem, et non insonuerit tuba*. Ergo multo magis, si pueri Judæorum damnantur propter defectum baptismi, imputatur ad peccatum eis qui potuerunt baptizare, et non baptizaverunt.

Sed *contra* est quod nemini facienda est injuria. Fieret autem Judæis injuria, si eorum filii baptizarentur eis invititis; quia amitterent jus patriæ potestatis in filios jam fideles. Ergo eis invititis non sunt baptizandi.

CONCLUSIO. — Non sunt infidelium pueri invititis parentibus baptizandi, quia id Ecclesiæ Dei consuetudo in omnibus sequenda, nunquam probavit: quod et justitiæ naturali repugnaret, et inde fides in periculum venire posset.

Respondeo dicendum quod maximam habet auctoritatem Ecclesiæ consuetudo, quæ semper est in omnibus æmulanda; quia et ipsa doctrina catholicorum doctorum ab Ecclesia auctoritatem habet. Unde magis standum est auctoritati Ecclesiæ quam auctoritati vel Augustini, vel Hieronymi, vel cujuscunque doctoris. Hoc autem Ecclesiæ usus nunquam habuit quod Judæorum filii invititis parentibus baptizarentur, quamvis fuerint retroactis temporibus multi catholici principes potentissimi, ut Constantinus et Theodosius, quibus familiares fuerunt sanctissimi episcopi, ut Silvester Constantino, et Ambrosius Theodosio; qui nullo modo prætermisissent ab eis impetrare, si hoc esset consonum rationi. Et ideo periculosum videtur hanc assertionem de novo inducere, ut præter consuetudinem in

Ecclesia hactenus observatam, Judæorum filii invititis parentibus baptizentur. Et hujus ratio est duplex: una quidem propter periculum fidei. Si enim pueri nondum usum rationis habentes baptismum susciperent, postmodum cum ad perfectam ætatem pervenirent, de facili possent a parentibus induci ut relinquerent quod ignorantes suscepserunt; quod vergeret in fidei detrimentum. Alia vero ratio est, quia repugnat justitiæ naturali. Filius enim naturaliter est aliquid patris; et primo quidem a parentibus non distinguitur secundum corpus, quamdiu in matris utero continetur; postmodum vero, postquam ab utero egreditur, antequam usum liberi arbitrii habeat, continetur sub parentum cura, sicut sub quodam spiritali utero; quamdiu enim usum rationis non habet puer, non differt ab animali irrationali; unde sicut bos vel equus est alicujus, ut utatur eo cum voluerit, secundum jus civile, sicut proprio instrumento; ita de jure naturali est quod filius, antequam habeat usum rationis, sit sub cura patris. Unde contra justitiam naturalem esset, si puer antequam habeat usum rationis, a cura parentum subtrahatur, vel de eo aliquid ordinetur invititis parentibus. Postquam autem incipit habere usum liberi arbitrii, jam incipit esse suus; et potest quantum ad ea quæ sunt juris divini vel naturalis, sibi ipsi providere; et tunc est inducendus ad fidem non coactione, sed persuasionem; et potest etiam invititis parentibus consentire fidei, et baptizari; non autem antequam habeat usum rationis. Unde de pueris antiquorum patrum dicitur, quod salvati sunt in fide parentum; per quod datur intelligi, quod ad parentes pertinet providere filiis de sua salute, præcipue antequam habeant usum rationis.

Ad *primum* ergo dicendum, quod in vinculo matrimoniali uterque conjugum habet usum liberi arbitrii, et uterque potest invito altero fidei assentire. Sed hoc non habet locum in puero antequam habeat usum rationis; sed postquam habet usum rationis, tunc tenet similitudo, si converti voluerit.

Ad *secundum* dicendum, quod a morte naturali non est aliquis eripiendus contra ordinem juris civilis: puta si quis a suo iudice condemnatur ad mortem

temporalem, nullus debet eum violenter eripere; unde nec aliquis debet rumpere ordinem juris naturalis, quo filius est sub cura patris, ut eum liberet a periculo mortis æternæ.

Ad *tertium* dicendum, quod Judæi sunt servi principum servitute civili, quæ non excludit ordinem juris naturalis vel divini.

Ad *quartum* dicendum, quod homo ordinatur ad Deum per rationem, per quam eum cognoscere potest. Unde puer, antequam usum rationis habeat, naturali ordine ordinatur in Deum per rationem parentum, quorum curæ naturaliter subjacet; et secundum eorum dispositionem¹ sunt circa ipsum divina agenda.

Ad *quintum* dicendum quod periculum quod sequitur de prædicatione omissa, non imminet nisi eis quibus commissum est officium prædicandi. Unde Ezech. III, vers. 17 præmittitur: *Speculatorem dedi te filiis Israel*. Providere autem pueris infidelium de sacramentis salutis, pertinet ad parentes eorum. Unde eis imminet periculum, si propter subtractionem sacramentorum eorum parvuli detrimentum salutis patiantur.

QUÆSTIO XI.

DE HÆRESI,

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de hæresi; circa quam quærantur quatuor: 1. Utrum hæresis sit infidelitatis species. — 2. De materia ejus circa quam est. — 3. Utrum hæretici sint tolerandi. — 4. Utrum revertentes sint recipiendi.

ART. I. — UTRUM HÆRESIS SIT INFIDELITATIS SPECIES.

De his etiam supra, quæst. x, art. 5, et infra, quæst. xciv, art. 1 ad 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod hæresis non sit infidelitatis species. Infidelitas enim in intellectu est, ut supra dictum est (quæst. præc., art. 2). Sed hæresis non videtur ad intellectum pertinere, sed magis ad vim appetitivam; dicit enim Hieronymus²: "Hære-

sis græce³ ab electione dicitur, quod scilicet eam sibi unusquisque eligat disciplinam, quam putat esse meliorem. " Electio autem est actus appetitivæ virtutis, ut supra dictum est. (1 2, qu. XIII, art. 1). Ergo hæresis non est infidelitatis species.

2. Præterea, vitium præcipue accipit speciem a fine; unde Philosophus dicit⁴, quod " ille qui mœchatur ut furetur, magis est fur quam mœchus. " Sed finis hæresis est commodum temporale, et maxime principatus et gloria; quod pertinet ad vitium superbiæ vel cupiditatis; dicit enim Augustinus⁵, quod " hæreticus est qui alicujus temporalis commodi et maxime gloriæ principatusque sui gratia, falsas ac novas opiniones vel gignit, vel sequitur. " Ergo hæresis non est species infidelitatis, sed magis superbiæ.

3. Præterea, infidelitas, cum sit in intellectu, non videtur ad carnem pertinere. Sed hæresis pertinet ad opera carnis; dicit enim Apostolus⁶: *Manifesta sunt opera carnis, quæ sunt fornicatio, immunditia*; et inter cætera postmodum subdit, *dissensiones, sectæ*; quæ sunt idem quod hæreses. Ergo hæresis non est infidelitatis species.

Sed *contra* est quod falsitas veritati opponitur. Sed hæreticus est qui falsas vel novas opiniones vel gignit, vel sequitur. Ergo opponitur veritati, cui fides innititur; ergo sub infidelitate continetur.

CONCLUSIO. — Hæresis est infidelitatis species ad eos pertinens, qui fidem Christi professi sunt, et ejus dogmata corrumpunt.

Respondeo dicendum quod nomen hæresis, sicut dictum est (argum. 1), electionem importat⁷. Electio autem, ut supra dictum est (1 2, quæst. XIII, art. 3), est eorum qui sunt ad finem, præsupposito fine. In credendis autem voluntas assentit alicui vero tanquam proprio bono, ut ex supra dictis patet (qu. IV, art. 3 et 5). Unde quod est principale

(1) Nicolai, *dispensationem*.

(2) Sup. illud Galat. v: *Manifesta sunt opera*, et habetur in Decret. 24, quæst. III, cap. 27.

(3) Idem annotarunt Tertullianus (De præscript., cap. 6) et B. Hieronymus (in cap. 3 ad Titum). Græcam autem interdum vocem retinuit interpres Novi Testamenti, ut Act. xv et I. Corinth. II; interdum redditur per nomen latinum *secta*, ut Act. 24, 26, 28 et Gal. 5.

(4) Ethic. lib. V, cap. 2, a princ.

(5) Lib. De utilit. credendi, cap. I, circa princ.

(6) Galat. v, 19.

(7) Apud veteres tum Græcos, tum Latinos vocabula *hæresis* et *secta* sunt generalia et ad cujuscumque disciplinæ dogmata accommodantur, etiam aliquando in bonam partem. Sed juxta theologos hæresis est species infidelitatis quæ definiri potest: " Error pertinax fidei manifeste repugnans in eo qui fidem Christi in veritate professus est. "

verum, habet rationem finis ultimi; quæ autem secundaria sunt, habent rationem eorum quæ sunt ad finem. Quia vero quicumque credit, alicujus dicto assentit, principale videtur esse, et quasi finis in unaquaque credulitate ille cujus dicto assentitur; quasi autem secundaria sunt ea quæ quis tenendo vult alicui assentire. Sic ergo qui recte fidem christianam habet, sua voluntate assentit Christo in his quæ vere ad ejus doctrinam pertinent. A rectitudine ergo fidei christianæ dupliciter quis potest deviare: uno modo quia ipse Christo non vult assentire, et hic habet quasi malam voluntatem circa ipsum finem; et hoc pertinet ad speciem infidelitatis paganorum et Judæorum. Alio modo per hoc quod intendit quidem Christo assentire, sed deficit in eligendo ea quibus Christo assentiat; quia non eligit ea quæ sunt vere a Christo tradita, sed ea quæ sibi propria mens suggerit. Et ideo hæresis est infidelitatis species, pertinens ad eos qui fidem Christi profitentur, sed ejus dogmata corrumpunt.

Ad *primum* ergo dicendum, quod hoc modo electio pertinet ad infidelitatem, sicut et voluntas ad fidem, ut supra dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quod vitia habent speciem ex fine proximo; sed ex fine remoto habent genus et causam; sicut cum aliquis mœchatur ut furetur, est ibi quidem species mœchiæ ex proprio fine et objecto; sed ex fine ultimo ostenditur quod mœchia et ex furto oritur, et sub eo continetur, sicut effectus sub causa, vel sicut species sub genere; ut patet ex his quæ supra de aetibus dicta sunt in communi (12, quæst. xviii, art. 6 et 7). Unde et similiter in proposito, finis proximus hæresis est adhærere falsæ sententiæ propriæ, et ex hoc speciem habet; sed ex fine remoto ostenditur causa ejus, scilicet quod oritur ex superbia vel cupiditate.

Ad *tertium* dicendum, quod sicut hæresis dicitur ab eligendo, ita secta dicitur a sectando, sicut Isidorus dicit¹. Et ideo hæresis, et secta idem sunt; et utrumque pertinet ad opera carnis, non

quidem quantum ad ipsum actum infidelitatis respectu proximi objecti, sed ratione causæ, quæ est vel appetitus finis indebiti, secundum quod oritur ex superbia vel cupiditate, ut dictum est (in argum. 2); vel etiam aliqua phantastica illusio, quæ est principium errandi, ut etiam Philosophus dicit³. Phantasia autem quodammodo ad carnem pertinet, inquantum actus ejus est cum organo corporalali.

ART. II. — UTRUM HÆRESIS

SIT PROPRIE CIRCA EA QUÆ SUNT FIDEI.

De his etiam Sent. iv, dist. 13, quæst. ii, art. 1 ad 6, et II. Cor. xi, lect. 4.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod hæresis non sit proprie circa ea quæ sunt fidei. Sicut enim sunt hæreses et sectæ in christianis; ita etiam fuerunt in Judæis et pharisæis, sicut Isidorus dicit⁴. Sed eorum dissensiones non erant circa ea quæ sunt fidei. Ergo hæresis non est circa ea quæ sunt fidei, sicut circa propriam materiam.

2. Præterea, materia fidei sunt res quæ creduntur. Sed hæresis non solum est circa res, sed etiam circa verba et circa expositiones sacræ Scripturæ; dicit enim Hieronymus⁵ quod "quicumque aliter Scripturam intelligit quam sensus Spiritus sancti efflagitat, a quo scripta est, licet ab Ecclesia non recesserit, tamen hæreticus appellari potest;" et alibi dicit⁶ quod "ex verbis inordinate prolatis fit hæresis." Ergo hæresis non est proprie circa materiam fidei.

3. Præterea, etiam circa ea quæ ad fidem pertinent, inveniuntur quandoque sacri doctores dissentire, sicut Hieronymus et Augustinus circa cessationem legalium; et tamen hoc est absque vitio hæresis. Ergo hæresis non est proprie circa materiam fidei.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit contra manichæos⁷: "Qui in Ecclesia Christi morbidum aliquid pravumve sapiunt, si correpti, ut sanum rectumque sapiant, resistunt contumaciter, suaque pestifera et mortifera dogmata emendare nolunt, sed defendere persistunt, hæretici sunt." Sed pestifera et mortifera dogmata non sunt nisi illa

(1) Ita cum Mss. passim veteres editi. Theologi et edit. Patav. an. 1712, ex proximo; perinde est.

(2) Etym. lib. viii, cap. 3.

(3) Metaph. lib. iv, text. 24.

(4) Etymol. lib. viii, cap. 3, 4 et 5.

(5) Sup. illud Gal. v: *Hæreses, invidia, etc.*

(6) Cit. in Sent. iv, dist. 13, sed ex Hieron. non occurrit.

(7) Ubi non occurrit, hab. autem De civ. Dei lib. xviii, cap. 51, circa princ.

quæ opponuntur dogmatibus fidei, per quam *justus vivit*, ut dicitur Rom. i. Ergo hæresis est circa ea quæ sunt fidei, sicut circa propriam materiam.

CONCLUSIO. — Hæresis consistit circa ea quæ fidei sunt, scilicet fidei articulos, et quæ ad ipsos sequuntur, dissentiendo cum pertinacia ab illis.

Respondeo dicendum quod de hæresi nunc loquimur secundum quod importat corruptionem fidei christianæ. Non autem ad corruptionem fidei christianæ pertinet, si aliquis habet aliquam falsam opinionem in his quæ non sunt fidei, puta in geometricalibus, vel in aliis hujusmodi, quæ omnino ad fidem pertinere non possunt; sed solum quando aliquis habet falsam opinionem circa ea quæ ad fidem pertinent. Ad quam aliquid pertinet dupliciter, sicut supra dictum est (art. præc., et quæst. i, art. 6 ad 1, et quæst. ii, art. 5): uno modo directe et principaliter, sicut articuli fidei; alio modo indirecte et secundo, sicut ea ex quibus negatis sequitur corruptio alicujus articuli¹; et circa utraque potest esse hæresis, eo modo quo et fides.

Ad *primum* ergo dicendum, quod sicut hæreses Judæorum et pharisæorum erant circa opiniones aliquas ad Judaismum vel ad pharisaismum² pertinentes, ita etiam christianorum hæreses sunt circa ea quæ pertinent ad fidem Christi.

Ad *secundum* dicendum, quod ille dicitur aliter exponere sacram Scripturam quam Spiritus sanctus efflagitat, qui ad hoc expositionem sacræ Scripturæ intorquet, quod contrariatur ei quod est per Spiritum sanctum revelatum. Unde dicitur Ezech. xiii, 6 de falsis prophetis: *Qui perseveraverunt confirmare sermonem*, scilicet per falsas expositiones Scripturæ. Similiter etiam per verba quæ quis loquitur, suam fidem proficitur; est enim confessio actus fidei, ut supra dictum est (quæst. iii, art. 1): et ideo, si sit inordinata locutio circa ea

quæ sunt fidei, sequi potest ex hoc corruptio fidei. Unde Leo papa, in quadam epist. ad Proterium episcopum Alexandrinum³, dicit: " Inimici crucis Christi omnibus factis et verbis nostris insidiantur, ut si ullam illis vel tenuem occasionem demus, nos Nestoriani sensui etiam congruere mentiantur. "

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut Augustinus dicit⁴, " si qui sententiam suam, quamvis falsam, atque perversam, nulla pertinaci animositate defendant, quærunt autem cauta sollicitudine veritatem, corrigi parati, cum invenerint; nequaquam sunt inter hæreticos deputandi; " quia scilicet non habent electionem contradicentem Ecclesiæ doctrinæ. Sic ergo aliqui doctores videntur dissensisse vel circa ea quorum nihil interest ad fidem utrum sic vel aliter teneantur, vel etiam in quibusdam ad fidem pertinentibus quæ nondum erant per Ecclesiam determinata; postquam autem essent auctoritate universalis Ecclesiæ determinata, si quis tali ordinationi pertinaciter repugnaret, hæreticus censeretur. Quæ quidem auctoritas principaliter residet in Summo Pontifice. Dicitur enim in Decret. 24⁵: " Quoties fidei ratio ventilatur, arbitror omnes fratres nostros et coepiscopos non nisi ad Petrum, id est, ad sui nominis⁶ et honoris auctorem referre debere; contra ejus auctorem nec Hieronymus, nec Augustinus, nec aliquis sacerdotum doctorum suam sententiam defendit. " Unde dicit Hieronymus⁷ ad Damasum papam⁸: " Hæc est fides, papa beatissime, quam in catholica didicimus Ecclesia; in qua si minus perite aut parum caute forte aliquid positum est, emendari cupimus a te, qui Petri fidem et Sedem tenes. Si autem hæc nostra confessio apostolatus tui iudicio comprobetur, quicumque me culpare voluerit, se imperitum, vel malevolum, vel etiam non catholicum, non me hæreticum comprobabit⁹. "

(1) Sicut si negatur Isaac fuisse filium Abrahamæ, sequitur aliquid contrarium fidei, scilicet sacram Scripturam continere aliquid falsi

(2) Sequimur lectionem Nicolai, quamvis cum Mss. pluribus veteres editiones, Patav. 1712, et Neapolit. 1763 habeant *Pharissiam*. Quæ vox nova prorsus est, et apud nullum (quem sciam) scriptorem occurrit. (3) 129 Venetæ edit.

(4) Epist. 43, al. 162, in princ., et habetur in Decret. 24, quæst. iii, cap. *Dirit Apost*

(5) Quæst. i, cap. 12.

(6) Ita ex Decr. restituit Nicolai. Al., *id est, sui nominis auctoritatem*; item, *id est ad sui nominis auctoritatem*. (7) Pelagius.

(8) In exposit. Symb. in fin.

(9) Hucusque S. Thomas. Nicolai addit sequentia: *Et epistola 57 ad eundem*: " Quia Christi vineam exterminant vulpes, mihi cathedram Petri censui consulendam. Nullum primum nisi Christum sequens, Beatitudini tuæ, id est cathedræ Petri, communionem consocior; super illam Petram Ecclesiam ædificatam scio; qui non

ART III. — UTRUM HÆRETICI SINT TOLERANDI.

De his etiam Sent. iv, dist. 13, qu. II, art. I corp.,
et quol. x, art. 15.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod hæretici sint tolerandi. Dicit enim Apostolus¹: *Servum Dei oportet mansuetum esse, cum modestia corripientem eos qui resistunt veritati; ne quando det illis penitentiam Deus ad cognoscendam veritatem, et resipiscant a laqueis diaboli.* Sed si hæretici non tolerantur, sed morti traduntur, aufertur eis facultas penitendi. Ergo hoc videtur esse contra præceptum Apostoli.

2. Præterea, illud quod est necessarium in Ecclesia, est tolerandum. Sed hæreses sunt necessariae in Ecclesia; dicit enim Apostolus²: *Oportet hæreses esse, ut et qui probati sunt, manifesti fiant in vobis.* Ergo videtur quod hæretici sint tolerandi.

3. Præterea, Dominus mandavit³ servis suis ut zizania sinerent crescere usque ad messem; quæ est finis sæculi, ut⁴ exponitur in Glossa interl. Sed per zizania significantur hæretici secundum expositionem Sanctorum. Ergo hæretici sunt tolerandi.

Sed contra est quod Apostolus dicit⁵: *Hæreticum hominem post primam et secundam correptionem devota, sciens quia subversus est qui hujusmodi est.*

CONCLUSIO. — Quanquam hæretici tolerandi non sunt ipso illorum demerito, usque tamen ad secundam correptionem expectandi sunt, ut ad sanam redeant Ecclesiæ fidem; qui vero post secundam correptionem in suo errore obstinati permanent, non modo excommunicationis sententia, sed etiam sæcularibus principibus exterminandi, tradendi sunt.

Respondeo dicendum quod circa hæreticos duo sunt considerata: unum quidem ex parte ipsorum, aliud vero ex parte Ecclesiæ. Ex parte quidem ipsorum est peccatum, per quod meruerunt non solum ab Ecclesia per excommu-

nicationem separari, sed etiam per mortem a mundo excludi. Multo enim gravius est corrumpere fidem, per quam est animæ vita, quam falsare pecuniam, per quam temporali vitæ subvenitur. Unde si falsarii pecuniæ vel alii malefactores statim per sæculares principes justè morti traduntur, multo magis hæretici statim ex quo de hæresi convincuntur, possunt non solum excommunicari, sed et justè occidi. — Ex parte autem Ecclesiæ est misericordia ad errantium conversionem; et ideo non statim condemnat, sed *post primam et secundam correptionem*, ut Apostolus docet; postmodum vero si adhuc pertinax invenitur, Ecclesia de ejus conversione non sperans, aliorum salutis providet, eum ab Ecclesia separando per excommunicationis sententiam; et ulterius relinquit eum judicio sæculari a mundo exterminandum per mortem. Dicit enim Hieronymus⁶: “ Resecandæ sunt putridæ carnes, et scabiosa ovis a caulis repellenda, ne tota domus, massa, corpus, et pecora ardeant, corrumpantur, putrescant, intereant. Arius in Alexandria una scintilla fuit; sed quoniam non statim oppressus est, totum orbem ejus flamma populata est. ”

Ad primam ergo dicendum, quod ad modestiam illam pertinet ut primo et secundo corripiatur; quod si redire noluerit, jam pro subverso habetur; ut patet in auctoritate Apostoli inducta⁷.

Ad secundam dicendum, quod utilitas quæ ex hæresibus provenit, est præter intentionem hæreticorum, dum scilicet constantia fidelium comprobatur, ut Apostolus dicit; et “ ut excutiamus pigmentum, divinas Scripturas sollicitius intuentes, ” sicut Augustinus dicit⁸. Sed ex intentione eorum est corrumpere fidem, quod est maximi nocuenti. Et ideo magis respiciendum est ad id quod est per se de eorum intentione ut excludantur, quam ad hoc quod est præter eorum intentionem ut sustineantur.

Ad tertium dicendum, quod⁹ “ aliud

colligit tecum, spargit. Ohtestor ergo Beatitudinem tuam, ut mihi epistolis tuis vel tacendarum, vel dicendarum trium hypostaseon detur auctoritas. ” Et Cyrillus Alexandrinus in Thesouro: “ Ut membra maneamus in capite nostro, apostolico throno, Romanorum pontifice: a quo nostrum est quærere, quid credere, et quid tenere debeamus, ipsum rogantes, ipsum venerantes præ omnibus loco illius qui ipsum

ædificavit, ” ut jam in Sent. iv, dist. 24, quæst. 1, art. 2, quæst. III, notatum est.

(1) 11. Tim. II, 24. (2) 1. Cor. XI, 19.

(3) Matth. XIII. (4) Ibidem. (5) Tit. III, 10.

(6) Sup. illud Galat. v, *Modicum fermentum*, et habetur 24, quæst. III, cap. 16.

(7) In arg. Sed cont.

(8) De Gen. cont. Manich. l. I, c. 1, circa med.

(9) Sicut habetur Decr. 24, q. III, c. Notandum.

est excommunicatio, et aliud eradicatio. „ Excommunicatur enim ad hoc aliquis, ut ait Apostolus ¹, *ut spiritus ejus salvus fiat in die Domini*. Si tamen totaliter eradicentur per mortem hæretici, non est etiam contra mandatum Domini; quod est in eo casu intelligendum, quando non possunt extirpari zizania sine extirpatione tritici, ut supra dictum est (quæst. præc., art. 8, arg. 1), cum de infidelibus in communi ageretur.

**ART. IV. — UTRUM
REVERTENTES AB HÆRESI
SINT AB ECCLESIA RECIPIENDI.**

De his etiam quol. xx, art. 16.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quod revertentes ab hæresi sint omnino ab Ecclesia recipiendi. Dicitur enim Jerem. III, 1, ex persona Domini: *Fornicata es cum amatoribus multis; tamen revertere ad me, dicit Dominus*. Sed Ecclesiæ judicium est judicium Dei, secundum illud Deuteron. 1, 17: *Ita parvum audietis, ut magnum; neque accipietis cujusquam personam, quia Dei judicium est*. Ergo si aliqui fornicati fuerint per infidelitatem, quæ est spiritualis fornicatio, nihilominus sunt recipiendi.

2. Præterea, Dominus ² Petro mandat ut fratri peccanti dimittat *non solum septies, sed usque septuagies septies*; per quæ intelligitur secundum expositionem Hieronymi in hunc loc. quod “ quotiescumque aliquis peccaverit, est ei dimittendum. „ Ergo quotiescumque aliquis peccaverit in hæresim relapsus, erit ab Ecclesia suscipiendus.

3. Præterea, hæresis est quædam infidelitas. Sed alii infideles volentes converti ab Ecclesia suscipiuntur. Ergo etiam hæretici sunt recipiendi.

Sed contra est quod Decretalis *Ad abolendam* ³, dicit quod “ si aliqui post abjuramentum erroris deprehensi fuerint in abjuratam hæresim recidissee, sæculari judicio sunt relinquendi. „ Non ergo ab Ecclesia sunt recipiendi.

CONCLUSIO. — Quanquam hæretici revertentes semper recipiendi sint ad pœnitentiam quotiescumque relapsi fuerint, non tamen semper sunt recipiendi et restituendi ad bonorum hujus vite participationem.

Respondeo dicendum quod Ecclesia, secundum Domini institutionem, chari-

tatem suam extendit ad omnes non solum amicos, verum etiam inimicos et persequentes, secundum illud Matth. v, vers. 44: *Diligite inimicos vestros, benefacite his qui oderunt vos*. Pertinet autem ad charitatem ut aliquis bonum proximi et velit et operetur. Est autem duplex bonum: unum quidem spirituale, scilicet salus animæ, quod principaliter respicit charitas; hoc enim quilibet ex charitate debet alii velle. Unde quantum ad hoc, hæretici revertentes, quotiescumque relapsi fuerint ⁴, ab Ecclesia recipiuntur ad pœnitentiam, per quam impenditur eis via salutis. Aliud autem est bonum quod secundario respicit charitas, scilicet bonum temporale; sicut est vita corporalis, possessio mundana, et bona fama, et dignitas ecclesiastica, sive sæcularis; hoc enim non tenemur ex charitate aliis velle nisi in ordine ad salutem æternam et eorum, et aliorum. Unde si aliquid de hujusmodi bonis existens in uno impedire possit æternam salutem in multis, non oportet quod ex charitate hujusmodi bonum ei velimus; sed potius ut velimus eum illo carere: tum quia salus æterna præferenda est bono temporali; tum quia bonum multorum præfertur bono unius. Si autem hæretici revertentes semper reciperentur, ut conservarentur in vita, et aliis temporalibus bonis; posset in præjudicium salutis aliorum hoc esse: tum quia si relaberentur, alios inficerent; tum etiam quia si sine pœna evaderent, alii securius in hæresim laberentur. Dicitur enim Eccli. VIII, 11: *Etenim quia non cito profertur contra malos sententia, absque timore ullo filii hominum perpetrant mala*. Et ideo Ecclesia primo quidem revertentes ab hæresi non solum recipit ad pœnitentiam, sed etiam conservat eos in vita, et interdum restituit eos dispensative ad ecclesiasticas dignitates quas prius habebant, si videantur vere conversi; et hoc pro bono pacis frequenter legitur esse factum. Sed quando recepti iterum relabuntur, videtur esse signum inconstantiae eorum circa fidem; et ideo ulterius redeuntes recipiuntur quidem ad pœnitentiam, non tamen ut liberentur a sententia mortis.

(4) Dicuntur relapsi qui post abjuratam in judicio hæresim relabuntur in aliquam, sive eandem qua prius infesti fuerant, sive diversam.

(1) 1. Cor. v, 5.

(2) Matth. XVIII. (3) De Hæreticis, cap. 9.

Ad *primum* ergo dicendum, quod in iudicio Dei semper recipiuntur redeuntes, quia Deus scrutator est cordium et vere redeuntes cognoscit. Sed hoc Ecclesia imitari non potest: præsumit enim eos non vere reverti, qui cum recepti fuissent, iterum sunt relapsi; et ideo eis viam salutis non denegat, sed a periculo mortis eos non tuetur.

Ad *secundum* dicendum, quod Dominus loquitur Petro de peccato in eum commisso, quod est semper dimittendum, ut fratri redeunti parcatur. Non autem intelligitur de peccato in proximum vel in Deum commisso, quod non est nostri arbitrii dimittere, ut Hieronymus dicit ¹. Sed etiam in hoc est a lege modus statutus, secundum quod congruit honori Dei et utilitati proximorum.

Ad *tertium* dicendum, quod alii infideles, qui nunquam fidem acceperant, conversi ad fidem nondum ostendunt aliquod signum inconstantie circa fidem, sicut hæretici relapsi; et ideo non est similis ratio de utrisque.

QUÆSTIO XII.

DE APOSTASIA, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de apostasia; et circa hoc queruntur duo: 1. Utrum apostasia ad infidelitatem pertineat. — 2. Utrum propter apostasiam a fide subditi absolvantur a domino præsentium apostatarum.

ART. I. — UTRUM APOSTASIA PERTINEAT AD INFIDELITATEM.

Ad *primum* sic proceditur. 1. Videtur quod apostasia ² non pertineat ad infidelitatem. Illud enim quod est omnis peccati principium, non videtur ad infidelitatem pertinere; quia multa peccata sine infidelitate existunt. Sed apostasia videtur esse omnis peccati principium: dicitur enim Eccli. x, 14: *Initium superbie hominis apostatare a Deo*; et postea subditur: *Initium omnis peccati superbia*. Ergo apostasia non pertinet ad infidelitatem.

2. Præterea, infidelitas in intellectu consistit. Sed apostasia magis videtur consistere in exteriori opere vel ser-

mone, aut etiam in interiori voluntate, dicitur enim Proverb. vi, 12: *Homo apostata, vir inutilis, gradiens ore perverso, annuit oculis, terit pede, digito loquitur, pravo corde machinatur malum, et in omni tempore jurgia seminat*. Si quis etiam se circumcideret, vel sepulcrum Mahumoti adoraret, apostata reputaretur. Ergo apostasia non pertinet directe ad infidelitatem.

3. Præterea, hæresis, quia ad infidelitatem pertinet, est quædam determinata species infidelitatis. Si ergo apostasia ad infidelitatem pertineret, sequeretur quod esset quædam determinata species infidelitatis: quod non videtur secundum prædicta (qu. x, art. 5). Non ergo apostasia ad infidelitatem pertinet.

Sed *contra* est quod dicitur Joan. vi, vers. 17: *Multi discipulorum ejus abierunt retro*, quod est apostatare; de quibus supra dixerat Dominus: *Sunt quidam ex vobis qui non credunt*. Ergo apostasia pertinet ad infidelitatem.

CONCLUSIO. — Apostasia simpliciter, qua quis a fide retrocedit, ad speciem pertinet infidelitatis, non autem apostasia ab ordine, vel religione.

Respondeo dicendum quod apostasia importat retrocessionem quamdam a Deo. Quæ quidem diversimode fit secundum diversos modos quibus homo Deo conjungitur. Primo namque conjungitur homo Deo per fidem; secundo per debitam et subjectam voluntatem ad obediendum præceptis ejus; tertio per aliqua specialia ad supererogationem pertinentia, sicut per religionem, et clericaturam, vel sacrum ordinem. Remoto autem posteriori, remanet prius, sed non convertitur. Contingit ergo aliquem apostatare a Deo, retrocedendo a religione quam professus est, vel ab ordine quem suscepit; et hæc dicitur apostasia religionis seu ordinis. Contingit etiam aliquem apostatare a Deo per mentem repugnantem divinis mandatis. Quibus duabus apostasiis existentibus, adhuc potest remanere homo Deo conjunctus per fidem. Sed si a fide discedat, tunc omnino a Deo retrocedere videtur. Et ideo simpliciter et absolute est apostasia per quam aliquis discedit a fide, quæ vocatur apostasia perfidiæ. Et secundum hunc modum apostasia simpliciter dicta ad infidelitatem pertinet.

(1) Sup. illud Matth. xviii: *Si peccaverit in te*.

(2) Ex græca voce ἀποστασία quæ velut a statu suo cessionem significat.

Ad *primum* ergo dicendum, quod obiectio illa procedit de secunda apostasia, quæ importat voluntatem a mandatis Dei resilientem, quæ invenitur in omni peccato mortali.

Ad *secundum* dicendum quod ad fidem pertinet non solum credulitas cordis, sed etiam protestatio interioris fidei per exteriora verba et facta; nam confessio est actus fidei. Et per hunc etiam modum quædam exteriora verba vel opera ad infidelitatem pertinent, inquantum sunt infidelitatis signa per modum quo signum sanitatis *sanum* dicitur. Auctoritas autem inducta etsi possit intelligi de omni apostata, verissime tamen convenit in apostatam a fide; quia enim fides est primum fundamentum rerum sperandarum, et *sine fide impossibile est placere Deo*; sublata fide, nihil remanet in homine quod possit esse utile ad salutem æternam; et propter hoc dicitur Prov. vi, 12: *Homo apostata vir inutilis*. Fides enim est vita animæ, secundum illud Rom. i, 17: *Iustus ex fide vivit* ¹. Sicut ergo sublata vita corporali, omnia membra et partes hominis a debita dispositione recedunt; ita sublata vita justitiæ, quæ est per fidem, apparet inordinatio in omnibus membris; et primo quidem in ore, per quod maxime manifestatur cor; secundo in oculis; tertio in instrumentis motus; quarto in voluntate, quæ ad malum tendit. Et ex his sequitur quod *jurgia seminet*, alios intendens separare a fide, sicut et ipse recessit.

Ad *tertium* dicendum, quod species alicujus qualitatis vel formæ non diversificantur per hoc quod est ² terminus motus *a quo* vel *ad quem*; sed potius e converso secundum terminos motuum species attenduntur. Apostasia autem respicit infidelitatem, ut terminum *ad quem* est motus recedentis a fide. Unde apostasia non importat determinatam speciem infidelitatis, sed quamdam circumstantiam aggravantem; secundum illud II. Petr. ii, 21: *Melius erat eis veritatem non cognoscere, quam post cognitam retroire*.

(1) Quod ad fidem formatam tantum pertinere vult S. Thomas (ibid. lect. 6). Refertur quoque ad Galatas iii, 11, et rursum in Hebr. x, 38.

(2) Sive per illam entitatem vel rem quæ est terminus motus, sed species motuum secundum terminos attenduntur.

(3) In hoc articulo docet S. Doctor principes

ART. II. — UTRUM PRINCEPS PROPTER APOSTASIAM A FIDE AMITTAT DOMINIUM IN SUBDITOS, ITA QUOD EI OBEDIRE NON TENEANTUR ³.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod princeps propter apostasiam a fide non amittat dominium in subditos, quin ei teneantur obedire. Dicit enim Ambrosius ⁴, quod Julianus imperator, quamvis esset apostata, habuit tamen sub se christianos milites, quibus cum dicebat: "Producite aciem pro defensione reipublicæ, „ obediebant ei. Ergo propter apostasiam principis, subditi non absolvuntur ab ejus dominio.

2. Præterea, apostata a fide infidelis est. Sed infidelibus dominis inveniuntur aliqui sancti viri fideliter servisse, sicut Joseph Pharaoni, et Daniel Nabuchodonosori, et Mardocheus Assuero. Ergo propter apostasiam a fide non est dimittendum quin principi obediatur a subditis.

3. Præterea, sicut per apostasiam a fide receditur a Deo, ita per quodlibet peccatum. Si ergo propter apostasiam a fide perderent principes jus imperandi subditis fidelibus, pari ratione propter peccata alia hoc amitterent. Sed hoc patet esse falsum. Non ergo propter apostasiam a fide est recedendum ab obedientia principum.

Sed *contra* est quod Gregorius VII. dicit ⁵: "Nos sanctorum prædecessorum statuta tenentes, eos qui excommunicatis fidelitate aut juramenti sacramento sunt constricti, apostolica auctoritate a sacramento absolvimus; et ne eis fidelitatem observent, omnibus modis prohibemus, quousque ad satisfactionem veniant. „ Sed apostatæ a fide sunt excommunicati, sicut et hæretici, ut dicit Decretalis Extra ⁶. Ergo principibus apostatantibus a fide non est obediendum.

CONCLUSIO. — Quum quis per sententiam denuntiatur propter apostasiam excommunicatus, ipso facto, ejus subditi a dominio et juramento fidelitatis ejus liberati sunt.

a regno amoveri posse per sententiam summorum pontificum, ut patet ex Gregorii VII, Alexandri III et Innocentii IV sententiis.

(4) Vel potius Augustinus super illud Ps. cxxiv: *Non relinquet Dominus virginem*, et habetur 2, q. iii, cap. *Julianus*.

(5) Ut habetur caus. 4, 15, quæst. vi.

(6) De hæreticis, cap. *Ad abolendam*.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (qu. x, art. 10), infidelitas secundum seipsam non repugnat dominio: eo quod dominium introductum est de jure gentium, quod est jus humanum; distinctio autem fidelium et infidelium est secundum jus divinum, per quod non tollitur jus humanum. Sed aliquis per infidelitatem peccans potest sententialiter jus dominii amittere, sicut etiam quandoque propter alias culpas. Ad Ecclesiam autem non pertinet punire infidelitatem in illis qui nunquam fidem susceperunt, secundum illud Apostoli ¹: *Quid mihi de his qui foris sunt judicare?* Sed infidelitatem illorum qui fidem susceperunt, potest sententialiter punire; et convenienter in hoc puniuntur quod subditis fidelibus dominari non possint; hoc enim vergere posset in magnam fidei corruptionem; quia, ut dictum est (art. præc., arg. 2), “homo apostata pravo corde machinatur malum, et jurgia seminat, intendens homines separare a fide. Et ideo quam cito aliquis per sententiam denuntiatur excommunicatus propter apostasiam a fide, ipso facto ejus subditi sunt absoluti a dominio ejus et juramento fidelitatis, quo ei tenebantur ².”

Ad primum ergo dicendum, quod illo tempore Ecclesia in sui novitate nondum habebat potestatem terrenos principes compescendi: et ideo toleravit, fideles Juliano Apostatæ obedire in his quæ non erant contra fidem, ut majus periculum fidei vitaretur.

Ad secundum dicendum, quod alia ratio est de infidelibus aliis, qui nunquam fidem susceperunt, ut dictum est (in corp.).

Ad tertium dicendum quod apostasia a fide totaliter separat hominem a Deo, ut dictum est (art. præc.). quod non contingit in quibuscumque aliis peccatis.

(1) 1. Cor. v, 12

(2) Hinc dixit Gregorius VII (cap. *Nos sanctorum*, 15, qu. vi): “Nos sanctorum prædecessorum nostrorum statuta tenentes, eos qui excommunicatis fidelitate aut sacramento constricti sunt, apostolica auctoritate a sacramento absolvimus, et ne eis fidelitatem observent omnibus modis prohibemus, quousque ipsi ad satisfactionem veniant.”

(3) 1. Timoth. i.

(4) Blasphemia græcum vocabulum est generaliter significans maledictionem; sed a theologis vulgo definitur: *contumeliosa contra Deum locutio*.

QUESTIO XIII.

DE PECCATO BLASPHEMIÆ IN GENERALI, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de peccato blasphemie, quod opponitur confessioni fidei; et primo de blasphemia in generali, secundo de blasphemia quæ dicitur peccatum in Spiritum sanctum. — Circa primum quæruntur quatuor: 1. Utrum blasphemia opponatur confessioni fidei. — 2. Utrum blasphemia semper sit peccatum mortale. — 3. Utrum blasphemia sit maximum peccatum. — 4. Utrum blasphemia sit in damnatis.

ART. I. — UTRUM BLASPHEMIA OPPONATUR CONFESSIONI FIDEI.

De his etiam Sent. ii, dist. 14, in Exp. litt. ad 9, et Joan. x, lect. 5, in princ.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod blasphemia non opponatur confessioni fidei. Nam blasphemare est contumeliam vel aliquod convicium inferre in injuriam Creatoris. Sed hoc magis pertinet ad malevolentiam contra Deum quam ad infidelitatem. Ergo blasphemia non opponitur confessioni fidei.

2. Præterea, Ephes. iv, super illud: *Blasphemia tollatur a vobis*, dicit Glossa interl. “quæ fit in Deum vel in sanctos.” Sed confessio fidei non videtur esse nisi de his quæ pertinent ad Deum, qui est fidei objectum. Ergo blasphemia non semper opponitur confessioni fidei.

3. Præterea, a quibusdam dicitur quod sunt tres blasphemie species: quarum una est, cum attribuitur Deo quod ei non convenit; secunda est, cum ab eo removetur quod ei convenit; tertia est, cum attribuitur creature quod Deo appropriatur; et sic videtur quod blasphemia non solum sit circa Deum, sed etiam circa creaturas. Fides autem habet Deum pro objecto. Ergo blasphemia non opponitur confessioni fidei.

Sed contra est quod Apostolus dicit ³: *Prius fui blasphemus et persecutor*; et postea subdit: *Ignorans feci in incredulitate mea*. Ex quo videtur quod blasphemia ad infidelitatem pertineat.

CONCLUSIO. — Blasphemie vitium ad infidelitatem eatenus spectat quatenus per illam homo corde, vel ore, secundum intellectum, vel affectum, Deo tribuit quæ ei non conveniunt, vel negat quæ ei conveniunt.

Respondeo dicendum quod nomen blasphemie ⁴ importare videtur quamdam

derogationem alicujus excellentis bonitatis, et præcipue divinæ. Deus autem, ut Dionysius dicit ¹, est ipsa essentia veræ bonitatis. Unde quidquid Deo convenit, pertinet ad bonitatem ipsius; et quidquid ad ipsum non pertinet, longe est a ratione perfectæ bonitatis, quæ est ejus essentia. Quicumque ergo vel negat aliquid de Deo quod ei convenit, vel asserit de eo quod ei non convenit, derogat divinæ bonitati. Quod quidem potest contingere dupliciter: uno quidem modo secundum solam opinionem intellectus; alio modo conjuncta quadam affectus detestatione; sicut e contrario fides Dei per dilectionem perficitur ipsius. Hujusmodi ergo derogatio divinæ bonitatis vel est secundum intellectum tantum, vel etiam secundum affectum. Si consistat tantum in corde est cordis blasphemia; si autem exterius prodeat per locutionem, est oris blasphemia. Et secundum hoc blasphemia confessioni opponitur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ille qui contra Deum loquitur, convicium inferre intendens, derogat divinæ bonitati, non solum secundum falsitatem ² intellectus, sed etiam secundum pravitatem voluntatis detestantis, et impediens pro posse divinum honorem; quod est blasphemia perfecta.

Ad *secundum* dicendum, quod, sicut Deus in sanctis suis laudatur, inquantum laudantur opera quæ Deus in sanctis efficit; ita et blasphemia quæ fit in sanctos, ex consequenti in Deum redundat.

Ad *tertium* dicendum, quod secundum illa tria non possunt proprie loquendo distingui diversæ species peccati blasphemie ³. Attribuere enim Deo quod ei non convenit, vel remove ab eo quod ei convenit, non differunt nisi secundum affirmationem et negationem: quæ quidem diversitas habitus speciem non distinguit; quia per eandem scientiam innotescit falsitas affirmationum et negationum, et per eandem ignorantiam utroque modo erratur; cum negatio probetur per affirmationem ⁴. Quod autem ea quæ sunt Dei propria, creaturis attri-

buantur, ad hoc pertinere videtur quod aliquid ei attribuitur quod ei non conveniat; quidquid enim est Deo proprium, est ipse Deus. Attribuere autem id quod est Dei proprium alicui creaturæ, est ipsum Deum dicere idem creaturæ.

ART. II. — UTRUM BLASPHEMIA SEMPER SIT PECCATUM MORTALE.

De his etiam ad Col. III, lect. 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod blasphemia non semper sit peccatum mortale. Quia super illud Coloss. III, 8: *Nunc autem deponite et vos omnia*, etc., dicit Glossa ⁵: "Post majora prohibet minora." Et tamen subdit de blasphemia. Ergo blasphemia inter peccata minora computatur, quæ sunt peccata venialia.

2. Præterea, omne peccatum mortale opponitur alicui præcepto Decalogi. Sed blasphemia non videtur alicui eorum opponi. Ergo blasphemia non est peccatum mortale.

3. Præterea, peccata quæ absque deliberatione committuntur, non sunt mortalia; propter quod primi motus non sunt peccata mortalia, quia deliberationem rationis præcedunt, ut ex supra dictis patet (1 2, quæst. LXXIV, art. 10). Sed blasphemia quandoque absque deliberatione procedit; ergo non semper est peccatum mortale.

Sed *contra* est quod dicitur Levit. XXIV, vers. 16: *Qui blasphemaverit nomen Domini, morte moriatur*. Sed pœna mortis non infertur nisi pro peccato mortali. Ergo blasphemia est peccatum mortale.

CONCLUSIO. — Cum per blasphemiam homines derogent divinæ bonitati, quæ charitatis objectum est, ipsa necessario peccatum mortale est ex suo genere.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (1 2, quæst. LXXII, art. 5), peccatum mortale est per quod homo separatur a primo principio spiritualis vitæ, quod est charitas Dei. Unde quæcumque charitati repugnant, ex suo genere sunt peccata mortalia. Blasphemia autem secundum genus suum repugnat charitati divinæ, quia derogat

modus blasphemie, et explicandum est an expressa voluntas inferendi Deo vel sanctis convicium, an tantum implicita fuerit.

(4) Ut habetur Poster. lib. I, text. 40, et Metaph. lib. IV, text. 15. (5) Ord. Ambr.

(1) De div. nom. cap. 1, a med., lect. 2.

(2) Ita cod. Alcan. Codices passim, *veritatem*. Editi plures, *vanitatem*. Theologi, *feritatem*.

(3) Attamen in confessione non satis est accusare se de blasphemia, sed exprimendus est

divinæ bonitati, ut dictum est (art. præc.), quæ est objectum charitatis; et ideo blasphemia est peccatum mortale ex suo genere ¹.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Glossa illa non est sic intelligenda, quod omnia quæ subduntur, sint peccata mortalia; sed quia cum supra non expressisset nisi majora, postmodum etiam quædam minora subdit; inter quæ etiam quædam de majoribus ponit.

Ad *secundum* dicendum, quod cum blasphemia opponatur confessioni fidei, ut dictum est (art. præc.), ejus prohibitio reducitur ad prohibitionem infidelitatis, quæ intelligitur in eo quod dicitur: *Ego sum Dominus Deus tuus*, etc. — Vel prohibetur per id quod dicitur: *Non assumes nomen Dei tui in vanum*. Magis enim in vanum assumit nomen Dei qui aliquod falsum de Deo asserit, quam qui per nomen Dei aliquod falsum confirmat.

Ad *tertium* dicendum, quod blasphemia potest absque deliberatione ex surreptione procedere dupliciter: uno modo quod aliquis non advertat hoc quod dicit esse blasphemiam; quod potest contingere cum aliquis subito ex aliqua passione in verba imaginata prorumpit, quorum significationem non considerat, et tunc est peccatum veniale, et non habet proprie rationem blasphemie; alio modo quando advertit hoc esse blasphemiam. considerans significata verborum; et tunc non excusatur a peccato mortali, sicut nec ille qui ex subito motu iræ aliquem occidit juxta se sedentem.

ART. III. — UTRUM PECCATUM BLASPHEMIÆ SIT MAXIMUM PECCATUM.

De his etiam *part. III*, quæst. *LXXX*, art. 3 corp., et *Sent. IV*, dist. 9, art. 3, quæst. *III* corp., et *De malo*, quæst. II, art. 10 corp.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum blasphemie non sit maximum peccatum. Malum enim dicitur quia nocet, secundum Augustinum ². Sed magis nocet peccatum homicidii, quod perimit vitam hominis, quam peccatum blasphemie, quod Deo nullum nocumentum potest inferre. Ergo peccatum homicidii est gravius peccato blasphemie.

(1) Id est, non potest fieri ventralis ex levitate materie, sed tantum ex intellectus aut consensus defectu, ut ipse animadvertit S. Thomas in respons. ad 3. (2) *Enchirid.* cap. 12.

2. Præterea, quicumque pejerat, inducit Deum testem falsitatis; et ita videtur eum asserere esse falsum. Sed non quilibet blasphemus usque ad hoc procedit ut Deum asserat esse falsum. Ergo perjurium est gravius peccatum quam blasphemia.

3. Præterea, super illud *Psal. LXXIV*, 6: *Nolite extollere in altum cornu vestrum*, dicit Glossa interl. et ord.: "Maximum est vitium excusationis peccati ³. Non ergo blasphemia est maximum peccatum.

Sed *contra* est quod *Isai. XVIII*, super illud: *Ad populum terribilem*, etc., dicit Glossa ⁴: "Omne peccatum blasphemie comparatum levius est."

CONCLUSIO. — Blasphemie vitium omnium peccatorum ex suo genere gravissimum est, ipsam etiam infidelitatem, quæ maximum peccatorum est, aggravans.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. 1 hujus quæst.), blasphemia opponitur confessioni fidei; et ideo habet in se gravitatem infidelitatis; et aggravatur peccatum, si superveniat detestatio voluntatis; et adhuc magis si prorumpat in verba; sicut et laus fidei augetur per dilectionem et confessionem. Unde cum infidelitas sit maximum peccatum secundum suum genus, sicut supra dictum est (quæst. *X*, art. 3), consequens est quod etiam blasphemia sit peccatum maximum ad idem genus pertinens, et ipsam aggravans.

Ad *primum* ergo dicendum, quod homicidium et blasphemia si comparentur secundum objecta in quæ peccatur, manifestum est quod blasphemia, quæ est directe peccatum in Deum, præponderat homicidio, quod est peccatum in proximum. Si autem comparentur secundum effectum nocendi, sic homicidium præponderat; plus enim homicidium nocet proximo quam blasphemia Deo. Sed quia in gravitate culpæ magis attenditur intentio voluntatis perversæ quam effectus operis, ut ex supra dictis patet (12, quæst. *LXXIII*, art. 3 et 8); ideo cum blasphemus intendat nocumentum inferre honori divino, simpliciter loquen-

(3) Glossa: "Maximum est vitium excusationis, per quam quasi cornu erigit qui peccata sua per alios nititur excusare."

(4) Ord. Hieron.

do, gravius peccat quam homicida. Homicidium tamen primum locum tenet in pœnis¹ inter peccata in proximum commissa.

Ad *secundum* dicendum, quod super illud Ephes. iv: *Blasphemia tollatur a vobis*, dicit Glossa²: "Pejus est blasphemare quam pejerare. " Qui enim pejerat, non dicit aut sentit aliquid falsum de Deo, sicut blasphemus; sed Deum adhibet testem falsitatis, non tanquam æstimans Deum esse falsum testem, sed tanquam sperans quod Deus super hoc non testificetur per aliquod evidens signum.

Ad *tertium* dicendum, quod excusatio peccati est quædam circumstantia aggravans omne peccatum, etiam ipsam blasphemiam; et pro tanto dicitur esse maximum peccatum, quia quodlibet facit majus.

ART. IV. — UTRUM DAMNATI BLASPHEMENT.

De his etiam part. III, quæst. LXIII, art. 2,
et Joan. viii, lect. 6.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod damnati non blasphemant. Deterrentur enim nunc aliqui mali a blasphemando propter timorem futurarum pœnarum. Sed damnati has pœnas experiuntur, unde magis eas abhorrent. Ergo multo magis a blasphemando compescuntur.

2. Præterea, blasphemia, cum sit gravissimum peccatum, est maxime demeritorium. Sed in futura vita non est status merendi neque demerendi. Ergo nullus erit locus blasphemiae.

3. Præterea. Eccles. xi, 3 dicitur quod *in quocumque loco lignum ceciderit, ibi erit*. Ex quo patet quod post hanc vitam homini non accrescit nec meritum nec peccatum, quod non habuit in hac vita. Sed multi damnabuntur qui in hac vita non fuerunt blasphemii. Ergo nec in futura vita blasphemabunt.

Sed *contra* est quod dicitur Apoc. xvi, vers. 9: *Æstuaverunt homines æstu magno, et blasphemaverunt nomen Domini habentis potestatem super has plagas*; ubi

dicit Glossa³ quod "in inferno positi, quamvis sciant se pro meritis puniri, dolebunt tamen, quod Deus tantam potentiam habeat quod plagas eis inferat. " Hoc autem esset blasphemia in præsentia. Ergo et in futuro.

CONCLUSIO. — Est in damnatis blasphemia quædam interior, divinæ justitiæ in corde detestatio, quæ erit etiam post resurrectionem exterior in ore ac voce.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. præc. et art. I hujus qu.), ad rationem blasphemiae pertinet detestatio divinæ bonitatis. Illi autem qui sunt in inferno retinebunt perversam voluntatem aversam a Dei justitia, in hoc quod diligunt ea pro quibus puniuntur, et vellent eis uti si possent, et odiunt pœnas quæ pro hujusmodi peccatis infliguntur. Dolent tamen etiam de peccatis quæ commiserunt, non quia ipsa odiunt, sed quia pro eis puniuntur. Sic ergo talis detestatio divinæ justitiæ est in eis interior cordis blasphemia⁴. Et credibile est quod post resurrectionem erit in eis etiam vocalis blasphemia, sicut in sanctis vocalis laus Dei.

Ad *primum* ergo dicendum, quod homines deterrentur in præsentia a blasphemia propter timorem pœnarum, quas se putant evadere. Sed damnati in inferno non sperant se posse evadere; et ideo tanquam desperati feruntur ad omne quod eis perversa voluntas suggerit.

Ad *secundum* dicendum, quod mereri et demereri pertinent ad statum vitæ: unde bona in viatoribus sunt meritoria, mala vero demeritoria. In beatis autem bona non sunt meritoria, sed pertinentia ad eorum beatitudinis præmium; et similiter mala in damnatis non sunt demeritoria, sed pertinent ad damnationis pœnam.

Ad *tertium* dicendum, quod quilibet in peccato mortali decedens fert secum voluntatem detestantem divinam justitiam quantum ad aliquid⁵; et secundum hoc poterit ei inesse blasphemia.

(1) Ita cod. et edit. Rom. Edit. passim omitunt *in pœnis*.

(2) Ord. August. hb. contra mendac., cap. 19, circa fin.

(3) Forte vetus, nam in moderna non habetur.

(4) Hæc obstinatio in malo pœnarum æternitatem explicat.

(5) *Quantum ad aliquid*, quantum scilicet ad inflictionem pœnarum quas invitus patitur.

QUÆSTIO XIV.

DE BLASPHEMIA IN SPIRITUM SANCTUM,
IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est in speciali de blasphemia in Spiritum sanctum; et circa hoc queruntur quatuor: 1. Utrum blasphemia vel peccatum in Spiritum sanctum sit idem quod peccatum ex certa malitia. — 2. De speciebus hujus peccati. — 3. Utrum sit irremissibile. — 4. Utrum aliquis peccare possit in Spiritum sanctum a principio, antequam alia peccata committat.

ART. I. — UTRUM PECCATUM IN SPIRITUM
SANCTUM SIT IDEM QUOD PECCATUM EX
CERTA MALITIA.

De his etiam Sent. II, dist. 42, art. 1 et 2, et De malo, quæst. III, art. 14, et quol. II, quæst. VIII, art. 1, et Rom. II.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum in Spiritum sanctum non sit idem quod peccatum ex certa malitia. Peccatum enim in Spiritum sanctum est peccatum blasphemie, ut patet Matth. XII. Sed non omne peccatum ex certa malitia est peccatum blasphemie; contingit enim multa alia peccatorum genera ex certa malitia committi. Ergo peccatum in Spiritum sanctum non est idem quod peccatum ex certa malitia.

2. Præterea, peccatum ex certa malitia dividitur contra peccatum ex ignorantia, et contra peccatum ex infirmitate. Sed peccatum in Spiritum sanctum dividitur contra peccatum in filium hominis, ut patet Matth. XII. Ergo peccatum in Spiritum sanctum non est idem quod peccatum ex certa malitia; quia "quorum opposita sunt diversa, ipsa quoque sunt diversa."

3. Præterea, peccatum in Spiritum sanctum est quoddam genus peccati, cui determinatæ species assignantur. Sed peccatum ex certa malitia non est speciale genus peccati, sed est quædam conditio, vel circumstantia generalis, quæ potest esse circa omnia peccatorum genera. Ergo peccatum in Spiritum sanctum non est idem quod peccatum ex certa malitia.

Sed contra est quod Magister dicit¹, quod "ille peccat in Spiritum sanctum,

cui malitia propter se placet. Hoc autem est peccare ex certa malitia. Ergo idem videtur esse peccatum ex certa malitia quod peccatum in Spiritum sanctum.

CONCLUSIO. — Peccare in Spiritum sanctum dicitur, non modo qui quidpiam blasphemum dicit contra tres divinas personas, vel contra tertiam personam Trinitatis, vel qui usque ad mortem in mortali peccato perseverat; sed etiam qui peccat ex certa malitia, eligendo malum seu impediendo, et a se repellendo quæcumque illum a peccato retrahere possent.

Respondeo dicendum quod de peccato seu blasphemia in Spiritum sanctum tripliciter aliqui loquuntur. Antiqui enim doctores, scilicet Athanasius², Hilarius³, Ambrosius⁴, Hieronymus⁵, et Chrysostomus⁶, dicunt esse peccatum in Spiritum sanctum quando ad litteram aliquid blasphemum dicitur contra Spiritum sanctum; sive *Spiritus sanctus* accipiatur, secundum quod est nomen essenziale conveniens toti Trinitati, cuius quælibet persona et spiritus est, et sanctus est; sive prout est nomen personale unius in Trinitate personæ; et secundum hoc distinguitur⁷ blasphemiam in Spiritum sanctum contra blasphemiam in filium hominis. Christus enim operabatur quædam humanitus, comedendo, bibendo et alia huiusmodi faciendo; et quædam divinitus, scilicet dæmones ejiciendo, mortuos suscitando, et alia huiusmodi: quæ quidem agebat et per virtutem propriæ divinitatis, et per operationem Spiritus sancti, quo secundum humanitatem erat repletus. Judæi autem primo quidem dixerant blasphemiam in filium hominis, cum dicebant eum *voracem, potatorem vini*, et *publicanorum amatorem*, ut habetur Matth. XI. Postmodum autem blasphemaverunt in Spiritum sanctum, dum opera quæ ipse operabatur virtute propriæ divinitatis, et per operationem Spiritus sancti, attribuebant principi dæmoniorum⁸. Et propter hoc dicuntur in Spiritum sanctum blasphemasse. Augustinus autem in lib. De verbis Do-

(1) Sent. lib. II, dist. 43.

(2) In tract. super illud Matth. XII: *Quicumque dixerit*, etc.

(3) Can. 12 in Matth.

(4) Super illud Luc. XII: *Quicumque verbi in Spiritum sanctum dixerit*.

(5) Sup. cap. XII Matth.

(6) Hom. XLII in Matth., a med.

(7) Matth. XII.

(8) Sic enim Luc. XI, 15: *In Beelzebub principe dæmoniorum ejicit dæmonia*.

mini ¹ blasphemiam, vel peccatum in Spiritum sanctum dicit esse finalem impœnitentiam, quando scilicet aliquis perseverat in peccato mortali usque ad mortem. Quod quidem non solum verbo oris fit, sed etiam verbo cordis et operis, non uno, sed multis. Hoc autem verbum sic acceptum dicitur esse contra Spiritum sanctum, quia est contra remissionem peccatorum, quæ fit per Spiritum sanctum, qui est charitas et Patris, et Filii ². Nec hoc Dominus dicit Judæis, quasi ipsi peccarent in Spiritum sanctum, nondum enim erant finaliter impœnitentes; sed admonuit eos, ne taliter loquentes ad hoc pervenirent quod in Spiritum sanctum peccarent. Et sic intelligendum est quod dicitur Marc. iii, 29, ubi postquam dixerat: *Qui autem blasphemaverit in Spiritum sanctum*, etc., subjungit Evangelista: *Quoniam dicebant: Spiritum immundum habet*. — Alii vero aliter accipiunt, dicentes peccatum vel blasphemiam in Spiritum sanctum esse, quando aliquis peccat contra appropriatum bonum Spiritui sancto ³; sic enim Spiritui sancto appropriatur bonitas, sicut et Patri appropriatur potentia, et Filio sapientia. Unde *peccatum in Patrem* dicunt esse, quando peccatur ex infirmitate; *peccatum autem in Filium*, quando peccatur ex ignorantia; *peccatum autem in Spiritum sanctum*, quando peccatur ex certa malitia, id est ex ipsa electione mali, ut supra expositum est (1 2, quæst. LXXVIII, art. 1 et 3). Quod quidem contingit dupliciter: uno modo ex inclinatione habitus vitiosi, qui malitia dicitur; et sic non est idem peccare ex malitia quod peccare in Spiritum sanctum. Alio modo contingit ex eo quod per contemptum abjicitur et removetur id quod electionem peccati poterat impedire, sicut spes per desperationem, et timor per præsumptionem, et quædam alia ejusmodi, ut infra dicetur (art. seq. et quæst. xx et XXI). Hæc autem omnia quæ peccati electionem impediunt, sunt effectus Spiritus sancti in nobis; et ideo sic ex malitia peccare, est peccare in Spiritum sanctum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod sicut confessio fidei non solum consistit in protestatione oris, sed etiam in protestatione operis; ita etiam blasphemia Spiritus sancti potest considerari et in ore, et in corde, et in opere.

Ad *secundum* dicendum, quod secundum tertiam acceptionem ⁴ blasphemia in Spiritum sanctum distinguitur contra blasphemiam in filium hominis, secundum quod filius hominis est etiam filius Dei, id est, *Dei virtus, et Dei sapientia*. Unde secundum hoc, peccatum in filium hominis erit peccatum ex ignorantia, vel ex infirmitate.

Ad *tertium* dicendum, quod peccatum ex certa malitia, secundum quod provenit ex inclinatione habitus, non est speciale peccatum, sed quædam generalis conditio peccati; prout vero est ex speciali contemptu effectus Spiritus sancti in nobis, habet rationem specialis peccati: et secundum hoc etiam peccatum in Spiritum sanctum est speciale genus peccati; et similiter secundum primam expositionem. Secundum autem secundam expositionem non est speciale genus peccati; nam finalis impœnitentia potest esse circumstantia cujuslibet generis peccati.

ART. II. — UTRUM CONVENIENTER ASSIGNENTUR SEX SPECIES PECCATI IN SPIRITUM SANCTUM, SCILICET DESPERATIO, PRÆSUMPTIO, ETC.

De his etiam infra, quæst. XXXVI, art. 1 ad 2, et Sent. ii, dist. 43, art. 4, et Rom. ii, lect. 1 fin.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter assignentur sex species peccati in Spiritum sanctum, scilicet "desperatio, præsumptio, impœnitentia, obstinatio, impugnatio veritatis agnitæ, et invidentia fraternæ gratiæ; „ quas species ponit Magister ⁵. Negare enim divinam justitiam vel misericordiam, ad infidelitatem pertinet. Sed per desperationem aliquis rejicit divinam misericordiam, per præsumptionem autem divinam justitiam. Ergo unumquodque eorum potius est species infidelitatis, quam peccati in Spiritum sanctum.

• Contra appropriatum bonum Spiritus sancti.

(4) Quia scilicet peccatum in Spiritum sanctum, intelligitur esse contra speciale appropriatum Spiritus sancti, puta contra remissionem peccatorum.

(5) Sent. lib. ii, dist. 43.

(1) Serm. 11, cap. 14, 15 et 21.

(2) Ut amoris terminus quo se invicem amant.

(3) Ita cod. Alcan. et editi nonnulli. Al., • contra appropriatum bonum sibi. • Item: • Contra appropriatum Spiritui sancto. • Editi passim

2. Præterea, impœnitentia videtur respicere peccatum præteritum, obstinatio autem peccatum futurum. Sed præteritum vel futurum non diversificant speciem virtutis vel vitii: secundum enim eandem fidem qua credimus Christum natum, antiqui crediderunt eum nasciturum. Ergo obstinatio et impœnitentia non debent poni duæ species peccati in Spiritum sanctum.

3. Præterea, *gratia et veritas per Jesum Christum facta est*, ut habetur Joan. 1, 17. Ergo videtur quod impugnatio veritatis agnitæ, et invidentia fraternæ gratiæ magis pertineant ad blasphemiam in Filium quam ad blasphemiam in Spiritum sanctum.

4. Præterea, Bernardus dicit ¹, quod " nolle obedire est resistere Spiritui sancto. „ Glossa etiam ² dicit ³, quod " simulata pœnitentia est blasphemia Spiritus sancti. „ Schisma etiam videtur directe opponi Spiritui sancto per quem Ecclesia unitur. Et ita videtur quod non sufficienter tradantur species peccati in Spiritum sanctum.

Sed *contra* est quod Augustinus ⁴ dicit in lib. de fide ad Petrum ⁵, quod " illi qui desperant de indulgentia peccatorum, vel qui sine meritis de misericordia Dei præsumunt, peccant in Spiritum sanctum, „ et in Enchirid. ⁶ dicit quod " qui in obstinatione mentis diem claudit extremum, reus est peccati in Spiritum sanctum; „ et in lib. de verbis Domini ⁷ dicit quod " impœnitentia est peccare in Spiritum sanctum; „ et in lib. I De serm. Dom. in monte ⁸, dicit quod " invidiæ facibus fraternitatem impugnare, est peccare in Spiritum sanctum, „ et in lib. De unico bapt. ⁹ dicit quod " qui veritatem contemnit, aut circa fratres malignus est, quibus veritas revelatur aut circa Deum ingratus, cujus inspiratione Ecclesia instruitur. „ Et sic videtur quod peccet in Spiritum sanctum.

CONCLUSIO. — Sex sunt peccati in Spiritum sanctum species: desperatio, præsumptio, impœnitentia, obstinatio, impugnatio veritatis agnitæ, invidentia fraternæ gratiæ.

Respondeo dicendum quod, secundum quod peccatum in Spiritum sanctum

tertio modo accipitur, convenienter prædictæ species ei assignantur; quæ distinguuntur secundum remotionem vel contemptum eorum per quæ potest homo ab electione peccati impediri. Quæ quidem sunt vel ex parte divini iudicii, vel ex parte donorum ipsius, vel etiam ex parte ipsius peccati. Avertitur enim homo ab electione peccati, ex consideratione divini iudicii (quod habet iustitiam cum misericordia) et per spem, quæ consurgit ex consideratione misericordiæ remittentis peccata, et præmiantis bona, et hæc tollitur per desperationem; et iterum per timorem, qui consurgit ex consideratione divinæ iustitiæ punientis peccata: et hic tollitur per præsumptionem, dum scilicet aliquis præsumit se gloriam posse adipisci sine meritis, vel veniam sine pœnitentia. — Dona autem Dei, quibus retrahimur a peccato sunt duo: quorum unum est agnitio veritatis, contra quod ponitur impugnatio veritatis agnitæ; dum scilicet aliquis veritatem fidei agnitam impugnat, ut licentius peccet; aliud est auxilium interioris gratiæ, contra quod ponitur invidentia fraternæ gratiæ; dum scilicet aliquis non solum invidet personæ fratris, sed etiam invidet gratiæ Dei crescenti in mundo. — Ex parte vero peccati duo sunt quæ hominem a peccato retrahere possunt: quorum unum est inordinatio et turpitudine actus, cujus consideratio inducere solet in hominem pœnitentiam de peccato commisso; et contra hoc ponitur impœnitentia, non quidem eo modo quo dicit permanentiam in peccato usque ad mortem, sicut supra impœnitentia accipiebatur (sic enim non esset speciale peccatum, sed quædam peccati circumstantia), sed accipitur hic impœnitentia secundum quod importat propositum non pœnitendi. Aliud autem est parvitas et brevis boni quod quis in peccato quærit, secundum illud Rom. vi, 21: *Quem ergo fructum habuistis tunc in illis in quibus nunc erubescitis?* Cujus consideratio inducere solet hominem ad hoc quod ejus voluntas in peccato non firmetur; et hoc tollitur per *obstinationem*, quando scilicet homo firmat suum propositum in

(1) Lib. De dispens. et præcept. c. 11, circa med.

(2) Ord sup illud: *Inter hæc hircum.*

(3) Levit. x.

(4) Fulgentius. (5) Cap. 3, inter med. et fin.

(6) Cap. 83. (7) Serm. xi. cap. 14, 15 et 22.

(8) Cap. 22, circa princ.

(9) De baptismo cont. Donatist., c. 35, in princ.

hoc quod peccato inhæreat. Et de his duobus dicitur Jerem. viii, 6: *Nullus est qui agat pœnitentiam super peccato suo, dicens: Quid feci?* quantum ad primum; omnes conversi sunt ad cursum, quasi equus impetu vadens ad prælium, quantum ad secundum.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum desperationis vel præsumptionis non consistit in hoc quod iustitia Dei vel misericordia non credatur, sed in hoc quod contemnatur.

Ad secundum dicendum, quod obstinatio et impœnitentia non solum differunt secundum præteritum et futurum, sed secundum quasdam formales rationes ex diversa consideratione eorum quæ in peccato considerari possunt, ut dictum est (in corp. art.).

Ad tertium dicendum, quod gratiam et veritatem Christus fecit per dona Spiritus sancti, quæ hominibus dedit.

Ad quartum dicendum, quod nolle obedire pertinet ad obstinationem: simulatio pœnitentiæ ad impœnitentiam, schisma ad invidentiam gratiæ fraternæ, per quam membra Ecclesiæ uniuntur¹.

ART. III. — UTRUM PECCATUM

IN SPIRITUM SANCTUM SIT IRREMISSIBILE².

De his etiam part. III, quæst. lxxxii, art. 3 ad 2 et 3, et Sent. ii, dist. 43, art. 4, et De malo, quæst. iii, art. 14 et 15, et quol. ii, quæst. viii, art. 1, et Rom. ii.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum in Spiritum sanctum non sit irremissibile. Dicit enim Augustinus³: "De nullo desperandum est, quamdiu patientia Domini ad pœnitentiam eum adducit." Sed si aliquod peccatum esset irremissibile, esset de aliquo peccatore desperandum. Ergo peccatum in Spiritum sanctum non est irremissibile.

2. Præterea, nullum peccatum remittitur, nisi per hoc quod anima sanatur a Deo. Sed "omnipotenti medico nullus insanibilis languor occurrit," sicut dicit Glossa⁴ super illud Psalm. cii: *Qui sanat omnes infirmitates tuas.* Ergo pecca-

tum in Spiritum sanctum non est irremissibile.

3. Præterea, liberum arbitrium se habet ad bonum et malum. Sed quamdiu durat status viæ, potest aliquis a quacumque virtute excidere, cum etiam angelus de cælo ceciderit; unde dicitur Job iv, 18: *In angelis suis reperit pravitatem; quanto magis qui habitant domos luteas?* Ergo pari ratione potest aliquis a quocumque peccato ad statum iustitiæ redire. Ergo peccatum in Spiritum sanctum non est irremissibile.

Sed contra est quod dicitur Matth. xii, vers. 31: *Qui dixerit verbum contra Spiritum sanctum, non remittetur ei neque in hoc sæculo, neque in futuro;* et Augustinus dicit⁵ quod "tanta est labes hujus peccati, quod humilitatem deprecandisubire non potest."

CONCLUSIO. — Peccatum in Spiritum sanctum est irremissibile vel quia post hanc vitam nulla est pœnitentia; vel ideo irremissibile, quia ea amovet, per quæ remittuntur peccata; vel quia ex se meretur, ut non remittatur, cum ex malitia peccare gravissimum sit.

Respondeo dicendum quod secundum diversas acceptiones peccati in Spiritum sanctum, diversimode irremissibile dicitur. Si enim dicatur peccatum in Spiritum sanctum finalis impœnitentia, sic dicitur irremissibile, quia nullo modo remittitur. Peccatum enim mortale in quo homo perseverat usque ad mortem, quia in hac vita non remittitur per pœnitentiam, nec etiam in futuro dimitte-
tur. — Secundum autem alias duas acceptiones dicitur irremissibile, non quod nullo modo remittatur⁶, sed quia, quantum est de se, habet meritum ut non remittatur⁷; et hoc dupliciter: uno modo quantum ad pœnam; qui enim ex ignorantia vel infirmitate peccat, minorem pœnam meretur; qui autem ex certa malitia peccat, non habet aliquam excusationem, unde ejus pœna minuatur. Similiter etiam qui blasphemabat in Filium hominis, ejus divinitate nondum

(5) De serm. Dom. in monte, c. 22, aliq. a princ.

(6) Qui docent peccata quædam esse omnino in hac vita irremissibilia, in errorem novatianorum incidunt, qui in primis sæculis, tanquam hæretici, ab Ecclesia fuerunt damnati.

(7) Id est remitti non meretur; longe alio modo quam cætera peccata; quæ tametsi remissionem non consequi a Deo juste possint, indigna tamen minus videri debent quæ illam ex misericordia divina consequantur.

(1) Cur odium Dei, quod revera, etiam juxta B. Thomæ sententiam, grave est peccatum in Spiritum sanctum, his speciebus non annumeretur, dicendum est (quæst. xxxiv, art. 2).

(2) In hoc articulo S. Thomas hæc verba interpretatur (Matth. xii, 31): *Qui dixerit verbum contra Spiritum sanctum, non remittetur ei neque in hoc sæculo, neque in futuro.*

(3) Lib. De verbis Domini, serm. xi, cap. 13, in princ. (4) Vetus Augustini.

revelata, poterat habere aliquam excusationem propter infirmitatem carnis, quam in eo aspiciebat; et sic minorem pœnam merebatur. Sed qui in ipsam divinitatem blasphemabat, opera Spiritus sancti diabolo attribuens, nullam excusationem habebat, unde ejus pœna diminueretur. Et ideo dicitur, secundum expositionem Chrysostomi ¹, hoc peccatum Judæis non remitti neque in hoc sæculo neque in futuro, quia pro eo passi sunt pœnam et in presenti vita per Romanos, et in futura vita in pœna inferni; sicut etiam Athanasius in tractatu super illud Matthæi xii: *Quicumque dixerit verbum, etc.*, inducit exemplum de eorum parentibus, qui primo quidem contra Moysen contenderunt propter defectum aquæ et panis; et hoc Dominus sustinuit patiens; habebant enim excusationem ex infirmitate carnis, sed postmodum gravius peccaverunt, quasi blasphemantes in Spiritum sanctum, beneficia Dei, qui eos de Ægypto eduxerat, idolo attribuentes, cum dixerunt: *Hi sunt dii tui, Israel, qui te eduxerunt de terra Ægypti*. Et ideo Dominus et temporaliter fecit eos puniri, quia ceciderunt in die illa quasi viginti tria millia hominum; et in futuro eis pœnam comminatur, dicens: *Ego autem in die ultionis visitabo hoc peccatum eorum* ². — Alio modo potest intelligi quoad culpam: sicut aliquis dicitur morbus incurabilis secundum naturam morbi, per quem tollitur id per quod morbus potest curari: puta cum morbus tollit virtutem naturæ, vel inducit fastidium cibi et medicinæ, licet talem morbum Deus possit curare; ita etiam peccatum in Spiritum sanctum dicitur irremissibile secundum suam naturam, inquantum excludit ea per quæ fit remissio peccatorum. Per hoc tamen non præcluditur via remittendi et sanandi omnipotentia et misericordiae Dei, per quam aliquando tales quasi miraculose spiritualiter sanantur.

Ad primum ergo dicendum, quod de nemine desperandum est in hac vita, considerata omnipotentia et misericordia Dei; sed considerata conditione peccati, dicuntur aliqui *filii diffidentiae*, ut habetur Ephes. ii.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa

(1) Homilia xlii in Matth., a med.

(2) Vide Exod. xxxii.

procedit ex parte omnipotentia Dei, non secundum conditionem peccati.

Ad tertium dicendum, quod liberam arbitrium remanet quidem semper in hac vita vertibile; tamen quandoque abjicit a se id per quod verti potest ad bonum, quantum in ipso est. Unde ex parte sua peccatum est irremissibile, licet Deus remittere possit.

ART. IV. — UTRUM HOMO

POSSIT PRIMO PECCARE IN SPIRITUM SANCTUM.

De his etiam Sent. ii, dist. 43, art. 3, et De ver. quæst. ii, art. 13 ad 1.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quod homo non possit primo peccare in Spiritum sanctum, non præsuppositis aliis peccatis. Naturalis enim ordo est ut ab imperfecto ad perfectum quis moveatur. Et hoc quidem in bonis apparet, secundum illud Proverb. iv, 8: *Iustorum semita quasi lux splendens crescit, et proficit usque ad perfectum diem*. Sed perfectum dicitur in malis quod est maximum malum, ut patet per Philosophum ³. Cum ergo peccatum in Spiritum sanctum sit gravissimum, videtur quod homo ad hoc peccatum perveniat per alia peccata minora.

2. Præterea, peccare in Spiritum sanctum est peccare ex certa malitia, sive ex electione. Sed hoc non statim potest homo, antequam multoties peccaverit; dicit enim Philosophus ⁴, quod "etsi homo possit injusta facere, non tamen potest statim operari sicut injustus, scilicet ex electione. Ergo videtur quod peccatum in Spiritum sanctum non possit committi nisi post alia peccata.

3. Præterea, pœnitentia et impœnitentia sunt circa idem. Sed pœnitentia non est nisi de peccatis præteritis. Ergo etiam neque impœnitentia, quæ est species peccati in Spiritum sanctum. Peccatum ergo in Spiritum sanctum præsupponit alia peccata.

Sed contra est quod facile est in conspectu Dei subito honestare pauperem, ut dicitur Eccli. xi, 23. Ergo e contrario possibile est secundum malitiam demonis suggerentis, ut statim aliquis inducatur ad peccatum gravissimum, quod est peccatum in Spiritum sanctum.

CONCLUSIO. — Non contingit hominem a principio in Spiritum sanctum peccare, id est ex certa malitia, neque

(3) Metaph. lib. v, text. 21.

(4) Ethic. lib. v, c. 6, in princ., et c. 8, a med.

peccato finalis impœnitentiæ; potest tamen primo quis peccare in Spiritum sanctum, abjiciendo per contemptum ea, per quæ retrahitur a peccato.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. 1 hujus quæst.), peccare in Spiritum sanctum uno modo est peccare ex certa malitia. Ex certa autem malitia dupliciter peccare contingit, sicut dictum est (ibid.): uno modo ex inclinatione habitus, quod non est proprie peccare in Spiritum sanctum; et hoc modo peccare ex certa malitia non contingit a principio. Oportet enim actus peccatorum præcedere, ex quibus cause-tur habitus ad peccandum inclinans. Alio modo potest aliquis peccare ex certa malitia, abjiciendo per contemptum ea per quæ homo retrahitur a peccato, quod proprie est peccare in Spiritum sanctum, sicut dictum est (art. 1 hujus quæst.). Et hoc etiam plerumque præsupponit alia peccata; quia, sicut dicitur Prov. xviii, 3. *impius, cum in profundum peccatorum venerit, contemnit.* Potest tamen contingere quod aliquis in primo actu peccati in Spiritum sanctum peccet per contemptum, tum propter libertatem arbitrii, tum etiam propter multas dispositiones præcedentes, vel etiam propter aliquod vehemens motivum ad malum, et debilem affectum hominis ad bonum. Et ideo in viris perfectis hoc vix aut nunquam accidere potest, quod statim a principio peccent in Spiritum sanctum. Unde dicit Origenes ¹: "Non arbitror quod aliquis ex his qui in summo perfectionis gradu constiterint, ad subitum evacuetur, aut decidat; sed paulatim ac per partes eum decidere, necesse est." — Et eadem ratio est, si peccatum in Spiritum sanctum accipiatur ad litteram pro blasphemia Spiritus sancti. Talis enim blasphemia, de qua Dominus loquitur, semper ex malitiæ contemptu procedit. — Si vero per peccatum in Spiritum sanctum intelligatur finalis impœnitentia, secundum intellectum Augustini ², quæstionem non habet, quia ad peccatum in Spiritum sanctum requiritur continuatio peccatorum usque in finem vitæ.

Ad primum ergo dicendum, quod tam

in bono quam in malo ut in pluribus proceditur ab imperfecto ad perfectum, prout homo proficit vel in bono vel in malo; et tamen in utroque unus potest incipere a majori quam alius; et ita illud a quo aliquid incipit, potest esse perfectum in bono vel in malo secundum genus suum; licet sit imperfectum secundum seriem processus hominis in melius vel in pejus proficientis.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de peccato commissio ex malitia, quando est ex inclinatione habitus.

Ad tertium dicendum, quod, si accipiatur impœnitentia secundum intentionem Augustini ³, secundum quod importat permanentiam in peccato usque ad finem, sic planum est quod impœnitentia præsupponit peccata, sicut et pœnitentia. Sed si loquamur de impœnitentia habituali, secundum quod ponitur species peccati in Spiritum sanctum, sic manifestum est quod impœnitentia potest esse etiam ante peccata; potest enim ille qui nunquam peccavit, habere propositum vel pœnitendi vel non pœnitendi, si contingeret eum peccare.

QUÆSTIO XV.

DE VITIIS OPPOSITIS SCIENTIÆ ET INTELLECTUI, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis scientiæ et intellectui; et quia de ignorantia, quæ opponitur scientiæ, dictum est supra (1 2, quæst. Lxxvi), cum de causis peccatorum ageretur, querendum est nunc de cæcitate mentis et hebetudine sensus, quæ opponuntur dono intellectus; et circa hoc queruntur tria: 1. Utrum cæcitas mentis sit peccatum. — 2. Utrum hebetudo sensus sit aliud peccatum a cæcitate mentis. — 3. Utrum hæc vitia a peccatis carnalibus oriantur.

ART. I. — UTRUM CÆCITAS MENTIS SIT PECCATUM ⁴.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod cæcitas mentis non sit peccatum. Illud enim quod excusat a peccato, non videtur esse peccatum. Sed cæcitas mentis excusat a peccato: dicitur enim Joan. cap. ix, 41: *Si cæci essetis, non haberetis peccatum.* Ergo cæcitas mentis non est peccatum.

2. Præterea, pœna differt a culpa. Sed

liud est quam hæc cognitionis divinatorum privatio qua scilicet aliquis ita mentem voluntarie abstrahit a consideratione rerum quæ ad salutem pertinent.

(1) Periarch. lib. 1, cap. 3, in fin.

(2) Serm. 11 De verb. Domini, cap. 14, 15 et 21.

(3) Loc. sup. cit.

(4) Cæcitas mentis quæ est peccatum, nihil a-

cæcitas mentis est quædam pœna, ut patet per illud quod habetur Isai. VI, 10: *Excæca cor populi hujus*; non enim esset a Deo, cum sit malum, nisi pœna esset. Ergo cæcitas mentis non est peccatum.

3. Præterea, omne peccatum est voluntarium, ut Augustinus dicit ¹. Sed cæcitas mentis non est voluntaria, quia, ut Augustinus dicit ², "cognoscere veritatem lucentem omnes amant; „ et Eccl. XI, 7 dicitur: *Dulce lumen, et delectabile oculis videre solem*. Ergo cæcitas mentis non est peccatum.

Sed contra est quod Gregorius ³ cæcitatem mentis ponit inter vitia quæ causantur ex luxuria.

CONCLUSIO. — Voluntaria cæcitas mentis qua homo abjicit a se divinorum notitiam, vel quam incurrit homo occupando se his quæ magis diligit, quam veritatem, peccatum est.

Respondeo dicendum quod sicut cæcitas corporalis est privatio ejus quod est principium corporalis visionis, ita etiam cæcitas mentis est privatio ejus quod est principium mentalis sive intellectualis visionis. Cujus quidem principium est triplex: unum quidem est lumen naturalis rationis; et hoc lumen, cum pertineat ad speciem animæ rationalis, nunquam privatur ab anima ⁴; impeditur tamen quandoque a proprio actu per impedimenta virium inferiorum, quibus indiget intellectus humanus ad intelligendum, sicut patet in amentibus et furiosis, ut dictum est (part. I, qu. LXXXIV, art. 7 et 8). — Aliud autem principium intellectualis visionis est aliquod lumen habituale naturali luminis rationis superadditum; et hoc quidem lumen interdum privatur ab anima; et talis privatio est cæcitas; quæ est pœna, secundum quod privatio luminis gratiæ quædam pœna ponitur. Unde dicitur de quibusdam Sap. II, 21: *Excæcavit illos malitia eorum*. — Tertium principium visionis intellectualis est aliquod intelligibile principium, per quod homo intelligit alia; cui quidem principio intelligibili mens hominis potest intendere vel non

intendere; et quod ei non interdat, contingit dupliciter; quandoque quidem ex hoc quod habet voluntatem ⁵ sponte se avertentem a consideratione talis principii, secundum illud Psal. XXXV, 4: *Non luit intelligere, ut bene ageret*; alio modo per occupationem mentis circa alia quæ magis diligit ⁶; quibus ab inspectione hujus principii mens avertitur, secundum illud Psal. LVII, 9: *Supercecidit ignis, scilicet concupiscentiæ, et non viderunt solem*. Et utroque modo cæcitas mentis est peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod cæcitas quæ excusat a peccato est quæ contingit ex naturali defectu non potentis videre.

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de secunda cæcitate, quæ est pœna.

Ad tertium dicendum, quod intelligere veritatem cuilibet est secundum se amabile; potest tamen per accidens esse alicui odibile, inquantum scilicet per hoc homo impeditur ab aliis quæ magis amat.

ART. II. — UTRUM HEBETUDO SENSUS SIT ALIUD PECCATUM A CÆCITATE MENTIS ⁷.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod hebetudo sensus non sit aliud a cæcitate mentis. Unum enim uni est contrarium. Sed dono intellectus opponitur hebetudo, ut patet per Gregorium ⁸, cui etiam opponitur cæcitas mentis, eo quod intellectus principium quoddam visivum designat. Ergo hebetudo sensus est idem quod cæcitas mentis.

2. Præterea, Gregorius ⁹, de hebetudine loquens, nominat eam "hebetudinem sensus circa intelligentiam. „ Sed hebetari sensum circa intelligentiam nihil aliud esse videtur quam intelligendo deficere; quod pertinet ad mentis cæcitatem. Ergo hebetudo sensus idem est quod cæcitas mentis.

3. Præterea, si in aliquo differunt, maxime videntur in hoc differre, quod cæcitas mentis est voluntaria, ut supra dictum est (art. præc.): hebetudo autem

tibus aliisque rebus terrenis immergit ut res divinas capere nequeat; tum privatio cognitionis est indirecte voluntaria.

(7) Hebetudo sensus, de qua hic agitur, ea est mentis debilitas qua quispiam res spirituales difficulter intelligere vel considerare potest.

(8) Moral. lib. II, cap. 26, aliquant. a princ.

(9) Moral. lib. XXXI, vel 17, a med.

(1) Lib. De vera relig. cap. 14, in princ.

(2) Confess. lib. X, cap. 23, a med.

(3) Moral. lib. XXXI, cap. 17, a med.

(4) Seu *removetur ab anima*, juxta notatam locutionem B. Thomæ.

(5) In hac hypothesi privatio luminis est directe voluntaria.

(6) Nempe cum aliquis se ita carnis volupta-

sensus est naturalis defectus. Sed defectus naturalis non est peccatum. Ergo secundum hoc hebetudo sensus non esset peccatum: quod est contra Gregorium¹, qui connumerat eam inter vitia quæ ex gula oriuntur.

Sed *contra* est quod diversarum causarum sunt diversi effectus. Sed Gregorius² dicit quod hebetudo sensus oritur ex gula; cæcitas autem mentis ex luxuria; hæc autem sunt diversa vitia. Ergo et ipsa sunt diversa vitia.

CONCLUSIO. -- Sic sensus hebetudo et mentis cæcitas dono intellectus opponuntur, ut ipsa sensus hebetudo sit quædam mentis debilitas circa spiritualium bonorum considerationem; cæcitas vero mentis, omnimodam cognitionis ipsorum privationem importet.

Respondeo dicendum quod hebes acuto opponitur. Acutum autem dicitur aliquid ex hoc quod est penetrativum; unde et hebes dicitur aliquid ex hoc quod est obtusum, penetrare non valens. Sensus autem corporalis per quamdam similitudinem penetrare dicitur medium, in quantum ex aliqua distantia suum objectum percipit, vel in quantum potest quasi penetrando minima vel intima rei percipere. Unde in corporalibus dicitur aliquis esse acuti sensus qui potest percipere sensibile aliquid ex remotis vel videndo, vel audiendo, vel olfaciendo; et e contrario dicitur sensu hebetari qui non percipit nisi ex propinquo, et magna sensibilia. — Ad similitudinem autem corporalis sensus dicitur etiam circa intelligentiam esse aliquis sensus, qui est aliquorum primorum et extremorum, ut dicitur³, sicut etiam sensus est cognoscitivus sensibilibus, quasi quorundam principiorum cognitionis. Hic autem sensus, qui est circa intelligentiam non percipit suum objectum per medium distantie corporalis, sed per quædam alia media; sicut cum per proprietatem rei percipit ejus essentiam, et per effectum percipit causam. Ille ergo dicitur esse acuti sensus circa intelligentiam, qui statim ad apprehensionem proprietatis rei, vel etiam effectus, naturam rei comprehendit, et in quantum usque ad minimas condiciones rei considerandas pertingit; ille autem dicitur hebes circa in-

telligentiam, qui ad cognoscendam veritatem rei pertingere non potest nisi per multa ei exposita; et tunc etiam non potest pertingere ad perfecte considerandum omnia quæ pertinent ad rei rationem. Sic ergo hebetudo sensus circa intelligentiam importat quamdam debilitatem mentis circa considerationem spiritualium bonorum; cæcitas autem mentis importat omnimodam privationem cognitionis ipsorum. Et utrumque opponitur dono intellectus per quod homo spiritualia bona apprehendendo cognoscit, et ad eorum intima subtiliter penetrat. Habet autem⁴ hebetudo rationem peccati, sicut et cæcitas mentis, in quantum scilicet est voluntaria; ut patet in eo qui affectus sua carnalia, de spiritualibus subtiliter discutere fastidit, vel negligit.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

**ART. III. — UTRUM CÆCITAS MENTIS
ET HEBETUDO SENSUS
ORIANTUR EX PECCATIS CARNALIBUS.**

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod cæcitas mentis et hebetudo sensus non oriantur ex vitiis carnalibus. Augustinus enim⁵, retractans illud quod dixerat in Soliloquiis⁶: "Deus, qui non nisi mundos scire verum voluisti, dicit quod "respondere potest multos etiam immundos multa vera scire." Sed homines maxime efficiuntur immundi per vitia carnalia. Ergo cæcitas mentis et hebetudo sensus non causantur a vitiis carnalibus.

2. Præterea, cæcitas mentis et hebetudo sensus sunt defectus quidam circa partem animæ intellectivam; vitia autem carnalia pertinent ad corruptionem carnis. Sed caro non agit in animam, sed potius e contrario. Ergo vitia carnalia non causant cæcitatem mentis et hebetudinem sensus.

3. Præterea, unumquodque magis patitur a propinquiore quam a remotiore. Sed propinquiore sunt menti vitia spiritualia quam carnalia. Ergo cæcitas mentis et hebetudo sensus magis causantur ex vitiis spiritualibus quam ex vitiis carnalibus.

Sed *contra* est quod Gregorius⁷ dicit quod hebetudo sensus circa intelligen-

(1) Loc. cit.

(2) Ibidem.

(3) Ethic. lib. vi, cap. 8, circa fin.

(4) Ita Mss. et editi passim. Al., *entm*.

(5) Retract. lib. 1, cap. 4, circa princ.

(6) Lib. 1, cap. 1, a princ.

(7) Moral. lib. xxxi, cap. 17, a med.

tiam oritur ex gula, cæcitas autem mentis ex luxuria.

CONCLUSIO. — Ex gulæ vitio oritur sensus hebetudo, ex luxuria vero ipsa mentis cæcitas.

Respondeo dicendum quod perfectio intellectualis operationis in homine consistit in quadam abstractione a sensibilibus phantasmatibus; et ideo quanto intellectus hominis magis fuerit liber ab huiusmodi phantasmatibus, tanto potius considerare intelligibilia poterit, et ordinare omnia sensibilia; sicut et Anaxagoras dicit quod oportet intellectum esse immixtum, ad hoc quod impetret, et agens oportet quod dominetur super materiam, ad hoc quod possit eam movere, ut narrat Philosophus¹. Manifestum est autem quod delectatio applicat intentionem ad ea in quibus aliquis delectatur. Unde Philosophus dicit² quod " unusquisque ea in quibus delectatur optime operatur: contraria vero nequaquam, vel debiliter. „ Vitia autem carnalia, scilicet gula et luxuria, consistunt circa delectationes tactus, ciborum scilicet et venereorum, quæ sunt vehementissimæ inter omnes corporales delectationes. Et ideo per hæc vitia intentio hominis maxime applicatur ad corporalia, et per consequens debilitatur operatio hominis circa intelligibilia; magis autem per luxuriam quam per gulam, quanto delectationes venereorum sunt vehementiores quam ciborum. Et ideo ex luxuria oritur cæcitas mentis, quæ quasi totaliter spiritualium bonorum cognitionem excludit; ex gula autem hebetudo sensus³, quæ reddit hominem debilem circa huiusmodi intelligibilia. Et e converso oppositæ virtutes, scilicet abstinentia et castitas, maxime disponunt hominem ad perfectionem intellectualis operationis. Unde dicitur Dan. i, 17 quod *pueris his, scilicet abstinentibus et continentibus, dedit Deus scientiam et disciplinam in omni libro et sapientia*.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis aliqui vitiis carnalibus subditi possint quandoque subtiliter speculari aliqua circa intelligibilia, propter bo-

(1) Physic. lib. viii, text. 37.

(2) Ethic. lib. x, cap. 4 et 6.

(3) Id est, ex gula hebetudo et ex luxuria cæcitas præcipue oriuntur, quamvis etiam aliunde oriri possint.

(4) In hoc articulo docet S. Doctor non fuisse

nitatem ingenii naturalis vel habitus superadditi; tamen necesse est ut ab hac subtilitate contemplationis eorum intentio plerumque retrahatur propter delectationes corporales; et ita immundi possunt aliqua vera scire; sed ex sua immunditia circa hoc impediuntur.

Ad secundum dicendum, quod caro non agit in partem intellectivam alterando ipsam, sed impediendo operationem ipsius per modum prædictum.

Ad tertium dicendum, quod vitia carnalia quo magis sunt remota a mente, eo magis ejus intentionem ad remotiora distrahunt; unde magis impediunt mentis contemplationem.

QUÆSTIO XVI.

DE PRÆCEPTIS FIDEI, SCIENTIÆ ET INTELLECTUS, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de præceptis pertinentibus ad prædicta; et circa hoc quærentur duo: 1. De præceptis pertinentibus ad fidem. — 2. De præceptis pertinentibus ad dona scientiæ et intellectus.

ART. I. — UTRUM IN VETERI LEGE DEBUERINT DARI PRÆCEPTA CREDENDI⁴.

De his etiam infra, quæst. xxii, art. 1 corp., et Cont. gent. iii, cap. iis.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in veteri lege dari debuerint præcepta credendi. Præceptum enim est de eo quod est debitum et necessarium. Sed maxime necessarium est homini quod credat, secundum illud Hebr. xi, 6: *Sine fide impossibile est placere Deo*. Ergo maxime oportuit præcepta dari de fide.

2. Præterea, novum Testamentum continetur in veteri, sicut figuratum in figura, ut supra dictum est (1 2, qu. cvii, art. 1 et 3). Sed in novo Testamento ponuntur expressa mandata de fide, ut patet Joan. xiv, 1: *Creditis in Deum: et in me credite*. Ergo videtur quod in veteri lege etiam debuerint aliqua præcepta dari de fide.

3. Præterea, ejusdem rationis est præcipere actum virtutis, et prohibere vitia opposita. Sed in veteri lege ponuntur multa præcepta prohibentia infidelitatem, sicut Exod. xx, 3: *Non habebis*

dandum in veteri lege præceptum credendi in Deum; id est, non dandum fuisse expressum scripto præceptum sub forma præcepti, sed tantum per modum denuntiationis vel commemorationis.

deos alienos coram me; et iterum Deuter. xiii mandatur quod non audiant verba prophetæ aut somniatoris, qui eos a fide Dei vellet avertere. Ergo in veteri lege etiam debuerunt præcepta dari de fide.

4. Præterea, confessio est actus fidei, ut supra dictum est (quæst. iii, art. 1). Sed de confessione et promulgatione fidei dantur præcepta in veteri lege; mandatur enim Exod. xii, quod filiis suis interrogantibus rationem assignent paschalis observantiæ; et Deuter. xiii mandatur quod ille qui disseminat doctrinam contra fidem, occidatur. Ergo lex vetus præcepta fidei debuit habere.

5. Præterea, omnes libri veteris Testamenti sub lege veteri continentur; unde Dominus ¹ dicit, in lege esse scriptum: *Odio habuerunt me gratis*; quod tamen scribitur Psal. xxxiv et lxxviii. Sed Eccli. ii, 8 dicitur: *Qui timetis Dominum, credite illi*. Ergo in veteri lege fuerunt præcepta danda de fide.

Sed *contra* est quod Apostolus ² legem veterem nominat *legem factorum*; et dividit eam contra *legem fidei*. Ergo in lege veteri non fuerunt præcepta danda de fide.

CONCLUSIO. — Cum non fuerint in veteri lege populo secreta fidei exponenda, nulla fuerunt in ea de fide præcepta data.

Respondeo dicendum quod lex non imponitur ab aliquo domino nisi suis subditis; et ideo præcepta legis præsupponunt subjectionem cujuslibet recipientis legem ad eum qui dat legem. Prima autem subjectio hominis ad Deum est per fidem, secundum illud Hebr. xi, vers. 6: *Accedentem ad Deum oportet credere quia est*; et ideo fides præsupponitur ad legis præcepta; et propter hoc Exod. xx, 2, id quod est fidei, præmittitur ante legis præcepta, cum dicitur: *Ego sum Dominus Deus tuus, qui eduxi te de terra Egypti*; et similiter Deut. vi, 4 præmittitur: *Audi, Israel; Dominus Deus tuus unus est*; et postea statim incipit agere de præceptis ³. — Sed quia in fide multa continentur ordinata ad fidem

qua credimus Deum esse, quod est primum et principale inter omnia credibilia, ut dictum est (quæst. i, art. 1 et 7); ideo, præsupposita fide de Deo, per quam mens humana Deo subjiciatur, possunt dari præcepta de aliis credendis; sicut Augustinus dicit ⁴, quod plurima sunt nobis de fide mandata, exponens illud: *Hoc est præceptum meum*. Sed in veteri lege non erant secreta fidei populo exponenda; et ideo supposita fide unius Dei ⁵, nulla alia præcepta sunt in veteri lege data de fide ⁶.

Ad primum ergo dicendum, quod fides est necessaria tanquam principium spiritualis vitæ; et ideo præsupponitur ad legis susceptionem.

Ad secundum dicendum, quod ibi etiam Dominus præsupponit aliquid de fide, scilicet fidem unius Dei, cum dicit: *Creditis in Deum*; et aliquid præcipit, scilicet fidem incarnationis, per quam unus est Deus et homo; quæ quidem fidei explicatio pertinet ad fidem novi Testamenti; et ideo subdit: *Et in me credite*.

Ad tertium dicendum, quod præcepta prohibitiva respiciunt peccata quæ corrumpunt virtutem. Virtus autem corrumpitur ex particularibus defectibus, ut supra dictum est (1 2, quæst. xviii, art. 4 ad 3, et quæst. xix, art. 6 ad 1, et art. 7 ad 3). Et ideo præsupposita fide unius Dei, in lege veteri fuerunt danda prohibitiva præcepta, quibus homines prohiberentur ab his particularibus defectibus, per quos fides corrumpi posset.

Ad quartum dicendum, quod etiam confessio vel doctrina fidei præsupponit subjectionem hominis ad Deum per fidem; et ideo magis potuerunt dari præcepta in veteri lege pertinentia ad confessionem vel doctrinam fidei, quam pertinentia ad ipsam fidem.

Ad quintum dicendum, quod in illa etiam auctoritate præsupponitur fides, per quam credimus Deum esse; unde præmittit: *Qui timetis Dominum*, quod non posset esse sine fide. Quod autem addit: *Credite illi*, ad quædam credibilia specialia referendum est, et præcipue ⁷

(1) Joan. xv, 25.

(2) Rom. iii.

(3) Ex his patet, juxta mentem D. Thomæ, homines illius temporis nihilominus fuisse obligatos credere esse unum Deum.

(4) Super Joan. tract. 83, a med.

(5) Ita Mss. et editi passim. Cod. Alcan., *ideo præsupposita fide de Deo, nulla*, etc.

(6) Id est, nulla fuorunt præcepta in lege veteri de credibilibus ad secretiora fidei mysteria pertinentia; hæc vero sunt Novo Testamento propria.

(7) Quod magis ad litteram videtur dici non de dogmatum fide, sed promissorum, ut ex adjunctis ibi patet.

ad illa quæ promittit Deus sibi obedientibus; unde subdit: *Et non evacuetur merces vestra.*

ART. II. — UTRUM IN VETERI LEGE CONVENIENTER TRADANTUR PRÆCEPTA PERTINENTIA AD SCIENTIAM ET INTELLECTUM.

De his etiam infra, quæst. XLVI, art. 2 ad 3, et quæst. XLIX, art. 1 ad 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in veteri lege inconvenienter tradantur præcepta pertinentia ad scientiam et intellectum. Scientia enim et intellectus ad cognitionem pertinent. Cognitionis autem præcedit et dirigit actionem. Ergo præcepta ad scientiam et intellectum pertinentia debent præcedere præcepta pertinentia ad actionem. Cum ergo prima præcepta legis sint præcepta decalogi, videtur quod inter præcepta decalogi debuerunt tradi aliqua præcepta pertinentia ad scientiam et intellectum.

2. Præterea, disciplina præcedit doctrinam: prius enim homo ab alio discit quam alium doceat. Sed dantur in veteri lege aliqua præcepta de doctrina, et affirmativa, ut præcipitur Deut. iv, 9: *Docebis ea filios, aut nepotes tuos*; et etiam prohibitiva, sicut dicitur Deut. iv, vers. 2: *Non addetis ad verbum quod vobis loquor, neque auferetis ab eo.* Ergo videtur quod etiam aliqua præcepta dari debuerint inducentia hominem ad discendum.

3. Præterea, scientia et intellectus magis videntur necessaria sacerdoti quam regi; unde dicitur Malach. ii, 7: *Labia sacerdotis custodiunt scientiam, et legem requirent ex ore ejus.* Et Oseæ, iv, 6 dicitur: *Quia repulisti scientiam, repellam et ego te, ne sacerdotio fungaris mihi.* Sed regi mandatur quod addiscat scientiam legis, ut patet Deuter. xvii. Ergo multo magis debuit præcipi in lege quod sacerdotes legem addicerent.

4. Præterea, meditatio eorum quæ ad scientiam et intellectum pertinent, non potest esse in dormiendo; impeditur etiam per occupationes extraneas. Ergo inconvenienter præcipitur Deuter. vi, 7: *Meditaberis ea sedens in domo tua, et ambulans in itinere, dormiens atque consurgens.* Inconvenienter ergo traduntur in veteri lege præcepta ad scientiam et intellectum pertinentia.

Sed contra est quod dicitur Deut. iv, 6:

Audiantes universi præcepta hæc, dicant: En populus sapiens et intelligens.

CONCLUSIO. — In veteri lege præcepta ad scientiam et ad intellectum pertinentia convenienter traduntur.

Respondeo dicendum quod circa scientiam et intellectum tria possunt considerari: primo quidem acceptio ipsius; secundo usus ejus; tertio vero conservatio ipsius. Acceptio quidem scientiæ vel intellectus fit per doctrinam et disciplinam; et utrumque in lege præcipitur. Dicitur enim Deut. vi, 6: *Erunt verba hæc quæ ego præcipio tibi, in corde tuo*: quod pertinet ad disciplinam. Pertinet enim ad discipulum ut cor suum applicet his quæ dicuntur; quod vero subditur: *Et narrabis ea filiis tuis*, pertinet ad doctrinam. — Usus vero scientiæ vel intellectus est meditatio eorum quæ quis scit, vel intelligit; et quantum ad hoc subditur: *Et meditaberis sedens in domo tua*, etc. Conservatio autem fit per memoriam; et quantum ad hoc subditur: *Et ligabis ea quasi signum in manu tua, eruntque, et movebuntur ante oculos tuos; scribesque ea in limine et ostiis domus tuæ*: per quæ omnia jugem memoriam mandatorum Dei significat; ea enim quæ continue sensibus nostris occurrunt vel tactu, sicut ea quæ in manu habemus, vel visu, sicut ea quæ ante oculos sunt continue, vel ad quæ oportet nos sæpe recurrere, sicut ad ostium domus, a memoria nostra excidere non possunt. Et Deut. iv, 9 manifestius dicitur: *Ne obliviscaris verborum quæ viderunt oculi tui; et ne excidant de corde tuo cunctis diebus vitæ tuæ.* Et hæc etiam abundantius in novo Testamento tam in doctrina evangelica, quam apostolica, mandata leguntur.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dicitur Deuter. iv, 6, *hæc est vestra sapientia et intellectus coram populis*: ex quo datur intelligi quod scientia et intellectus fidelium Dei consistit in præceptis legis. Et ideo primo sunt proponenda legis præcepta, et postmodum homines sunt inducendi ad eorum scientiam, vel intellectum; et ideo præmissa præcepta non debuerunt poni inter præcepta decalogi, quæ sunt prima.

Ad secundum dicendum, quod etiam in lege ponuntur præcepta pertinentia ad disciplinam, ut dictum est (in corp.). Expressius tamen præcipitur doctrina

quam disciplina, quia doctrina pertinet ad majores, qui sunt sui juris immediate sub lege existentes, quibus debent dari legis præcepta; disciplina autem pertinet ad minores¹, ad quos præcepta legis per majores debent pervenire.

Ad *tertium* dicendum, quod scientia legis est adeo annexa officio sacerdotis, ut simul cum injunctione officii intelligatur etiam et scientiæ legis junctio; et ideo non oportuit specialia præcepta dari de instructione sacerdotum. Sed doctrina legis Dei non adeo est annexa regali officio; quia rex constituitur super populum in temporalibus; et ideo specialiter præcipitur ut rex instruat de his quæ pertinent ad legem Dei per sacerdotes.

Ad *quartum* dicendum, quod illud præceptum legis non est sic intelligendum, quod homo dormiendo meditetur de lege Dei, sed quod dormiens, id est, vadens dormitum, de lege Dei meditetur; quia ex hoc etiam homines dormiendo adipiscuntur meliora phantasmata, secundum quod pertranseunt motus a vigilantibus ad dormientes, ut patet per Philosophum². Similiter etiam mandatur ut in omni actu suo aliquis meditetur de lege: non quod semper actu de lege cogitet; sed quod omnia quæ facit, secundum legem moderetur.

QUÆSTIO XVII.

DE SPE SECUNDUM SE, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Consequenter post fidem considerandum est de spe: et primo de ipsa spe; secundo de dono timoris; tertio de vitiis oppositis; quarto de præceptis ad hoc pertinentibus. Circa primum occurrit primo consideratio de ipsa spe: secundo de subjecto ejus. — Circa primum quæruntur octo: 1. Utrum spes sit virtus. — 2. Utrum objectum ejus sit beatitudo æterna. — 3. Utrum unus homo possit sperare beatitudinem alterius per virtutem spei. — 4. Utrum homo licite possit sperare in homine. — 5. Utrum spes sit virtus theologica. — 6. De distinctione ejus ab aliis virtutibus theologis. — 7. De ordine ejus ad fidem. — 8. De ejus ordine ad charitatem.

ART. I. — UTRUM SPES SIT VIRTUS³.

De his etiam Sent. III, dist. 17, quæst. II, art. 1, et De virt. quæst. IV, art. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod spes non sit virtus. Virtute

enim nullus male utitur, ut dicit Augustinus⁴. Sed spe aliquis male utitur, quia circa passionem spei contingit esse medium et extrema, sicut et circa alias passiones. Ergo spes non est virtus.

2. Præterea, nulla virtus procedit ex meritis; quia "virtutem Deus in nobis sine nobis operatur," ut Augustinus dicit⁵. Sed spes est ex gratia et meritis proveniens, ut Magister dicit⁶. Ergo spes non est virtus.

3. Præterea, *virtus est dispositio perfecti*, ut dicitur⁷. Spes autem est dispositio imperfecti, scilicet ejus qui non habet id quod sperat. Ergo spes non est virtus.

Sed *contra* est quod Gregorius⁸ dicit, quod per tres filias Job significantur hæ tres virtutes, fides, spes, charitas. Ergo spes est virtus.

CONCLUSIO. — Cum per spem fiat actus hominis bonus, debitam regulam attingens, scilicet Deum, eam quoque virtutem esse necessarium est.

Respondeo dicendum quod, secundum Philosophum⁹, "virtus uniuscujusque rei est quæ bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit." Oportet ergo, ubicumque invenitur aliquis actus hominis bonus, quod respondeat alicui virtuti humanæ. In omnibus autem regulatis et mensuratis bonum consideratur per hoc quod aliquid propriam regulam attingit; sicut dicimus vestem esse bonam, quæ nec excedit nec deficit a debita mensura. Humanorum autem actuum, sicut supra dictum est (qu. VIII, art. 3 ad 3), duplex est mensura: una quidem proxima et homogenea, scilicet ratio; alia autem suprema et excedens, scilicet Deus; et ob hoc omnis actus humanus attingens ad rationem aut ad ipsum Deum, est bonus. Actus autem spei, de qua nunc loquimur, attingit ad Deum. Ut enim supra dictum est (1 2, quæst. XI, art. 1), cum de passione spei ageretur, objectum spei est bonum fu-

(3) In hoc articulo S. Doctor interpretatur hæc verba S. Scripturæ (Eccli. xxiv): *Ego mater sanctæ spei*; (Rom. viii): *Spe salvî facti sumus*; (1. Pet.): *Regeneravit nos in spem vivam*.

(4) De lib. arbitr. lib. II, cap. 18, circa fin., et cap. 19.

(5) Conc. 26, sup. illud Psal. cxviii: *Feci judicium*, et lib. De grat. et lib. arb. cap. 17.

(6) Sent. lib. III, dist. 26.

(7) Phys. lib. VII, text. 17 et 18.

(8) Moral. lib. I, cap. 28, sive 12.

(9) Ethic. lib. II, cap. 5 vel 6, circa princ.

(1) Quo sensu prius explicatum est (quæst. II, art. 6).

(2) Eth. lib. I, cap. ult. circa med.

turum, arduum, possibile haberi. Possibile autem est aliquid nobis dupliciter: uno modo per nosmetipsos, alio modo per alios ¹. Inquantum ergo speramus aliquid ut possibile nobis per divinum auxilium, spes nostra attingit ad ipsum Deum, cujus auxilio innititur. Et ideo patet quod spes est virtus, cum faciat actum hominis bonum, et debitam regulam attingentem ².

Ad *primum* ergo dicendum, quod in passionibus accipitur medium virtutis per hoc quod attingitur ratio recta; et in hoc etiam consistit ratio virtutis. Unde et in spe bonum virtutis accipitur, secundum quod homo attingit sperando regulam debitam, scilicet Deum. Et ideo spe attingente Deum nullus potest male uti, sicut nec virtute morali attingere rationem; quia hoc ipsum quod est attingere, est bonus usus virtutis. Quamvis spes, de qua nunc loquimur, non sit passio, sed habitus mentis, ut infra patebit (art. 5 huj. quæst., et quæst. xviii, art. 1).

Ad *secundum* dicendum, quod spes dicitur ex meritis provenire quantum ad ipsam rem expectatam, prout aliquis sperat beatitudinem se adepturum ex gratia et meritis; vel quantum ad actum spei formatæ ³. Ipse autem habitus spei, per quam aliquis expectat beatitudinem, non causatur ex meritis, sed pure ex gratia.

Ad *tertium* dicendum, quod ille qui sperat, est quidem imperfectus secundum considerationem ⁴ ad id quod sperat obtinere quod nondum habet; sed est perfectus quantum ad hoc quod jam attingit propriam regulam, scilicet Deum, cujus auxilio innititur.

ART. II. — UTRUM BEATITUDO ÆTERNA SIT OBJECTUM PROPRIUM SPEI ⁵.

De his etiam Sent. iii, dist. 26, qu. ii, art. 3 corp. fin. et ad 2, et De virt. qu. iv, art. 1 et 4 corp. fin.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudo æterna non sit objectum proprium spei. Illud enim homo non sperat quod omnem animi sui mo-

(1) Ut patet Ethic. lib. iii, cap. 3, circa med.

(2) Spes quatenus est virtus theologica definiri potest: habitus animi divinitus infusus, per quem certa cum fiducia æternæ vitæ bona auxilio divino obtinenda expectamus.

(3) Ita Mss. et editi libri quos vidimus. Theologi adjectitia reputant hæc verba, *vel quantum ad actum spei formatæ*.

(4) Ita codices, et edit. Rom. et Lugdun. Nicolai; hic tamen ad marginem non respuit com-

tum excedit, cum spei actus sit quidam animi motus. Sed beatitudo æterna excedit omnem humani animi motum; dicit enim Apostolus ⁶ quod *in cor hominis non ascendit*. Ergo beatitudo non est proprium objectum spei.

2. Præterea, petitio est spei interpretativa; dicitur enim Psal. xxxvi, 5: *Revela Domino viam tuam, et spera in eo, et ipse faciet*. Sed homo petit licite a Deo non solum beatitudinem æternam, sed etiam bona præsentis vitæ tam spiritualia quam temporalia, et etiam liberationem a malis, quæ in beatitudine æterna non erunt, ut patet in oratione Dominica ⁷. Ergo beatitudo æterna non est proprium objectum spei.

3. Præterea, spei objectum est arduum. Sed in comparatione ad hominem multa alia sunt ardua quam beatitudo æterna. Ergo beatitudo æterna non est proprium objectum spei.

Sed *contra* est quod Apostolus ⁸ dicit: *Habemus spem incedentem*, id est, incedere facientem, *ad interiora velaminis*; id est, ad beatitudinem cælestem, ut Glossa ⁹ ibidem exponit. Ergo objectum spei est beatitudo æterna.

CONCLUSIO. — Proprium ac principale spei objectum est ipsa æterna beatitudo.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. præc.), spes de qua nunc loquimur, attingit Deum, innitens ejus auxilio ad consequendum bonum speratum. Oportet autem effectum esse causæ proportionatum. Et ideo bonum quod proprie et principaliter a Deo sperare debemus, est bonum infinitum, quod proportionatur virtuti Dei adjuvantis; nam infinitæ virtutis est proprium ad infinitum bonum perducere. Hoc autem bonum est vita æterna, quæ in fruitione ipsius Dei consistit. Non enim minus aliquid ab eo sperandum est, quam sit ipse; cum non sit minor ejus bonitas, per quam bona creaturæ communicat, quam ejus essentia. Et ideo proprium et principale objectum spei est beatitudo æterna ¹⁰.

parationem, ut legunt theologi et edit. Patav.

(5) In hoc articulo S. Doctor interpretatur hæc verba S. Scripturæ (Ps. xlii): *Dominus spes ejus est*; (Lxi): *Spes mea in Deo est*; (Rom. v): *Gloriamur in spe gloriæ filiorum Dei*.

(6) I. Cor. ii, 9.

(7) Matth. vi.

(8) Hebr. vi, 19.

(9) Interl.

(10) Disputatur, ait Sylvius, utrum loquatur

Ad *primum* ergo dicendum, quod beatitudo æterna perfecte quidem in cor hominis non ascendit, ut scilicet cognosci possit ab homine viatore quæ et qualis sit; sed secundum communem rationem, scilicet boni perfecti, cadere potest in apprehensione hominis; et hoc modo motus spei in ipsam consurgit. Unde et signanter Apostolus dicit ¹, quod *spes incedit usque ad interiora velaminis*; quia id quod speramus, est nobis quasi adhuc velatum.

Ad *secundum* dicendum, quod quæcumque alia bona non debemus a Deo petere, nisi in ordine ad beatitudinem æternam. Unde et spes principaliter quidem respicit beatitudinem æternam; alia vero quæ petuntur a Deo respicit secundario in ordine ad beatitudinem æternam: sicut et fides principaliter quidem respicit Deum, et secundario respicit ea quæ ad Deum ordinantur, ut supra dictum est (qu. 1, art. 1).

Ad *tertium* dicendum, quod homini qui anhelat ad aliquid magnum, parvum videtur omne aliud quod est eo minus. Et ideo homini speranti beatitudinem æternam, habito respectu ad istam spem nihil aliud est arduum; sed habito respectu ad facultatem sperantis, possunt etiam quædam alia esse ei ardua. Et secundum hoc eorum potest esse spes in ordine ad principale objectum.

ART. III. — UTRUM ALIQUIS POSSIT SPERARE ALTERI BEATITUDINEM ÆTERNAM.

De his etiam part. III, quæst. vii, art. 4 ad 3, et Sent. iii, dist. 26 in fin. Exp. litt., et De virt. quæst. iv, art. 4 corp.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis possit sperare alteri beatitudinem æternam. Dicit enim Apostolus ²: *Confidens hoc ipsum, quia qui cæpit in vobis opus bonum, perficiet usque in diem Christi Jesu*. Perfectio autem illius diei erit beatitudo æterna. Ergo aliquis potest alteri sperare beatitudinem æternam.

2. Præterea, ea quæ a Deo petimus, speramus obtinere ab eo. Sed a Deo petimus quod alios ad beatitudinem æter-

nam perducatur, secundum illud Jacob. ult. 16: *Orate pro invicem, ut salvemini*. Ergo licite potest aliquis sperare in homine.

3. Præterea, spes et desperatio sunt de eodem. Sed aliquis potest desperare de beatitudine æterna alicujus; alioquin frustra diceret Augustinus ³ de nemine esse desperandum dum vivit. Ergo etiam potest sperare aliquis alteri vitam æternam.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit ⁴, quod " spes non est nisi rerum ad eum pertinentium qui earum spem gerere perhibetur. "

CONCLUSIO. — Quanquam non absolute, præsupposita tamen charitate, potest quilibet non tantum sibi, sed etiam alteri æternam sperare vitam.

Respondeo dicendum quod spes potest esse alicujus dupliciter: uno modo absolute; et sic est solius boni ardui ad se pertinentis. Alio modo ex præsuppositione alterius ⁵; et sic potest esse etiam eorum quæ ad alium pertinent. Ad cujus evidentiam sciendum est quod amor et spes in hoc differunt, quod amor importat quamdam unionem amantis ad amatum; spes autem importat quemdam motum sive protensionem appetitus in aliquod bonum arduum. Unio autem est aliquorum distinctorum; et ideo amor directe potest respicere alium, quem sibi aliquis unit per amorem, habens eum sicut seipsum. Motus autem semper est ad proprium terminum proportionatum mobili. Et ideo spes directe respicit proprium bonum, non autem quod ad alium pertinet. Sed præsupposita unione amoris ad alterum jam aliquis potest sperare et desiderare aliquid alteri, sicut sibi; et secundum hoc aliquis potest sperare alteri vitam æternam, inquantum est ei unitus per amorem ⁶; et sicut est eadem virtus charitatis, qua quis diligit Deum, seipsum et proximum, ita etiam est eadem virtus spei, qua quis sperat sibi ipsi et aliis.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

D. Thomas de beatitudine objectiva, quæ est Deus, an de formali, quæ est Dei visio. Verius est eum loqui de objectiva, cum connotatione ad formalem.

(1) Hebr. vi, 19.

(2) Philipp. i, 6.

(3) Lib. De verb. Dom. serm. ii, c. 13, in princ.

(4) Enchir. cap. 8, circa med.

(5) Præsupposita scilicet unione amoris cum alio, ut patet ex infra dictis.

(6) Sive per amorem naturalem sive per alium bonum affectum.

**ART. IV. — UTRUM ALIQUIS
POSSIT LICITE SPERARE IN HOMINE ¹.**

De his etiam infra, quæst. xxv, art. 1 ad 3,
et Cont. gent. cap. 7.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis possit licite sperare in homine. Spei enim objectum est beatitudo æterna. Sed ad beatitudinem æternam consequendam adjuvamus patrociniis sanctorum; dicit enim Gregorius ², quod "prædestinatio juvatur precibus sanctorum." Ergo aliquis potest in homine sperare.

2. Præterea, si non potest aliquis sperare in homine, non esset reputandum alicui in vitium quod in eo aliquis sperare non possit. Sed hoc de quibusdam in vitium dicitur, ut patet Jerem. ix, 4: *Unusquisque a proximo suo se custodiat, et in omni fratre suo non habeat fiduciam.* Ergo licite potest aliquis sperare in homine.

3. Præterea, petitio est interpretativa spei, sicut dictum est (art. 1 huj. quæst., arg. 2). Sed licite potest homo aliquid petere ab homine. Ergo licite potest sperare de eo.

Sed *contra* est quod dicitur Jerem. xvii, vers. 5: *Maledictus homo qui confidit in homine.*

CONCLUSIO. — Quanquam in Deo solo ut in principali causa beatitudinis, sit sperandum; licet tamen in homine vel in alia creatura tanquam in agente secundario et instrumentali utili ad consequendum aliquod bonum ad beatitudinem ordinatum, spem collocare.

Respondeo dicendum quod spes, sicut dictum est (art. 1 hujus qu. et 1 2, qu. xl, art. 7), duo respicit; scilicet bonum quod obtinere intendit, et auxilium per quod illud bonum obtinetur. Bonum autem quod aliquis sperat obtinendum, habet rationem causæ finalis; auxilium autem per quod aliquis sperat illud bonum obtinere, habet rationem causæ efficientis. In genere autem utriusque causæ invenitur principale et secundarium. Principalis enim finis est finis ultimus; secundarius autem finis est bonum quod est ad finem. Similiter principalis causa agens est primum agens,

secundaria vero causa efficiens est agens secundarium instrumentale. Spes autem respicit beatitudinem æternam sicut finem ultimum, divinum autem auxilium sicut primam causam inducentem ad beatitudinem. Sicut ergo non licet sperare aliquod bonum præter beatitudinem, sicut ultimum finem, sed solum sicut id quod est ad finem beatitudinis ordinatum ³; ita etiam non licet sperare de aliquo homine, vel de aliqua creatura, sicut de prima causa movente in beatitudinem. Licet autem sperare de aliquo homine vel de aliqua creatura sicut de agente secundario et instrumentali, per quod aliquis adjuvatur ad quæcumque bona consequenda in beatitudinem ordinata. Et hoc modo ad sanctos convertimur, et ab hominibus etiam aliqua petimus; et vituperantur illi de quibus aliquis confidere non potest ad auxilium ferendum.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

**ART. V. — UTRUM SPES
SIT VIRTUS THEOLOGICA.**

De his etiam Sent. iii, dist. 26, quæst. ii, art. 2, et De virt. quæst. iv, art. 1 ad 6 et 7, et art. 2 corp. et ad 15 et 16.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quod spes non sit virtus theologica. Virtus enim theologica est quæ habet Deum pro objecto. Sed spes non habet solum Deum pro objecto, sed etiam alia bona quæ a Deo obtinere speramus. Ergo spes non est virtus theologica.

2. Præterea, virtus theologica non consistit in medio duorum vitiorum, ut supra habitum est (1 2, quæst. lxiiv, art. 4). Sed spes consistit in medio præsumptionis et desperationis. Ergo spes non est virtus theologica.

3. Præterea, expectatio pertinet ad longanimitatem, quæ est species fortitudinis. Cum ergo spes sit quædam expectatio, videtur quod spes non sit virtus theologica, sed moralis.

4. Præterea, objectum spei est arduum. Sed tendere in arduum pertinet ad magnanimitatem, quæ est virtus moralis. Ergo spes est virtus moralis, et non theologica.

Sed *contra* est quod I. Cor. xiii, con-

(1) Quod in hoc articulo docet S. Doctor re-ferri potest ad cultum sanctorum, de quo *ex professo* tractabitur, quum de virtute religionis agendum erit.

(2) Dialog. lib. i, cap. 8 a med.

(3) Quo nempe modo temporalia in dominica oratione eos petere docuit Christus; cum petimus *quotidianum panem*, id est, necessaria vitæ, ut ipse S. Thomas in Cat. aur. sup. Matth. vi. refert.

numeratur spes fidei et charitati¹ quæ sunt virtutes theologice.

CONCLUSIO. — Spes, quum ejus ob-
jectum sit ipse Deus, est virtus theolo-
gica.

Respondeo dicendum quod cum dif-
ferentiæ specificæ per se dividant ge-
nus, oportet attendere unde habeat spes
rationem virtutis, ad hoc ut sciamus
sub qua differentiâ virtutis collocetur.
Dictum est autem supra (art. 1 huj. qu.),
quod spes habet rationem virtutis ex
hoc quod attingit supremam regulam
humanorum actuum; quam attingit et
sicut primam causam efficientem, in-
quantum ejus auxilio iunitur; et si-
cut ultimam causam finalem, inquantum
in ejus fruitione beatitudinem expectat.
Et sic patet quod spei, inquantum est
virtus, principale² objectum est Deus.
Cum ergo in hoc consistat ratio virtu-
tis theologice, quod Deum habeat pro
objecto, sicut supra dictum est (1 2,
quæst. LXII, art. 1), manifestum est quod
spes est virtus theologica.

Ad *primum* ergo dicendum, quod quæ-
cumque alia spes adipisci expectat, spe-
rat in ordine ad Deum sicut ad ultimum
finem³, vel sicut ad primam causam effi-
cientem, ut dictum est (art. præc.).

Ad *secundum* dicendum, quod medium
accipitur in regulatis et mensuratis, se-
cundum quod regula vel mensura attingi-
tur; secundum autem quod exceditur
regula, est superfluum; secundum au-
tem defectum a regula est diminutum.
In ipsa autem regula vel mensura non
est accipere medium et extrema. Virtus
autem moralis est circa ea quæ regu-
lantur ratione, sicut circa objectum
proprium; et ideo per se convenit ei
esse in medio ex parte proprii objecti.
Sed virtus theologica est circa ipsam
regulam primam non regulatam alia re-
gula, sicut circa proprium objectum; et
ideo per se et secundum proprium ob-
jectum non convenit virtuti theologice esse
in medio; sed potest ei competere per
accidens ratione ejus quod ordinatur ad

principale objectum; sicut fides non po-
test habere medium et extrema in hoc
quod innitatur primæ veritati, cui nullus
potest nimis inniti; sed ex parte eorum
quæ credit potest habere medium et
extrema; sicut unum verum est medium
inter duo falsa; et similiter spes non
habet medium et extrema ex parte prin-
cipalis objecti, quia divino auxilio nul-
lus potest nimis inniti; sed quantum ad
ea quæ confidit aliquis se adepturum,
potest ibi esse medium et extrema, in-
quantum vel præsumit ea quæ sunt su-
pra suam proportionem, vel desperat
de his quæ sunt sibi proportionata.

Ad *tertium* dicendum quod expectatio
quæ ponitur in definitione spei, non im-
portat dilationem sicut expectatio quæ
pertinet ad longanimitatem; sed im-
portat respectum ad auxilium divinum;
sive id quod speratur differatur, sive
non differatur.

Ad *quartum* dicendum, quod magna-
nimitas tendit in arduum, sperans⁴ a-
liquid quod est suæ potestatis; unde
proprie respicit operationem aliquorum
magnorum. Sed spes, secundum quod
est virtus theologica, respicit arduum
alterius auxilio assequendum, ut dictum
est (art. 1 hujus quæst.).

ART. VI. — UTRUM SPES SIT VIRTUS DISTINCTA AB ALIIS VIRTUTIBUS THEOLOGICIS⁵.

De his etiam Sent. III, dist. 26, quæst. II, art. 3,
quæst. I, et De ver. quæst. II, art. 3 corp., et
quæst. IV, art. 3 ad 9.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur
quod spes non sit virtus distincta ab
aliis virtutibus theologicis. Habitus e-
nim distinguuntur secundum objecta,
ut supra dictum est (1 2, qu. LIV, art. 2).
Sed idem est objectum spei et aliarum
virtutum theologicarum. Ergo spes non
distinguitur ab aliis virtutibus theolo-
gicis.

2. Præterea, in Symbolo fidei, in quo
fidem profitemur, dicitur: "Expecto re-
surrectionem mortuorum et vitam ven-
turi sæculi." Sed expectatio futuræ bea-

(1) Ubi dicitur vers. 13: *Nunc autem manent fides, spes, charitas, tria hæc*, etc.

(2) Per *principale* intelligendum est *immediatum*; nam ad rationem virtutis theologice non sufficit habere Deum pro objecto principali me-
diato, alioquin religio foret virtus theologica;
quod nemo docet.

(3) Hinc Psal. XXXVIII: *Quæ est expectatio mea? Nonne Dominus?*

(4) Ita Mss. et editi passim. Theologi *operans*
legendum putant. Nicolai *sperans* habet, sed u-
trumque superfluum existimat, et sic tantum
dicendum: *Tendit in arduum aliquid*.

(5) Quod docet in hoc articulo S. Doctor, tan-
quam indubitatum contra sectarios tenendum
est, siquidem ex Scripturis et Patribus firmari
possit, ut patet ex his Apost. (1. Cor. XIII): *Nunc
manent fides, spes, charitas, tria hæc*.

titudinis pertinet ad spem, ut supra dictum est (art. præc.). Ergo spes a fide non distinguitur.

3. Præterea, per spem homo tendit in Deum. Sed hoc proprie pertinet ad charitatem. Ergo spes a charitate non distinguitur.

Sed *contra*, ubi non est distinctio, ibi non est numerus. Sed spes connumeratur aliis virtutibus theologicis; dicit enim Gregorius ¹, esse tres virtutes spem, fidem et charitatem. Ergo spes est virtus distincta ab aliis virtutibus theologicis.

CONCLUSIO. — Spes contra alias theologicas virtutes distinguitur, quod ea sola est qua Deo inhæremus, ut in nobis principium est bonitatis perfectæ, et per eam divino auxilio innitimur ad beatitudinem obtinendam.

Respondeo dicendum quod virtus aliqua dicitur esse theologica ex hoc quod habet Deum pro objecto, cui inhæret. Potest autem aliqui alicui inhære dupliciter: uno modo propter seipsum; alio modo inquantum ex eo in aliud devenitur. Charitas ergo facit hominem Deo inhære propter seipsum, mentem hominis uniens Deo per affectum amoris. Spes autem et fides faciunt hominem inhære Deo sicut cuidam principio, ex quo aliqua nobis proveniunt. De Deo autem provenit nobis et cognitio veritatis, et adeptio perfectæ bonitatis. Fides ergo facit hominem Deo adhærere, inquantum est nobis principium cognoscendi veritatem; credimus enim ea vera esse quæ nobis a Deo dicuntur. Spes autem facit Deo adhærere, prout est in nobis principium perfectæ bonitatis, inquantum scilicet per spem divino auxilio innitimur ad beatitudinem obtinendam.

Ad *primum* ergo dicendum quod Deus secundum aliam et aliam rationem est objectum harum virtutum, ut dictum est (in corp.). Ad distinctionem autem habituum sufficit diversa ratio objecti, ut supra habitum est (1 2, quæst. LIV, art. 2).

Ad *secundum* dicendum quod expectatio ponitur in Symbolo fidei, non

quia sit actus proprius fidei, sed inquantum actus spei præsupponit fidem, ut infra dicitur (art. seq.). Et sic actus fidei manifestatur per actus spei.

Ad *tertium* dicendum, quod spes facit tendere in Deum sicut in quoddam bonum finale adipiscendum, et sicut in quoddam adiutorium efficax ² ad subveniendum; sed charitas proprie facit tendere in Deum, uniendo affectum hominis Deo, ut scilicet homo non sibi vivat, sed Deo.

ART. VII. — UTRUM

SPES PRÆCEDAT FIDEM ³.

De his etiam 1 2, qu. LXI, art. 4 corp., et Sent. III, dist. 23, quæst. II, art. 5, et De virt. quæst. II, art. 3 ad 15.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod spes præcedat fidem. Quia super illud Psalm. xxxvi: *Spera in Domino, et fac bonitatem*, dicit Glossa ⁴: "Spes est introitus fidei, initium salutis." Sed salus est per fidem, per quam justificamur. Ergo spes præcedit fidem.

2. Præterea, illud quod ponitur in definitione alicujus, debet esse prius et magis notum. Sed spes ponitur in definitione fidei, ut patet Hebr. XI, 1: *Fides est substantia sperandarum rerum*. Ergo spes est prior fide.

3. Præterea, spes præcedit actum meritorem: dicit enim Apostolus ⁵, quod *qui arat, debet arare in spe fructus percipiendi*. Sed actus fidei est meritorius. Ergo spes præcedit fidem.

Sed *contra* est quod Matth. 1, 2 dicitur: *Abraham genuit Isaac*, id est, fides spem, sicut dicit Glossa interlin.

CONCLUSIO. — Fides spem antecedit, cum per illam nobis innotescat quod possumus vitam adipisci æternam, et quod ad hoc divinum auxilium nobis est paratum.

Respondeo dicendum quod fides absolute præcedit spem. Objectum enim spei est bonum futurum, arduum possibile haberi. Ad hoc ergo quod aliquis speret, requiritur quod objectum spei proponatur ei ut possibile. Objectum autem spei est uno modo beatitudo æterna, et alio modo divinum auxilium, ut ex dictis patet (art. præc. ad 3, et art. 2 hujus quæst.). Et utrumque eorum

(1) Moral. lib. I, cap. 16.

(2) Non eo tantum sensu quo efficax effectum ponit, sed quo idem est sæpe ac sufficiens per se ad ponendum, sicut usurpat S. Thomas.

(3) Scriptura et synod. Trident. videntur vir-

tutum theologiarum ordinem indicare, quando fidem primo, spem secundo, charitatem tertio loco nominant (Vid. sess. VI, cap. 6).

(4) Interl. Cassiod.

(5) 1. Cor. IX, 10.

proponitur nobis per fidem, per quam nobis innotescit quod ad vitam æternam possumus pervenire, et quod ad hoc paratum est nobis divinum auxilium, secundum illud Hebr. xi, 6: *Accedentem ad Deum oportet credere quia est, et quia inquirentibus se remunerator est.* Unde manifestum est quod fides præcedit spem.

Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut Glossa ibidem subdit, spes dicitur introitus fidei, id est, rei creditæ, quia per spem intratur ad videndum id quod creditur. Vel potest dici quod est introitus fidei, quia per eam homo intrat ad hoc quod stabiliatur et perficiatur in fide.

Ad *secundum* dicendum, quod in definitione fidei ponitur res speranda, quia proprium objectum fidei non est apparendum seipsum. Unde fuit necessarium ut quadam circumlocutione designaretur per id quod consequitur ad fidem.

Ad *tertium* dicendum, quod non omnis actus meritorius habet spem præcedentem; sed sufficit, si habeat concomitantem, vel consequentem.

ART. VIII. — UTRUM CHARITAS SIT PRIOR SPE.

De his etiam 12, quæst. LXII, art. 4, et Sent. III, dist. 26, qu. II, art. 3, et De virt. qu. IV, art. 3.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod charitas sit prior spe. Dicit enim Ambrosius super illud Luc. XVII: *Si habueritis fidem sicut granum sinapis*, etc.: "Ex fide est charitas, ex charitate spes." Sed fides est prior charitate. Ergo charitas est prior spe.

2. Præterea, Augustinus dicit ¹ quod "boni motus atque affectus ex amore, et sancta charitate veniunt." Sed sperare, secundum quod est actus spei, est quidam bonus animi motus. Ergo derivatur a charitate.

3. Præterea, Magister dicit ² quod spes ex meritis provenit, quæ præcedunt non solum rem speratam, sed etiam spem, quam natura præbet charitas. Ergo charitas est prior spe.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit ³: *Finis præcepti charitas est de corde puro et conscientia bona*; Glossa interl. "id est spe." Ergo spes est prior charitate.

CONCLUSIO. — Quanquam origine

spes charitate prior sit, perfectione tamen charitas spem antecedit.

Respondeo dicendum quod duplex est ordo: unus quidem secundum viam generationis et naturæ ⁴, secundum quem imperfectum prius est perfecto; alius autem ordo est perfectionis et formæ, secundum quem perfectum naturaliter prius est imperfecto. Secundum ergo primum ordinem spes est prior charitate. Quod sic patet, quia spes et omnis appetitivus motus ex amore derivatur, ut supra habitum est (12, qu. LV, art. 1 et 2), cum de passionibus ageretur. Amor autem quidam est perfectus, quidam imperfectus; perfectus quidem amor est quo aliquis secundum se amatur, ut puta cum aliquis secundum se vult alicui bonum, sicut homo amat amicum. Imperfectus amor est quo quis amat aliquid, non secundum ipsum, sed ut illud bonum sibi ipsi proveniat, sicut homo amat rem quam concupiscit. Primus autem amor pertinet ad charitatem, quæ inhæret Deo secundum seipsum; sed spes pertinet ad secundum amorem; quia ille qui sperat, aliquid sibi obtinere intendit. Et ideo in via generationis spes est prior charitate. Sicut enim aliquis introducit ad amandum Deum per hoc quod timens ab ipso puniri cessat a peccato, ut Augustinus dicit, super primam Canonicam Joan. ⁵, ita etiam spes introducit charitatem, inquantum aliquis sperans remunerari a Deo accenditur ad amandum Deum, et servandum præcepta ejus. Sed secundum ordinem perfectionis charitas prior est naturaliter; et ideo, adveniente charitate, spes perfectior redditur, quia de amicis maxime speramus. Et hoc modo dicit Ambrosius ⁶, quod "spes est ex charitate."

Unde patet responsio ad *primum*.

Ad *secundum* dicendum, quod spes et omnis motus appetitivus ex amore provenit aliquo, quo scilicet aliquis amat bonum expectatum. Sed non omnis spes provenit a charitate, sed solum motus spei formatæ, qua scilicet aliquis sperat bonum a Deo ut ab amico.

Ad *tertium* dicendum, quod Magister loquitur de spe formatâ, quam naturaliter præcedit charitas, et merita ex charitate causata.

(1) De civ. Dei, lib. XIV, cap. 9, ante med.

(2) Sent. lib. III, dist. 26. (3) 1. Timoth. I, 5.

(4) Nicolai, *materiæ*. (5) Tract. 9, ante med.

(6) Loc. cit. in arg. I.

QUESTIO XVIII.

DE SUBJECTO SPEI,
IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de subjecto spei; et circa hoc quærentur quatuor: 1. Utrum virtus spei sit in voluntate sicut in subjecto. — 2. Utrum sit in beatis. — 3. Utrum sit in damnatis. — 4. Utrum in viatoribus habeat certitudinem.

ART. I. — UTRUM SPES

SIT IN VOLUNTATE SICUT IN SUBJECTO.

De his etiam 1 2, qu. XL, art. 2, et Sent. III, dist. 26, quæst. 1, art. 5, et De ver. qu. IV, art. 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod spes non sit in voluntate sicut in subjecto. Spei enim objectum est bonum arduum, ut supra dictum est (qu. præc. art. 1, et 1 2, quæst. XL, art. 1). Arduum autem non est objectum voluntatis, sed irascibilis. Ergo spes non est in voluntate, sed in irascibili.

2. Præterea, ei ad quod unum sufficit, superflue apponitur aliud. Sed ad perficiendam potentiam voluntatis sufficit charitas, quæ est perfectissima virtutum. Ergo spes non est in voluntate.

3. Præterea, una potentia non potest simul esse in duobus actibus, sicut intellectus non potest simul multa intelligere. Sed actus spei simul potest esse cum actu charitatis. Ergo cum actus charitatis manifeste pertineat ad voluntatem, actus spei non pertinet ad ipsam. Sic ergo spes non est in voluntate.

Sed *contra*, anima non est capax Dei nisi secundum mentem, in qua est memoria, intelligentia et voluntas, ut patet per Augustinum¹. Sed spes est virtus theologia habens Deum pro objecto. Cum ergo non sit neque in memoria neque in intelligentia, quæ pertinent ad vim cognoscitivam, relinquitur quod sit in voluntate sicut in subjecto.

CONCLUSIO. — Cum spei objectum sit bonum divinum, ipsa non in appetitu sensitivo, sed intellectivo, seu in voluntate est, ut in suo proprio subjecto.

Respondeo dicendum quod, sicut ex prædictis patet (quæst. IV, art. 1, et p. I, qu. LXXXVII, art. 2), habitus per actus cognoscuntur. Actus autem spei est qui-

(1) De Trin. lib. XIV, cap. 3 et 6.

(2) Quia hoc modo multa et unum intelligit.

(3) Nonnulli concedunt actum spei primum quo quis sperat sibi beatitudinem, non manere in beatis; ipsum tamen habitum dicunt remanere quoad substantiam et per eum elici actus

dam motus appetitivæ partis, cum sit ejus objectum bonum. Cum autem sit duplex appetitus in homine, scilicet appetitus sensitivus, qui dividitur per irascibilem et concupiscibilem, et appetitus intellectivus, qui dicitur voluntas, ut habitum est (part. I, qu. LXXXII, art. 5); illi motus qui sunt in appetitu inferiori, sunt cum passione; in superiori autem sine passione, ut supra dictis patet part. I, qu. LXXXII, art. 5 ad 1, et 1 2, quæst. XXII, art. 3 ad 3). Actus autem virtutis spei non potest pertinere ad appetitum sensitivum: quia bonum, quod est objectum principale hujus virtutis, non est aliquod bonum sensibile, sed bonum divinum. Et ideo spes est in appetitu superiori, qui dicitur voluntas, sicut in subjecto; non autem in appetitu inferiori, ad quem pertinet irascibilis.

Ad *primum* ergo dicendum, quod irascibilis objectum est arduum sensibile. Objectum autem virtutis spei est arduum intelligibile, vel potius supra intellectum existens.

Ad *secundum* dicendum, quod charitas sufficienter perficit voluntatem quantum ad unum actum, qui est diligere; requiritur autem alia virtus ad perficiendum ipsam secundum alium actum ejus, qui est sperare.

Ad *tertium* dicendum, quod motus spei et motus charitatis habent ordinem ad invicem, ut ex supra dictis patet (quæst. XVII, art. 8). Unde nihil prohibet utrumque motum simul esse unius potentie; sicut et intellectus potest simul multa intelligere ad invicem ordinata², ut habitum est (part. I, quæst. LXXXV, art. 4).

ART. II. — UTRUM

SPES SIT IN BEATIS³.

De his etiam 1 2, qu. LXXVI, art. 4 et 5, et Sent. III, dist. 26, quæst. II, art. 5, quæst. II, et dist. 31, quæst. II, art. 1, quæst. II et III, et De ver. qu. VII, art. 4.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod spes sit in beatis. Christus enim a principio suæ conceptionis fuit perfectus comprehensor. Sed ipse habuit spem, cum ex ejus persona dicatur 4:

secundarios statui beatorum non repugnantes, sed potius retinenda est B. Thomæ doctrina quam traditum hic, tum 1 2, qu. LXVII, art. 4, et quæst. VII, De spiritualibus creaturis, quæ est de spe, art. etiam 4, et III, dist. 31, quæst. II, art. 1. (4) Psal. xxx, 1

In te, Domine, speravi; ut Glossa interlin. exponit. Ergo in beatis potest esse spes.

2. Præterea, sicut adeptio beatitudinis est quoddam bonum arduum, ita etiam ejus continuatio. Sed homines, antequam beatitudinem adipiscantur, habent spem de beatitudinis adeptione. Ergo postquam sunt beatitudinem adepti, possunt sperare beatitudinis continuationem.

3. Præterea, per virtutem spei potest aliquis beatitudinem sperare non solum sibi, sed etiam aliis, ut supra dictum est (qu. xvii, art. 3). Sed beati, qui sunt in patria, sperant beatitudinem aliis; alioquin non rogarent pro eis. Ergo in beatis potest esse spes.

4. Præterea, ad beatitudinem sanctorum pertinet non solum gloria animæ, sed etiam gloria corporis. Sed animæ sanctorum, qui sunt in patria, expectant adhuc gloriam corporis¹. Ergo spes potest esse in beatis.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit²: *Quod videt quis, quid sperat?* Sed beati fruuntur Dei visione. Ergo in eis spes locum non habet.

CONCLUSIO. — Non potest in beatis spes esse, sicut nec fides, cum eorum beatitudo non jam futura, sed præsens sit.

Respondeo dicendum quod subtracto eo quod dat speciem rei, solvitur species, et res non potest eadem remanere; sicut remota forma corporis naturalis, non remanet idem secundum speciem. Spes autem recipit speciem a suo objecto principali, sicut et cæteræ virtutes, ut supra dictis patet (qu. præc., art. 5 et 6, et 1 2, qu. lrv, art. 2). Objectum autem principale ejus est beatitudo æterna secundum quod est possibilis haberi ex auxilio divino, ut supra dictum est (art. 1 et 2 qu. præc.). Quia ergo bonum arduum possibile non cadit sub ratione spei, nisi secundum quod est futurum, ideo cum beatitudo jam non sit futura, sed præsens, non potest ibi esse virtus spei. Et ideo spes, sicut et fides, evacuatur in patria, et neutrum eorum in beatis esse potest.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Chri-

stus, etsi esset comprehensor³, et per consequens beatus, quantum ad divinam fruitionem, erat tamen simul viator quantum ad passibilitatem naturæ, quam adhuc gerebat; et ideo gloriam impassibilitatis et immortalitatis sperare potuit⁴, non tamen ita quod haberet virtutem spei, quæ non respicit gloriam corporis sicut principale objectum, sed potius fruitionem divinam.

Ad *secundum* dicendum, quod beatitudo sanctorum dicitur vita æterna, quia per hoc quod Deo fruuntur, efficiuntur quodammodo participes æternitatis divinæ quæ excedit omne tempus; et ita continuatio beatitudinis non diversificatur per præsens, præteritum et futurum. Et ideo beati non habent spem de continuatione beatitudinis, sed habent ipsam rem, quia non est ibi ratio futuri.

Ad *tertium* dicendum, quod durante virtute spei, eadem spe aliquis sperat beatitudinem sibi et aliis. Sed evacuata spe in beatis, secundum quam sperabant sibi beatitudinem, sperant quidem aliis beatitudinem, sed non virtute spei; sed magis ex amore charitatis; sicut etiam qui habet charitatem Dei, eadem charitate diligit proximum; et tamen aliquis potest diligere proximum non habens virtutem charitatis; sed alio quodam amore.

Ad *quartum* dicendum, quod cum spes sit virtus theologica habens Deum pro objecto, principale objectum spei est gloria animæ, quæ in fruitione divina consistit, non autem gloria corporis. Gloria etiam corporis, etsi habeat rationem ardui per comparisonem ad naturam humanam, non habet tamen rationem ardui respectu habentis gloriam animæ: tum quia gloria corporis est minimum quiddam in comparisonem ad gloriam animæ; tum etiam quia habens gloriam animæ habet jam sufficienter causam gloriæ corporis.

ART. III. — UTRUM

SPES SIT IN DAMNATIS.

De his etiam Sent. iii, dist. 26, quæst. ii, art. 5, quæst. iii et iv.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod in damnatis sit spes. Diabolus enim est damnatus, et principes damnatorum, secundum illud Matth. xxv, 41: *Ite, ma-*

(1) Ut patet Apoc. vi, et August. super Gen. ad litt. lib. xii, cap. 35. (2) Rom. viii, 24.

(3) Latiore significato ut idem est ac fruens, vel termini beatifici assecutor.

(4) Idem docet S. Doctor part. iii, quæst. vii, art. 4 in corp. et ad 1, et quæst. disputat. de spe. art. 4 ad 16.

ledicti, in ignem æternum, qui paratus est diabolo et angelis ejus. Sed diabolus habet spem, secundum illud Job xl, 28: *Ecce spes ejus frustrabitur eum.* Ergo videtur quod damnati habeant spem.

2. Præterea, sicut fides est formata et informis, ita et spes. Sed fides informis potest esse in dæmonibus et damnatis, secundum illud Jacobi ii, 19: *Dæmones credunt, et contremiscunt.* Ergo videtur quod etiam spes informis potest esse in damnatis.

3. Præterea, nulli hominum post mortem accrescit meritum vel demeritum, quod in vita non habuit, secundum illud Eccle. xi, 3: *Si ceciderit lignum ad austrum aut ad aquilonem, in quocumque loco ceciderit, ibi erit.* Sed multi qui damnantur habuerunt in hac vita spem, nunquam desperantes. Ergo etiam in futura vita spem habebunt.

Sed *contra* est quod spes causat gaudium, secundum illud Rom. xii, 12: *Spe gaudentes.* Sed damnati non sunt in gaudio, sed in dolore et luctu, secundum illud Isai. lxv, 14: *Servi mei laudabunt præ exultatione cordis; et vos clamabitis præ dolore cordis, et præ contritione spiritus ululabitis.* Ergo spes non est in damnatis.

CONCLUSIO. — Nulla est in damnatis spes: cum certi sint se nunquam pœnas æternas evasuros.

Respondeo dicendum quod sicut de ratione beatitudinis est ut in ea quietetur voluntas, ita de ratione pœnæ est ut id quod pro pœna infligitur, voluntati repugnet. Non autem potest voluntatem quietare, vel ei repugnare quod ignoratur. Et ideo Augustinus dicit ¹, quod angeli perfecte beati esse non poterant in primo statu ante confirmationem vel lapsum, cum non essent præscii sui eventus. Requiritur enim ad perfectam veram beatitudinem ut aliquis certus sit de suæ beatitudinis perpetuitate; alioquin voluntas non quietaretur. — Similiter etiam cum perpetuitas damnationis pertineat ad pœnam damnatorum, non vere haberet rationem pœnæ nisi

(1) Super Gen. ad litt. lib. xi, cap. 17 et 19, in princ.

(2) In viatoribus, scilicet in omnibus fidelibus qui, tametsi male vivant, non desperant tamen, neque præsumunt solis suis viribus veniam aut gloriam consequi, vel sola Dei misericordia absque ullis bonis operibus.

voluntati repugnaret; quod esse non posset, si perpetuitatem suæ damnationis ignorarent. Et ideo ad conditionem miseriæ damnatorum pertinet ut ipsi sciant quod nullo modo possunt damnationem evadere, et ad beatitudinem pervenire. Unde dicitur Job xv, 22: *Non credit quod reverti possit de tenebris ad lucem.* Unde patet quod non possunt apprehendere beatitudinem ut bonum possibile, sicut nec beati ut bonum futurum. Et ideo neque in beatis, neque in damnatis est spes. Sed in viatoribus ², sive sint in vita ista, sive in purgatorio ³, potest esse spes, quia utrobique apprehendunt beatitudinem ut futurum possibile.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Gregorius dicit ⁴, hoc dicitur de diabolo secundum membra ejus, quorum spes annullabitur. — Vel si intelligatur de ipso diabolo, potest referri ad spem qua sperat se de sanctis victoriam obtinere, secundum illud quod supra præmiserat: *Habet fiduciam quod Jordanis influat in os ejus.* Hæc autem non est spes de qua loquimur.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit ⁵, “fides est malarum rerum, et bonarum, et præteritarum, et præsentium, et futurarum, et suarum, et alienarum; sed spes non est nisi rerum bonarum futurarum ad se pertinentium.” Et ideo magis potest esse fides informis in damnatis quam spes: quia bona divina non sunt eis futuraabilia, sed sunt eis absentia.

Ad tertium dicendum, quod defectus spei in damnatis, non variat demeritum sicut nec evacuatio spei in beatis auget meritum; sed utrumque contingit propter mutationem status.

ART. IV. — UTRUM SPES VIATORUM HABEAT CERTITUDINEM.

De his etiam De ver. quæst. iv, art. 2 ad 4.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quod spes viatorum non habeat certitudinem. Spes enim est in voluntate sicut in subjecto. Sed certitudo non pertinet ad voluntatem, sed ad intellectum. Ergo spes non habet certitudinem.

(3) Olim in lyngo, sicut et etiam nunc in purgatorio, spes fuit.

(4) Moral. lib. xxxiii, cap. 19, circa princ.

(5) Enchirid. cap. 8.

2. Præterea, spes ex gratia et meritis provenit, ut supra dictum est (qu. xvii, art. 4, arg. 2). Sed in hac vita scire per certitudinem non possumus quod gratiam habeamus ¹. ut supra dictum est (1 2, quæst. cxii, art. 5). Ergo spes viatorum non habet certitudinem.

3. Præterea, certitudo esse non potest de eo quod potest deficere. Sed multi viatores habentes spem deficiunt a consecutione beatitudinis. Ergo spes viatorum non habet certitudinem.

Sed *contra* est quod " spes est certa expectatio futuræ beatitudinis, „ sicut Magister dicit ²; quod potest accipi ex hoc quod dicitur II. Tim. i, 12: *Scio cui credidi, et certus sum quia potens est depositum meum servare.*

CONCLUSIO. — Est spes in viatoribus certa, non quidem essentialiter, sed per fidem omnem suam certitudinem habet.

Respondeo dicendum quod certitudo invenitur in aliquo dupliciter, scilicet essentialiter et participative. Essentialiter quidem invenitur in vi cognoscitiva ³; participative autem in omni eo quod a vi cognoscitiva movetur infallibiliter ad finem suum. Secundum quem modum dicitur quod natura certitudinaliter operatur ⁴, tanquam mota ab intellectu divino certitudinaliter movente unumquodque ad suum finem. Et per hunc etiam modum virtutes morales certius arte dicuntur operari, inquantum per modum naturæ moventur a ratione ad suos actus; et sic etiam spes certitudinaliter tendit in suum finem, quasi participans certitudinem a fide ⁵, quæ est in vi cognoscitiva.

Unde patet responsio ad *primum*.

Ad *secundum* dicendum, quod spes non innititur principaliter gratiæ jam habitæ, sed divinæ omnipotentiae et misericordiæ, per quam etiam qui gratiam non habet, eam consequi potest, ut sic ad vitam æternam perveniat. Dei omnipotentia autem Dei et misericordia ejus certus est quicumque fidem habet ⁶.

(1) Juxta illud Eccle. ix, 1: *Nescit homo utrum amore vel odio dignus sit*; quod ad amorem vel ad odium Dei erga nos Hieronymus ibidem refert.

(2) Sent. iii, dist. 26.

(3) Quia, ut ait ipse D. Thomas, certitudo proprie dicitur firmitas adhæSIONIS virtutis cognitivæ in suum cognoscibile (Sent. iii dist. 26, quæst. ii, art. 4).

Ad *tertium* dicendum, quod hoc quod aliqui habentes spem, deficiant a consecutione beatitudinis, contingit ex defectu liberi arbitrii ponentis obstaculum peccati, non autem ex defectu divinæ potentiae vel misericordiæ, cui spes innititur. Unde hoc non præjudicat certitudini spei.

QUÆSTIO XIX.

DE DONO TIMORIS, IN DUODECIM ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de dono timoris, et circa hoc quærentur duodecim: 1. Utrum Deus debeat timeri. — 2. De divisione timoris in timorem filialem, initialem, servilem et mundanum. — 3. Utrum timor mundanus semper sit malus. — 4. Utrum timor servilis sit bonus. — 5. Utrum sit idem in substantia cum filiali. — 6. Utrum, adveniente charitate, excludatur timor servilis. — 7. Utrum timor sit initium sapientiae. — 8. Utrum timor initialis sit idem in substantia cum timore filiali. — 9. Utrum timor sit donum Spiritus sancti. — 10. Utrum crescat crescente charitate. — 11. Utrum maneat in patria. — 12. Quid respondeat ei in beatitudinibus et fructibus.

ART. I. — UTRUM DEUS POSSIT TIMERI.

De his etiam part. III, quæst. xlii, art. 1 corp., et Sent. iii, dist. 34, quæst. ii, art. 2, qu. i ad 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus timeri non possit. Objectum enim timoris est malum futurum, ut supra habitum est (1 2, quæst. xlii, art. 2 et 3). Sed Deus est expers omnis mali, cum sit ipsa bonitas. Ergo Deus timeri non potest.

2. Præterea, timor spei opponitur. Sed spem habemus de Deo. Ergo non possumus simul eum timere.

3. Præterea, sicut Philosophus dicit ⁷, " illa timemus de quibus nobis mala proveniunt. „ Sed mala non proveniunt nobis a Deo, sed ex nobis ipsis, secundum illud Oseæ xiii, 9: *Perditio tua ex te, Israel, ex me auxilium tuum.* Ergo Deus timeri non debet.

Sed *contra* est quod dicitur II. Jerem. cap. x, 7: *Quis non timebit te, Rex gentium?*

(4) Utpote nihil frustra vel superflue vel temere faciens, quemadmodum nec Deus.

(5) Nittitur hæc certitudo tum veritati divinæ quæ mentiri non potest; tum omnipotentiae quæ nequit impediri; tum bonitati quæ tanta est ut Pater proprio Filio non pepercerit, sed pro nobis omnibus illum tradiderit.

(6) Dogmatica certitudine in communi; morali autem certitudine tantum sibi ipsi et in particulari. (7) Rhetor. lib. ii, cap. 5, circa princ.

et Malach. i, 6: *Si ego Dominus, ubi est timor meus?*

CONCLUSIO. — Potest Deus timeri, non quidem sicut aliquod malum, sed ut e quo malum aliquod pœnæ esse potest, quod est bonum simpliciter, malum autem secundum quid.

Respondeo dicendum quod, sicut spes habet duplex objectum, quorum unum est ipsum bonum futurum, cujus adeptionem quis expectat, aliud autem est auxilium alicujus, per quem expectat se adipisci quod sperat; ita etiam et timor duplex objectum habere potest; quorum unum est ipsum malum, quod homo refugit; aliud autem est illud a quo malum provenire potest. Primo ergo modo Deus, qui est ipsa bonitas, objectum timoris esse non potest; sed secundo modo potest esse objectum timoris, inquantum scilicet ab ipso, vel per comparisonem ad ipsum, nobis potest aliquod malum imminere. Ab ipso quidem potest nobis imminere malum pœnæ quod non est simpliciter malum, sed secundum quid, bonum autem simpliciter. Cum enim bonum dicatur in ordine ad finem, malum autem importet hujus ordinis privationem; illud est malum simpliciter quod excludit ordinem a fine ultimo, quod est malum culpæ. Malum autem pœnæ est quidem malum, inquantum privat aliquod particulare bonum; est tamen bonum simpliciter inquantum dependet ab ordine finis ultimi. Per comparisonem autem ad Deum potest nobis malum culpæ ¹ provenire, si ab eo separemur. Et per hunc modum Deus potest et debet timeri.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit, secundum quod malum quod homo refugit est timoris objectum.

Ad secundum dicendum, quod in Deo est considerare et justitiam, secundum quam peccantes punit, et misericordiam, secundum quam nos liberat ². Secundum ergo considerationem ipsius justitiæ insurgit in nobis timor; secundum autem considerationem ipsius misericordiæ insurgit in nobis spes. Et ita secundum

diversas rationes Deus est objectum spei et timoris.

Ad tertium dicendum, quod malum culpæ non est a Deo sicut ab auctore, sed est a nobis ipsis inquantum a Deo recedimus; malum autem pœnæ est quidem a Deo auctore, inquantum habet rationem boni, prout scilicet est justum secundum quod juste nobis pœna infligitur; licet hoc primordialiter ex merito nostri peccati contingat; secundum quem modum dicitur Sap. i, 13, quod *Deus mortem non fecit.... sed impii manibus et verbis accersierunt illam.*

ART. II. — UTRUM TIMOR CONVENIENTER DIVIDATUR IN FILIALEM, INITIALEM, SERVILEM ET MUNDANUM ³.

De his etiam Sent. iii, dist. 34, qu. ii, et De ver. quæst. ii, art. 10 ad 13, et Rom. viii, lect. 3.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter dividatur timor in filialem, initialem, servilem et mundanum. Damascenus enim ⁴ ponit sex species timoris, scilicet segnitiam, erubescitiam, et alia de quibus supra dictum est (1 2, quæst. xli, art. 4), quæ in hac divisione non tanguntur. Ergo videtur quod hæc divisio timoris sic inconvenientis.

2. Præterea, quilibet horum timorum vel est bonus vel malus. Sed aliquis est timor, scilicet naturalis, qui neque bonus est moraliter, cum sit in dæmonibus, secundum illud Jacobi ii, 19: *Dæmones credunt, et contremiscunt*; neque etiam malus, cum sit in Christo, secundum illud Marc. xiv, 33: *Cæpit Jesus pavere et tædere*. Ergo timor insufficienter dividitur secundum prædicta.

3. Præterea, alia est habitudo filii ad patrem, et uxoris ad virum, et servi ad dominum. Sed timor filialis, qui est filii in comparisonem ad patrem, distinguitur a timore servili, qui est servi per comparisonem ad dominum. Ergo etiam timor castus, qui videtur esse uxoris per comparisonem ad virum, debet distingui ab omnibus istis timoribus.

4. Præterea, sicut timor servilis timet pœnam; ita timor initialis et mundanus.

(1) Ita codd. Tarrac., Camer., Alcan. alique cum editis passim. Al., *pœnæ*.

(2) Hinc utramque conjungi simul frequentissimum in Scriptura; sive *misericordiam et veritatem* pro justitia sumptam. Psalm. xxiv, 10; Psalm. xxxix, 12; Psal. vi, 8; Psalm. lxxxiii, 12; Psalm. lxxxiv, 11; Psalm. lxxxviii, 15.

(3) De singulis agit Scriptura: de mundano Christus (Matth. x): *Nolite timere eos qui occidunt corpus*; de servili (Rom. viii): *Non accepistis spiritum servitutis iterum in timore*; de initiali (Prov. i): *Timor Domini principium sapientiæ*; de filiali (Eccli. ii): *Serva timorem illius, et in illo veterasce*. (4) Orth. Ad. lib. ii, cap. 15.

Non ergo debuerunt ab invicem distinguere isti timores.

5. Præterea, sicut concupiscentia est boni, ita etiam timor est mali. Sed alia est *concupiscentia oculorum*, qua quis concupiscit bona mundi; alia est *concupiscentia carnis*, qua quis concupiscit delectationem propriam. Ergo etiam alius est timor mundanus, quo quis timet amittere bona exteriora, et alius est timor humanus, quo quis timet propriæ personæ detrimentum.

Sed *contra* est auctoritas Magistri ¹.

CONCLUSIO. — Timor, aut filialis est, aut initialis, aut servilis, aut mundanus.

Respondeo dicendum quod de timore nunc agimus, secundum quod per ipsum aliquo modo ad Deum convertimur, vel ab eo avertimur. Cum enim objectum timoris sit malum, quandoque homo propter mala quæ timet a Deo recedit; et iste dicitur timor humanus vel mundanus; quandoque autem propter mala quæ timet ad Deum convertitur et ei inhæret; quod quidem malum est duplex, scilicet malum pænæ et malum culpæ. Si ergo aliquis convertatur ad Deum et ei inhæreat propter timorem pænæ, erit *timor servilis*; si autem propter timorem culpæ, erit *timor filialis*; nam filiorum est timere offensam patris. Si autem propter utrumque, est *timor initialis*, qui est medius inter utrumque timorem ². Utrum autem malum culpæ possit timeri, supra dictum est (12, quæst. XLII, art. 3), cum de passione timoris ageretur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Damascenus dividit timorem secundum quod est passio animæ. Hæc autem divisio timoris attenditur in ordine ad Deum, ut dictum est (in corp.).

Ad *secundum* dicendum, quod bonum morale præcipue consistit in conversione ad Deum, malum autem morale in aversione a Deo; et ideo omnes prædicti timores vel important malum morale, vel bonum. Sed timor naturalis præsupponitur bono et malo morali; et ideo non connumeratur inter istos timores.

Ad *tertium* dicendum, quod habitudo servi ad dominum est per potestatem

domini servum sibi subjicientis; sed habitudo filii ad patrem vel uxoris ad virum est e converso per affectum filii se subdentis patri, vel uxoris se conjungentis viro unionem amoris. Unde timor filialis et castus ad idem pertinent, quia per charitatis amorem Deus pater noster efficitur, secundum illud Rom. VIII, vers. 15: *Accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus: Abba, Pater*; et secundum eandem charitatem dicitur etiam sponsus noster, secundum illud II. Cor. XI, 2: *Despondi vos uni viro virginem castam exhibere Christo*. Timor autem servilis ad aliud pertinet, quia charitatem in sui ratione non includit.

Ad *quartum* dicendum, quod prædicti tres timores respiciunt pœnam, sed diversimode; nam timor mundanus sive humanus respicit pœnam a Deo avertentem, quam quandoque inimici Dei infligunt vel comminantur. Sed timor servilis et initialis respiciunt pœnam, per quam homines attrahuntur ad Deum, divinitus inflictam vel comminatum; quam quidem pœnam principaliter timor servilis respicit, timor autem initialis secundario.

Ad *quintum* dicendum, quod eadem ratione homo a Deo avertitur propter timorem amittendi bona mundana, et propter timorem amittendi incolumitatem proprii corporis: quia bona exteriora ad corpus pertinent. Et ideo uterque timor hic pro eodem computatur, quamvis mala quæ timentur, sint diversa, sicut et bona quæ concupiscuntur. Ex qua quidem diversitate provenit diversitas peccatorum secundum speciem, quibus tamen omnibus commune est a Deo abducere.

ART. III. — UTRUM TIMOR MUNDANUS SIT SEMPER MALUS ³.

De his etiam Sent. III, dist. 34, quæst. II, art. 1, quæst. III, corp., et Rom. VIII, lect. 3.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod timor mundanus non semper sit malus. Ad timorem enim humanum pertinere videtur quod homines reverentur. Sed quidam vituperantur de hoc quod homines non reverentur, ut patet Luc. XVIII, de illo iudice iniquo, qui nec Deum timebat, nec homines reve-

(1) Sent. III, dist. 34.

(2) Timor initialis sese refert principaliter ad culpam, secundario vero ad pœnam.

(3) Timor mundanus est ille quo sic timetur aliqua res creata ut propter eam Deus offendatur, ac proinde timor ille semper est malus.

rebatur. Ergo videtur quod timor mundanus non semper sit malus.

2. Præterea, ad timorem mundanum videntur pertinere pœnæ quæ per potestates sæculares infliguntur. Sed per hujusmodi pœnas provocamur ad bene agendum, secundum illud Rom. XIII, 3: *Vis non timere potestatem? Bonum fac, et habebis laudem ex illa.* Ergo timor mundanus non semper est malus.

3. Præterea, illud quod inest nobis naturaliter non videtur esse malum, eo quod naturalia sunt nobis a Deo. Sed naturale est homini ut timeat proprii corporis detrimentum et amissionem bonorum temporalium, quibus præsens vita sustentatur. Ergo videtur quod timor mundanus non sit semper malus.

Sed *contra* est quod Dominus dicit ¹: *Nolite timere eos qui corpus occidunt*; ubi timor mundanus prohibetur. Nihil autem divinitus prohibetur nisi malum. Ergo timor mundanus est malus.

CONCLUSIO. — Cum timor mundanus a mala sit radice, scilicet ab amore mundi, semper malus necessario est.

Respondeo dicendum quod, sicut ex supra dictis patet (1 2, quæst. I, art. 3, quæst. XVIII, art. 1, et quæst. LIV, art. 2), actus morales et habitus ex objectis nomen et speciem habent ². Proprium autem objectum appetitivi motus est bonum finale. Et ideo a proprio fine omnis motus appetitivus et specificatur et nominatur. Si quis enim cupiditatem nominaret amorem laboris, quia propter cupiditatem homines laborant, non recte nominaret; non enim cupidi laborem quærunt sicut finem, sed sicut id quod est ad finem: sicut finem autem quærunt divitias; unde cupiditas recte nominatur desiderium vel amor divitiarum, quod est malum. Et per hunc modum amor mundanus proprie dicitur quo aliquis mundo innititur tanquam fini; et sic amor mundanus semper est malus. Timor autem ex amore nascitur: illud enim timet homo amittere quod amat, ut patet per Augustinum ³. Et ideo timor mundanus est qui procedit ab amore mundano tanquam a mala radice; et propter hoc ipse timor mundanus semper est malus.

(1) Matth. x, 28.

(2) Actus quidem immediate per seipsos; habitus vero mediate per actus, ut ex 1 2, q. LIV, art. 2 colligitur.

Ad *primum* ergo dicendum quod aliquis potest revereri homines dupliciter: uno modo inquantum est in eis aliquid divinum, puta bonum gratiæ vel virtutis, vel saltem naturalis Dei imaginis; et hoc modo vituperantur qui homines non reverentur. Alio modo potest aliquis homines revereri, inquantum Deo contrariantur; et sic laudantur qui homines non reverentur, secundum illud Eccli. XLVIII, 13, de Elia, vel de Eliseo: *In diebus suis non pertimuit principem.*

Ad *secundum* dicendum, quod potestates sæculares, quando inferunt pœnas ad retrahendum a peccato, in hoc sunt Dei ministri, secundum illud Rom. cap. XIII, vers. 4: *Minister enim Dei est, vindex in iram ei qui malum agit.* Et secundum hoc timere potestatem sæcularem non pertinet ad timorem mundanum, sed ad timorem servilem, vel initialem.

Ad *tertium* dicendum, quod hoc est naturale, quod homo refugiat proprii corporis detrimentum et damna temporalium rerum; sed quod homo propter ista recedat a justitia, est contra rationem naturalem. Unde Philosophus dicit ⁴, quod quædam sunt, scilicet peccatorum opera, ad quæ nullo timore aliquis debet cogi; quia pejus est hujusmodi peccata committere quam pœnas quæcumque pati.

ART. IV. — UTRUM TIMOR SERVILIS SIT BONUS.

De his etiam Sent. III, dist. 34, quæst. II, art. 2, qu. I corp. et qu. II, et Rom. VIII, lect. 3

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod timor servilis non sit bonus. Quia ejus usus est malus, ipsum quoque malum est. Sed usus timoris servilis est malus: quia, sicut Glossa ⁵ dicit ⁶: *Qui timore aliquid facit, etsi bonum sit quod facit, non tamen bene facit.* Ergo timor servilis non est bonus.

2. Præterea, illud quod ex radice peccati oritur, non est bonum. Sed timor servilis oritur ex radice peccati, quia super illud Job III, 3: *Quare non in vulva mortuus sum?* dicit Gregorius ⁷: " Cum ex peccato præsens pœna metuitur, et amissa Dei facies non amatur, timor ex

(3) Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 33, in princ.

(4) Eth. lib. III, cap. I, ante med.

(5) Ex lib. Sent. Prosperi, cap. 172.

(6) Rom. VIII. (7) Mor. lib. IV, c. 25, ante med.

tumore est, non ex humilitate. „ Ergo timor servilis est malus.

3. Præterea, sicut amor charitatis opponitur amor mercenarius, ita timori casto videtur opponi timor servilis. Sed amor mercenarius semper est malus. Ergo et timor servilis.

Sed *contra*, nullum malum est a Spiritu sancto. Sed timor servilis est a Spiritu sancto: quia, super illud Rom. viii: *Non accepistis spiritum servitutis*, etc., dicit Glossa¹: „ Unus spiritus est qui facit duos timores, „ scilicet servilem et castum. Ergo timor servilis non est malus.

CONCLUSIO. — Quanquam timoris servilitas mala sit, ipse tamen servilis timor, secundum suam substantiam bonus est.

Respondeo dicendum quod timor servilis ex parte servilitatis habet quod sit malus; servitus enim libertati opponitur. Unde cum liber sit „ qui causa sui est, „ ut dicitur², servus est qui non causa sui operatur, sed quasi ab extrinseco motus. Quicumque autem ex amore aliquid facit, quasi ex seipso operatur, quia ex propria inclinatione movetur ad operandum. Et ideo contra rationem servilitatis est quod aliquis ex amore operetur. Sic ergo timor servilis, in quantum servilis est, charitati contrariatur. Si ergo servilitas esset de ratione timoris servilis, oporteret quod timor servilis simpliciter esset malus; sicut adulterium simpliciter est malum, quia id ex quo contrariatur charitati³, pertinet ad adulterii speciem. Sed prædicta servilitas non pertinet ad speciem timoris servilis, sicut nec infirmitas ad speciem fidei informis⁴. Species enim moralis habitus vel actus ex objecto accipitur. Objectum autem timoris servilis est pœna: cui accedit quod bonum, cui contrariatur pœna, ametur tanquam finis ultimus, et per consequens pœna

timeatur tanquam principale malum: quod contingit in non habente charitatem⁵: vel quod ordinetur in Deum sicut in finem, et per consequens pœna non timeatur tanquam principale malum; quod contingit in habente charitatem. Non enim tollitur species habitus per hoc quod ejus objectum vel finis ordinatur ad ulteriorem finem. Et ideo timor servilis secundum suam substantiam bonus est⁶, sed servilitas ejus est mala.

Ad *primum* ergo dicendum, quod verbum illud Augustini intelligendum est de eo qui facit aliquid timore servili, in quantum est servilis, ut scilicet non amet justitiam, sed solum pœnam timeat.

Ad *secundum* dicendum, quod timor servilis secundum suam substantiam⁷ non oritur ex tumore; sed ejus servilitas ex tumore⁸ nascitur, in quantum scilicet homo affectum suum non vult subicere jugo justitiæ per amorem.

Ad *tertium* dicendum, quod amor mercenarius dicitur qui Deum diligit propter bona temporalia, quod secundum se charitati contrariatur; et ideo amor mercenarius semper est malus. Sed timor servilis secundum suam substantiam non importat nisi timorem pœnæ, sive timeatur ut principale malum, sive non timeatur ut malum principale.

ART. V. — UTRUM TIMOR SERVILIS SIT IDEM IN SUBSTANTIA CUM TIMORE FILIALI⁹.

De his etiam Sent. iii, dist. 34, quæst. ii, art. 3, quæst. i, et Rom. viii, lect. 3.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod timor servilis sit idem in substantia cum timore filiali. Ita enim videtur se habere timor filialis ad servilem, sicut fides formata ad informem; quorum unum est cum peccato mortali, aliud vero non. Sed eadem secundum substantiam est fides formata et informis. Ergo

(6) Hinc ex impulsu Spiritus sancti eum esse concilium Tridentinum assertit (sess. xiv, can. 4), ac eos damnat (sess. vi, can. 8), qui peccatum potius esse dicunt, et peiores facere peccatores; ut jam Leo X contra Lutherum in concilio Lateranensi decreverat.

(7) Ita emendat Garcia, quem sequuntur edit. posteriores. Al., *suum subjectum*. In codd. est abbreviatio dubia.

(8) Al., *ex timore*.

(9) Timorem servilem a timore filiali sic distinguit Apostolus (Rom. viii): *Non accepistis spiritum servitutis iterum in timore, sed spiritum filiorum*.

(5) Ita editi passim cum cod. Alcan. aliisque, Cod. Tarrac., „ quod convenit etiam non habenti charitatem. „ Perperam edit. Rom., „ quod non contingit, „ etc.

(1) Ord. August. tract. 9 in Ep. Jo. ante med.

(2) Metaphys. lib. i, cap. 2, circa med.

(3) Ita codd. Tarrac. et Alcan., et editi recentiores passim. Al., „ quia id ex quo est, contrariatur charitati, et pertinet, „ etc.

(4) Ideo timor servilis non est denominandus malus simpliciter. Servilitas, ait ipse B. Thomas (iii, dist. 34, quæst. ii, art. 2), est accidens timoris et non intrat essentialiter ejus, et ideo essentia ejus bona est.

et idem est secundum substantiam timor servilis et filialis.

2. Præterea, habitus diversificantur secundum objecta. Sed idem est objectum timoris servilis et filialis, quia utroque timore timetur Deus. Ergo et idem est secundum substantiam timor servilis et timor filialis.

3. Præterea, sicut homo sperat frui Deo, et ab eo beneficia obtinere; ita etiam timet separari a Deo, et pœnas ab eo pati. Sed eadem est spes qua speramus frui Deo, et qua speramus alia beneficia obtinere ab eo, ut dictum est (quæst. xvii, art. 2 ad 2). Ergo etiam idem est timor filialis, quo timemus separationem a Deo, et timor servilis, quo timemus ab eo puniri.

Sed *contra* est quod Augustinus¹ dicit duos esse timores, unum servilem, et alium filialem vel castum.

CONCLUSIO. — Cum timor servilis pœnæ refugiat malum, filialis vero culpam; necessario specie distinguuntur filialis ac servilis timor.

Respondeo dicendum quod proprium objectum timoris est malum. Ex quia actus et habitus distinguuntur secundum objecta, ut ex supra dictis patet (1 2, quæst. lrv, art. 2); necesse est quod secundum diversitatem malorum etiam timores specie differant. Differunt autem specie malum pœnæ, quod refugit timor servilis, et malum culpæ, quod refugit timor filialis, ut ex supra dictis patet (art. 2 hujus quæst.). Unde manifestum est quod timor servilis et filialis non sunt idem secundum substantiam, sed differunt specie.

Ad *primum* ergo dicendum, quod fides formata et informis non differunt secundum objectum: utraque enim fides et credit Deo, et credit Deum²; sed differunt solum per aliquod extrinsecum, scilicet secundum præsentiam et absentiam charitatis; et ideo non differunt secundum substantiam. Sed timor servilis et filialis differunt secundum objecta³; et ideo non est similis ratio.

Ad *secundum* dicendum, quod timor servilis et timor filialis non habent eam-

dem habitudinem ad Deum. Nam timor servilis respicit Deum sicut principium inflictivum pœnarum; timor autem filialis respicit Deum, non sicut principium activum culpæ, sed potius sicut terminum a quo refugit separari per culpam. Et ideo ex hoc objecto, quod est Deus, non consequitur identitatem⁴ speciei, quia etiam motus naturales secundum habitudinem ad aliquem terminum specie diversificantur; non enim idem est motus specie, qui est ab albedine, et qui est ad albedinem.

Ad *tertium* dicendum, quod spes respicit Deum sicut principium, tam respectu fruitionis divinæ, quam respectu cujuscumque alterius beneficii; non autem est sic de timore; et ideo non est similis ratio.

ART. VI. — UTRUM TIMOR SERVILIS REMANEAT CUM CHARITATE.

De his etiam Sent. iii, dist. 34, quæst. ii, art. 2, qu. 1 corp., et De ver. qu. xiv, art. 7 ad 2.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod timor servilis non remaneat cum charitate. Dicit enim Augustinus⁵, quod "cum cœperit charitas habitare, pellitur timor qui ei præparavit locum."

2. Præterea, *charitas Dei diffunditur in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis*, ut dicitur Rom. v, 5. Sed *ubi Spiritus Domini, ibi libertas*, ut dicitur II. Cor. iii, 17. Cum ergo libertas excludat servitutem, videtur quod timor servilis expellatur charitate adveniente.

3. Præterea, timor servilis ex amore sui causatur, inquantum pœna diminuit proprium bonum. Sed amor Dei expellit amorem sui; facit enim contemnere seipsum, ut patet per auctoritatem Augustini⁶, quod "amor Dei usque ad contemptum sui facit civitatem Dei." Ergo videtur quod veniente charitate timor servilis tollatur.

Sed *contra* est quod timor servilis est donum Spiritus sancti, ut supra dictum est (art. 4 hujus quæst.). Sed dona Spiritus sancti non tolluntur adveniente charitate per quam Spiritus sanctus in

in *secundum*. Omittit edit. Rom. Theologi omnia prætermittunt post verbum *substantiam*.

(4) Ita Mss. et editi passim. Theologi, *identitas*; et post verbum *habitudinem* addunt *diversam*.

(5) Super Can. 1 Joan. tract. 9, circa med.

(6) De civit. Dei, lib. xiv, cap. ult. in princ., et in Psal. lxxv, aliquant. a princ.

(1) Sup. primam Can. Joan. tract. 9, circa med.

(2) *Credere Deo, et credere Deum*; hujus locutionis sensum explicavit B. Thomas, quæst. ii, art. 1.

(3) Verba: *Sed timor servilis et filialis differunt secundum objecta*, ex margine cod. Alcan. in recentiores omnes editiones manavit, mutato per

nobis habitat. Ergo adveniente charitate non tollitur timor servilis.

CONCLUSIO. — Timor, etsi ut servilis non maneat cum charitate, secundum tamen substantiam suam cum ea manere potest.

Respondeo dicendum quod timor servilis ex amore sui causatur, quia est timor pœnæ, quæ¹ est detrimentum proprii boni. Unde hoc modo timor pœnæ potest stare cum charitate, sicut et amor sui; ejusmodi enim rationis est quod homo cupiat bonum suum, et quod timeat eo privari. Amor autem sui tripliciter se potest habere ad charitatem: uno enim modo contrariatur charitati, secundum quod aliquis in amore proprii boni finem constituit. Alio vero modo in charitate includitur, secundum quod homo se propter Deum et in Deo diligit. Tertio modo a charitate quidem distinguitur, sed charitati non contrariatur; puta cum aliquis diligit seipsum secundum rationem proprii boni, ita tamen quod in hoc proprio bono non constituat finem, sicut etiam et ad proximum potest esse aliqua alia specialis dilectio præter dilectionem charitatis, quæ fundatur in Deo; dum proximus diligitur ratione commoditatis, consanguinitatis, vel alicujus alterius conditionis humanæ, quæ tamen referibilis sit ad charitatem. — Sic ergo et timor pœnæ includitur uno modo in charitate: nam separari a Deo est quædam pœna, quam charitas maxime refugit: unde hoc pertinet ad timorem castum. Alio autem modo contrariatur charitati, secundum quod aliquis refugit pœnam contrariam bono suo naturali, sicut principale malum contrarium bono, quod diligitur ut finis; et sic timor pœnæ non est cum charitate. Alio modo timor pœnæ distinguitur quidem secundum substantiam a timore casto; quia scilicet homo timet malum pœnale non ratione separationis a Deo, sed inquantum est nocivum proprii boni; nec tamen in illo bono constituitur ejus finis; unde nec illud malum formidatur tanquam principale malum; et talis timor pœnæ potest esse cum charitate. Sed iste timor pœnæ non dicitur esse servilis, nisi quando pœna formidatur sicut principale

malum, ut ex dictis patet (art. 2 et 4 huj. quæst.). Et ideo timor, inquantum servilis, non manet cum charitate; sed substantia timor servilis cum charitate manere potest, sicut amor sui manere potest cum charitate.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Augustinus ibi loquitur de timore, inquantum servilis est.

Et sic etiam procedunt aliæ duæ rationes.

ART. VII. — UTRUM TIMOR SIT INITIUM SAPIENTIÆ².

De his etiam quæst. XLV, art. 6 ad 3.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod timor non sit initium sapientiæ. Initium enim est aliquid rei. Sed timor non est aliquid sapientiæ; quia timor est in vi appetitiva, sapientia autem est in vi intellectiva. Ergo videtur quod timor non sit initium sapientiæ.

2. Præterea, nihil est principium sui ipsius. Sed *timor Dei ipsa*³ *est sapientia*, ut dicitur Job xxviii, 28. Ergo videtur quod timor Dei non sit initium sapientiæ.

3. Præterea, principio non est aliquid prius. Sed timore est aliquid prius, quia fides præcedit timorem. Ergo videtur quod timor non sit initium sapientiæ.

Sed *contra* est quod dicitur in Ps. cx, vers. 10: *Initium sapientiæ timor Domini*.

CONCLUSIO. — Sapientiæ initium quantum ad ejus essentiam, sunt articuli fidei; quantum vero ad ejus effectum, timor tam servilis quam filialis est ejusdem sapientiæ initium.

Respondeo dicendum quod initium sapientiæ potest aliquid dici dupliciter: uno modo quia est initium ipsius sapientiæ quantum ad ejus essentiam; alio modo quantum ad ejus effectum: sicut initium artis secundum ejus essentiam sunt principia ex quibus procedit ars: initium autem artis secundum ejus effectum est unde incipit ars operari: sicut si dicamus quod principium artis ædificativæ est fundamentum, quia ibi incipit ædificator operari. Cum autem sapientia sit cognitio divinorum, ut infra dicetur (qu. XLV, art. 1), aliter consideratur a nobis, et aliter a philosophis: quia enim vita nostra ad

in timore Domini tenueris te instanter, cito subvertetur domus tua... Initium sapientiæ timor Domini.

(3) Al., ipse.

(1) Ita codd. Tarrac. et Alcan. Al., qui.

(2) In hoc articulo S. Thomas interpretatur hæc verba S. Scripturæ (Eccli. xxviii): *Si non*

divinam fruitionem ordinatur, et dirigitur secundum quamdam participationem divinæ naturæ, quæ est per gratiam, sapientia secundum nos non solum consideratur ut est cognoscitiva Dei, sicut apud philosophos; sed etiam ut est directiva humanæ vitæ, quæ non solum dirigitur secundum rationes humanas, sed etiam secundum rationes divinas¹, ut patet per Augustinum². — Sic ergo initium sapientiæ secundum ejus essentiam sunt prima principia sapientiæ, quæ sunt articuli fidei; et secundum hoc fides dicitur sapientiæ initium. Sed quantum ad effectum, initium sapientiæ est unde sapientia incipit operari; et hoc modo timor est initium sapientiæ: aliter tamen timor servilis, et aliter timor filialis. Timor enim servilis est sicut principium extra disponens ad sapientiam, inquantum aliquis timore pænæ discedit a peccato, et habilitatur per hoc ad sapientiæ effectum, secundum illud Eccli. i, 27: *Timor Domini expellit peccatum*. Timor autem castus vel filialis est initium sapientiæ, sicut primus sapientiæ effectus. Cum enim ad sapientiam pertineat quod humana vita reguletur secundum rationes divinas, hinc oportet sumere principium, ut homo Deum reveareatur, et se ei subjiciat. Sic enim consequenter in omnibus secundum Deum regulabitur.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa ostendit quod timor non est principium sapientiæ quantum ad essentiam sapientiæ.

Ad secundum dicendum, quod timor Dei comparatur ad totam vitam humanam per sapientiam Dei regulatam, sicut radix ad arborem; unde dicitur Eccli. i, 25: *Radix sapientiæ est timere Dominum; rami enim illius longævi*. Et ideo sicut radix virtute dicitur esse tota arbor, ita timor Dei dicitur esse sapientia.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est (in corp. art.), alio modo fides est principium sapientiæ, et alio modo timor. Unde dicitur Eccli. xxv, 16: *Timor Dei initium dilectionis est: initium autem fidei agglutinandum est ei*.

(1) Sapientiæ humanæ principia sunt veritates primæ quæ per se et evidenter rationi notæ sunt; principia vero sapientiæ supernaturæ sunt eadem ac principia fidei christianæ, nimirum articuli fidei.

(2) De Trin. lib. xii, cap. 12 et 13.

(3) Super 1 Can. Joan. tract. 9, circa med.

ART. VIII. — UTRUM TIMOR INITIALIS DIFFERAT SECUNDUM SUBSTANTIAM A TIMORE FILIALI.

De his etiam Sent. ii, dist. 34, quæst. ii, art. 3, quæst. vii, et Rom. viii, lect. 3.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod timor initialis differat secundum substantiam a timore filiali. Timor enim filialis ex dilectione causatur. Sed timor initialis est principium dilectionis, secundum illud Eccli. xxv, 16: *Timor Domini initium dilectionis est*. Ergo timor initialis est alius a filiali.

2. Præterea, timor initialis timet pœnam, quæ est objectum servilis timoris; et sic videtur quod timor initialis sit idem cum servili. Sed timor servilis est alius a filiali. Ergo etiam timor initialis est alius secundum substantiam a filiali.

3. Præterea, medium differt eadem ratione ab utroque extremorum. Sed timor initialis est medium inter timorem servilem et timorem filialem. Ergo differt et a filiali et a servili.

Sed contra est quod perfectum et imperfectum non diversificant substantiam rei. Sed timor initialis et filialis differunt secundum perfectionem et imperfectionem charitatis, ut patet per Augustinum³. Ergo timor initialis non differt secundum substantiam a filiali.

CONCLUSIO. — Non differunt essentialiter initialis et filialis timor, sed unus et idem prorsus timor est, secundum perfectum et imperfectum variatus.

Respondeo dicendum quod timor initialis dicitur ex eo quod est initium. Sed cum et timor servilis, et timor filialis sint aliquo modo initium sapientiæ, uterque potest aliquo modo initialis dici. Sed sic non accipitur initialis secundum quod distinguitur a timore servili et filiali; sed accipitur secundum quod competit statui incipientium, in quibus inchoatur quidam timor filialis per inchoationem charitatis; non tamen inest eis timor filialis perfecte, quia nondum pervenerunt ad perfectionem charitatis. Et ideo timor initialis hoc modo se habet ad filialem sicut charitas imperfecta ad perfectam. Charitas autem perfecta et imperfecta non differunt secundum essentiam, sed solum secundum statum. Et ideo dicendum est quod etiam timor initialis, prout hic su-

mitur, non differt secundum essentiam a timore filiali.

Ad *primum* ergo dicendum, quod timor qui est initium dilectionis, est timor servilis, qui introducit charitatem, sicut seta introducit linum, ut Augustinus dicit ¹. — Vel si hoc referatur ad timorem initialem, dicitur esse dilectionis initium non absolute, sed quantum ad statum charitatis perfectæ.

Ad *secundum* dicendum, quod timor initialis non timet poenam sicut proprium objectum, sed inquantum habet aliquid de timore servili adjunctum; qui secundum substantiam manet quidem cum charitate, servilitate remota; sed actus ejus manet quidem eum charitate imperfecte in eo qui non solum movetur ad bene agendum ex amore justitiæ, sed etiam ex timore pænæ; sed iste actus cessat in eo qui habet charitatem perfectam, quæ foras mittit timorem habentem poenam, ut dicitur I. Joan. iv, 18.

Ad *tertium* dicendum, quod timor initialis est medium inter timorem servilem et filialem, non sicut inter ea quæ sunt unius generis, sed sicut imperfectum est medium inter ens perfectum et non ens ², ut dicitur ³, quod tamen est idem secundum substantiam cum ente perfecto; differt autem totaliter a non ente.

ART. IX. — UTRUM TIMOR

SIT DONUM SPIRITUS SANCTI.

De his etiam Sent. iii, dist. 34, qu. ii, art. 1, qu. iii, et art. 2, quæst. 1, et Rom. viii, lect. 3.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod timor non sit donum Spiritus sancti. Nullum enim donum Spiritus sancti opponitur virtuti, quæ etiam est a Spiritu sancto; alioquin Spiritus sanctus esset sibi contrarius. Sed timor opponitur spei, quæ est virtus. Ergo timor non est donum Spiritus sancti.

2. Præterea, virtutis theologicæ proprium est quod Deum habeat pro objecto. Sed timor habet Deum pro objecto, inquantum Deus timetur. Ergo ti-

mor non est donum, sed virtus theologica.

3. Præterea, timor ex amore consequitur. Sed amor ponitur quædam virtus theologica. Ergo etiam timor est virtus theologica, quasi ad idem pertinens.

4. Præterea, Gregorius dicit ⁴, quod "timor datur contra superbiam." Sed superbiæ opponitur virtus humilitatis. Ergo etiam timor sub virtute comprehenditur.

5. Præterea, dona sunt perfectiora virtutibus; dantur enim in adiutorium virtutum, ut Gregorius dicit ⁵. Sed spes est perfectior timore, quia spes respicit bonum, timor malum. Cum ergo spes sit virtus, non debet dici quod timor sit donum.

Sed *contra* est quod Isai. xi timor Domini enumeratur inter septem dona Spiritus sancti.

CONCLUSIO. — Timor Domini Dei castus vel filialis donum est Spiritus sancti, quo nos voluntarie Deum reveremur et nos ipsi subducere refugimus.

Respondeo dicendum quod multiplex est timor, ut supra dictum est (art. 2 hujus qu.). "Timor autem humanus, ut dicit Augustinus ⁶, non est donum Dei; hoc enim timore Petrus negavit Christum; sed ille timor, de quo dictum est ⁷: *Illum timeite qui potest animam et corpus mittere in gehennam*. Similiter etiam timor servilis non est numerandus inter septem dona Spiritus sancti, licet sit a Spiritu sancto ⁸; quia, ut Augustinus dicit ⁹, potest habere annexam voluntatem peccandi. Dona autem Spiritus sancti non possunt esse cum voluntate peccandi, quia non sunt sine charitate, ut dictum est (12, qu. lxxviii, art. 5). Unde relinquitur quod timor Dei, qui numeratur inter septem dona Spiritus sancti, est timor filialis sive castus. Dictum est enim supra (12, qu. lxxviii, art. 1 et 3), quod dona Spiritus sancti sunt quædam habituales perfectiones potentiarum animæ, quibus redduntur bene mobiles a Spiritu sancto, sicut virtutibus mo-

(1) Tract. 9 in Epist. 1. Joan., circa med.

(2) Nam, ut antea jam adnotavimus, non est ex utroque compositus, sed se refert ad eos sub diverso respectu (Cf. art. 2).

(3) Metaph. lib. ii, text. 7.

(4) Moral. lib. ii, cap. 26, aliquant. ante med.

(5) Moral. lib. ii, ibid.

(6) Lib. De gratia et lib. arbit., cap. 18, ad fin.

(7) Matth. x, 28.

(8) Hanc sententiam, quæ apud theologos est communior, tradit etiam S. Thomas his verbis (Sent. iii, dist. 34, quæst. ii, art. 2, quæstiunc. 1): Timor servilis secundum essentiam suam est a Spiritu sancto, non tamen donum Spiritus sancti, nisi communiter loquendo, ut dicimus omne quod a Spiritu sancto datur, donum ejus esse.

(9) Lib. De natura et gratia, cap. 57.

ralibus potentiæ appetitivæ redduntur bene mobiles a ratione. Ad hoc autem quod aliquid sit bene mobile ab aliquo movente, primo requiritur ut sit ei subiectum non repugnans, quia ex repugnantia mobilis ad movens impeditur motus. Hoc autem facit timor filialis, vel castus, inquantum per ipsum Deum reveremur, et refugimus nos ipsi subducere. Et ideo timor filialis quasi primum locum tenet ascendendo inter dona Spiritus sancti, ultimum autem descendendo, sicut Augustinus dicit ¹.

Ad *primum* ergo dicendum, quod timor filialis non contrariatur virtuti spei. Non enim per timorem filialem timeamus ne nobis deficiat quod speramus obtinere per auxilium divinum, sed timeamus ab hoc auxilio nos subtrahere. Et ideo timor filialis et spes sibi invicem coherens, et se invicem perficiunt.

Ad *secundum* dicendum, quod proprium et principale objectum timoris est malum quod quis refugit; et per hunc modum Deus non potest esse objectum timoris, sicut supra dictum est (art. 1 huius quæstionis). Est autem per hunc modum objectum spei et aliarum virtutum theologicarum, quia per virtutem spei non solum innitimur divino auxilio ad adipiscendum quæcumque alia bona, sed principaliter ad adipiscendum ipsum Deum, tanquam principale bonum. Et idem patet in aliis virtutibus theologicis.

Ad *tertium* dicendum, quod ex hoc quod amor est principium timoris, non sequitur quod timor Dei non sit habitus distinctus a charitate, quæ est amor Dei; quia amor est principium omnium affectionum, et tamen diversis habitibus perficimur circa diversas affectiones ². Ideo tamen amor magis habet rationem virtutis quam timor, quia amor respicit bonum, ad quod principaliter virtus ordinatur secundum propriam rationem, ut ex supradictis patet (1 2, quæst. LV, art. 3 et 4); et per hoc etiam spes ponitur virtus; timor autem principaliter respicit malum, cuius fugam importat: unde est aliquid minus virtute theologica.

Ad *quartum* dicendum, quod, sicut di-

citur Eccli. x, 14, *Initium superbiæ hominis apostatare a Deo*, hoc est, nolle subdi Deo, quod opponitur timori filiali, qui Deum reveretur; et sic timor excludit principium superbiæ, propter quod datur contra superbiæ ³. Nec tamen sequitur quod sit idem cum virtute humilitatis, sed quod sit principium ejus. Dona enim Spiritus sancti sunt principia virtutum intellectualium et moralium, ut supra dictum est (1 2, quæst. LXVIII, art. 5 et 8); sed virtutes theologicæ sunt principia donorum, ut supra habitum est (1 2, quæst. LXVIII, art. 4 ad 3).

Unde patet responsio ad *quintum*.

ART. X. — UTRUM CRESCENTE CHARITATE, DIMINUATUR TIMOR.

De his etiam Sent. III, dist. 34, quæst. II, art. 3, quæst. III, et Psalm. XVIII.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod crescente charitate diminuatur timor. Dicit enim Augustinus ⁴: "Quantum charitas crescit, tantum timor decrescit."

2. Præterea, crescente spe diminuitur timor. Sed crescente charitate crescit spes, ut supra habitum est (quæst. XVII, art. 8). Ergo crescente charitate diminuitur timor.

3. Præterea, amor importat unionem, timor autem separationem. Sed crescente unione diminuitur separatio. Ergo crescente amore charitatis diminuitur timor.

Sed *contra* est quod dicit Augustinus ⁵, quod "Dei timor non solum iuchoat, sed etiam perficit sapientiam, quæ summe diligit Deum, et proximum tanquam seipsum."

CONCLUSIO. — Crescente charitate crescit filialis ac castus timor; servilis autem timor, quantum attinet ad servilitatem, adveniente charitate, penitus evanescit; quantum vero attinet ad timorem pænæ, crescente charitate paulatim diminuitur.

Respondeo dicendum quod duplex est timor Dei, sicut dictum est (art. 2 et 4 huius quæstionis): unus quidem filialis, quo quis timet offensam patris vel separationem ab ipso; alius autem servilis, quo quis timet pœnam. Timor autem

(1) De sermone Domini in monte, lib. I, cap. 4, in princ.

(2) Ita Mss. et meliores editi A1: *Circa diversas affectiones in Deo; et ideo amor, etc.*; perperam.

(3) Ita Mss. et editi passim A1: *Datur, scilicet contra superbiæ.*

(4) Super I Canon. Joan. tract. 9, circa med.

(5) Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 36, in fin.

filialis necesse est quod crescat crescente charitate, sicut effectus crescit crescente causa. Quanto enim aliquis magis diligit aliquem, tanto magis timet eum offendere et ab eo separari. Sed timor servilis quantum ad servilitatem totaliter tollitur charitate adveniente; remanet tamen secundum substantiam timor pœnæ, ut dictum est (art. 6 hujus quæst.), et iste timor diminuitur charitate crescente, maxime quantum ad actum; quia quanto aliquis magis diligit Deum, tanto minus timet pœnam, primo quidem quia minus attendit ad proprium bonum, cui contrariatur pœna; secundo quia firmiter inhærens magis confidit de præmio, et per consequens minus timet de pœna.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de timore pœnæ.

Ad *secundum* dicendum, quod timor pœnæ est qui diminuitur crescente spe; sed ea crescente crescit timor filialis; quia quanto aliquis certius expectat alicujus boni consecutionem per auxilium alterius, tanto magis veretur eum offendere, vel ab eo separari.

Ad *tertium* dicendum, quod timor filialis non importat separationem, sed magis subjectionem ad ipsum. Separationem autem refugit a subjectione ipsius; sed quodammodo separationem importat per hoc quod non præsumit se ei adæquare, sed ei se subjiicit; quæ etiam separatio invenitur in charitate, in quantum diligit Deum supra se et supra omnia. Unde amor charitatis augmentatus reverentiam timoris non minuit, sed auget.

ART. XI. — UTRUM TIMOR REMANEAT IN PATRIA.

De his etiam 1 2, quæst. LXVIII, art. 6, et Sent. III, dist. 34, quæst. I, art. 3, et quæst. II, art. 3 ad 4, et dist. 35, quæst. II, art. 2, quæst. III, et art. 4, quæst. III, et part. III, quæst. VI, art. 6.

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quod timor non remaneat in patria. Dicitur enim Proverb. 1, 33: *Abundantia perfructur, timore malorum sublato*; quod intelligitur de homine jam sapientia perfruente in beatitudine æterna. Sed omnis timor est alicujus mali, quia malum est objectum timoris, ut supra dictum est (art. 2 et 5 huj. quæst. et 1 2, quæst. XLII, art. 1). Ergo nullus timor erit in patria.

2. Præterea, homines in patria erunt

Deo conformes, secundum illud I. Jo. III, vers. 2: *Cum apparuerit, similes ei erimus*. Sed Deus nihil timet. Ergo homines in patria non habebunt aliquem timorem.

3. Præterea, spes est perfectior quam timor, quia spes est respectu boni, timor respectu mali. Sed spes non erit in patria. Ergo nec timor erit in patria.

Sed *contra* est quod dicitur Psal. XVIII, vers. 10: *Timor Domini sanctus permanet in sæculum*.

CONCLUSIO. — Nullo modo timor servilis, seu pœnæ timor erit in patria, cum ibi sit segura et æterna beatitudinis fruitio.

Respondeo dicendum quod timor servilis, sive timor pœnæ nullo modo erit in patria; excluditur enim talis timor per securitatem æternæ beatitudinis, quæ est de ipsius beatitudinis ratione, sicut supra dictum est (1 2, qu. v, art. 4). Timor autem filialis sicut augetur augmentata charitate, ita charitate perfecta perficietur, unde non habebit in patria eundem actum omnino quem habet modo ¹. Ad cujus evidentiam sciendum est quod proprium objectum timoris est malum possibile, sicut proprium objectum spei est bonum possibile; et cum motus timoris sit quasi fugæ, importat timor fugam mali ardui possibilis; parva enim mala timorem non inducunt. Sicut autem bonum uniuscujusque est ut in suo ordine consistat, ita malum uniuscujusque est ut suum ordinem deserat. Ordo autem creaturæ rationalis est ut sit sub Deo et supra cæteras creaturas. Unde sicut malum creaturæ rationalis est ut subdat se creaturæ inferiori per amorem; ita etiam malum ejus est, si Deo se non subjiiciat, sed in ipsum præsumptuose insiliat vel eum contemnat. Hoc autem malum creaturæ rationali secundum suam naturam considerata possibile est, propter naturalem liberi arbitrii flexibilitatem; sed in beatis fit non possibile per gloriæ perfectionem. Fuga ergo hujus mali, quod est Deo non subjici, ut possibilis naturæ, impossibilis autem beatitudinis, erit in patria; in via autem est fuga hujus mali ut omnino possibilis. Et ideo

(1) Timor filialis habet duos actus, ait ipse D. Thomas (1 2, quæst. LXVII, art. 4 ad 2): scilicet revereri Deum, et quantum ad hunc actum remanet, et timere separationem ab ipso, et quantum ad hunc actum non manet.

Gregorius dicit¹, exponens illud Job xxvi vers. 11: *Columnæ cæli contremiscunt et pavent ad nutum ejus*²: "Ipsæ virtutes cælestium, quæ hunc sine cessatione conspiciunt, in ipsa contemplatione contremiscunt; sed idem tremor, ne eis pœnalis sit, non timoris est, sed admirationis, „ quia scilicet admirantur Deum ut supra existentem, et eis incomprehensibilem³. Augustinus etiam⁴ hoc modo ponit timorem in patria, quamvis hoc sub dubio derelinquat. "Timor, inquit, ille castus permanens in sæculum sæculi, si erit in futuro sæculo, non erit timor exterrens a malo, quod accidere potest, sed tenens in bono, quod amitti non potest. Ubi enim boni adepti amor immutabilis est, profecto, si dici potest, mali cavendi timor securus est. Timoris quippe casti nomine ea voluntas significata est qua nos necesse erit nolle peccare, et non sollicitudine infirmitatis ne forte peccemus, sed tranquillitate charitatis cavere peccatum. Aut si nullius omnino generis timor ibi esse poterit, ita fortasse timor in sæculum sæculi dictus est permanens; quia id permanebit quo timor ipse perducit. „

Ad *primum* ergo dicendum, quod in auctoritate prædicta excluditur a beatis timor sollicitudinem habens, et de malo præcavens, non autem timor securus, ut Augustinus dicit⁵.

Ad *secundum* dicendum, quod, sicut dicit Dionysius⁶, "eadem et similia sunt Deo, et dissimilia; hæc quidem secundum contingentem non imitabilis imitationem, „ id est, inquantum secundum suum posse imitantur Deum, qui non est perfecte imitabilis; " hæc autem secundum quod hic causata minus habent, a causa infinitis mensuris et incomparabilibus deficientia. „ Unde non oportet, si Deo non convenit timor (quia non habet superiorem, cui subji-ciatur), quod propter hoc non conveniat beatis, quorum beatitudo consistit in perfecta subiectione ad Deum.

Ad *tertium* dicendum, quod spes importat quemdam defectum, scilicet futuretionem⁷ beatitudinis, quæ tollitur

per ejus præsentiam; sed timor importat defectum naturalem creaturæ, secundum quod in infinitum distat a Deo; quod etiam in patria remanebit. Et ideo timor non evacuabitur totaliter.

ART. XII. — UTRUM PAUPERTAS SPIRITUS SIT BEATITUDO RESPONDENS DONO TIMORIS.

De his etiam infra, qu. cxxi, art. 2 corp. et Sent. iii, dist. 34, quæst. 1, art. 4 et 6 corp.

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quod paupertas spiritus non sit beatitudo respondens dono timoris. Timor enim est initium spiritualis vitæ, ut ex dictis patet (art. 7 hujus qu.). Sed paupertas pertinet ad perfectionem vitæ spiritualis, secundum illud Matth. xix, vers. 21: *Si vis perfectus esse, vade, et vende omnia quæ habes, et da pauperibus*, Ergo paupertas spiritus non respondet dono timoris.

2. Præterea, Psalm. cxviii, 120 dicitur: *Confige timore tuo carnes meas*; ex quo videtur quod ad timorem pertineat carnem reprimere. Sed ad repressionem carnis maxime videtur pertinere beatitudo luctus. Ergo beatitudo luctus magis respondet dono timoris quam beatitudo paupertatis.

3. Præterea, donum timoris respondet virtuti spei, sicut dictum est (art. 9 huj. quæst. ad 1). Sed spei maxime videtur respondere beatitudo ultima, quæ est: *Beati pacifici, quoniam filii Dei vocabuntur*; quia, ut dicitur Rom. v, 2, *gloriamur in spe gloriæ filiorum Dei*. Ergo beatitudo illa magis respondet dono timoris quam paupertas spiritus.

4. Præterea, supra dictum est (1 2, quæst. lxx, art. 2), quod beatitudinibus respondet fructus. Sed nihil in fructibus invenitur respondere dono timoris. Ergo etiam neque in beatitudinibus aliquid ei respondet.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit⁸: "Timor Dei congruit humilibus, de quibus dicitur: *Beati pauperes spiritu*. „

CONCLUSIO. — Paupertatem spiritus ad eos pertinere certum est, qui filiali timore Deo se voluntarie subji-ciunt.

(1) Moral. lib. xvii. (2) Cap. 17, in fin.

(3) Sic enim divinam eminentiam reverentur, ut se illi plene subjiciant.

(4) De civ. Dei lib. xiv, cap. 9, a med.

(5) Loc. sup. cit.

(6) De div. nom. cap. 9, a med., lect. 3.

(7) Ita codices optimæ notæ. Quidam male legerunt *fruitiorem*; quem errorem quidam emendarunt substituentes *absentiam*.

(8) De serm. Dom. in monte, lib. 1, c. 4, a princ.

Respondeo dicendum quod timori proprie respondet paupertas spiritus. Cum enim ad timorem filialem pertineat Deo reverentiam exhibere, et ei subditum esse; id quod ex huiusmodi subiectione consequitur pertinet ad donum timoris. Ex hoc autem quod aliquis Deo se subicit, desinet quærere in seipso vel in aliquo alio magnificari, nisi in Deo. Hoc enim repugnaret perfectæ subiectioni ad Deum, unde dicitur Psalm. xix, 8: *Hi in curribus, et hi in equis; nos autem in nomine Dei nostri invocabimus*. Et ideo ex hoc quod aliquis perfecte timeat Deum, consequens est quod non quærat magnificari in seipso per superbiam, neque etiam quærat magnificari in exterioribus bonis, scilicet honoribus et divitiis; quorum utrumque pertinet ad paupertatem spiritus, secundum quod paupertas spiritus intelligi potest vel exinanitio inflati et superbi spiritus, ut Augustinus exponit ¹, vel etiam abjectio temporalium rerum, quæ fit spiritu, id est, propria voluntate per instinctum Spiritus sancti, ut Ambrosius ³ et Hieronymus ² exponunt.

Ad primum ergo dicendum, quod cum beatitudo sit actus virtutis perfectæ, omnes beatitudines ad perfectionem spiritualis vitæ pertinent. In qua quidem perfectione principium esse videtur ut tendens ad perfectam spiritualium bonorum participationem, terrena bona contemnat, sicut et timor primum locum habet in donis. Non autem consistit perfectio in ipsa temporalium bonorum desertione, sed hæc est via ad perfectionem. Timor autem filialis, cui respondet beatitudo paupertatis, etiam est cum perfectione sapientiæ, ut supra dictum est (art. 7 et 10 huj. quæst.).

Ad secundum dicendum, quod directius opponitur subiectioni ad Deum, quam facit timor filialis, indebita magnificatio hominis vel in seipso vel in aliis rebus, quam delectatio extranea ⁴, quæ tamen opponitur timori ex consequenti; quia qui Deum reveretur, et ei subdi-

tur, non delectatur in aliis a Deo. Sed tamen delectatio non pertinet ad rationem ardui, quam respicit timor, sicut magnificatio; et ideo directe beatitudo paupertatis respondet timori, beatitudo autem luctus ex consequenti.

Ad tertium dicendum, quod spes importat motum secundum habitudinem ad terminum ad quem tenditur; sed timor importat magis motum secundum habitudinem recessus a termino a quo; et ideo ultima beatitudo, quæ est spiritualis perfectionis terminus, congrue respondet spei per modum objecti ultimi; sed prima beatitudo, quæ est per recessum a rebus exterioribus impediuntibus divinam subiectionem, congrue respondet timori.

Ad quartum dicendum, quod in fructibus illa quæ pertinent ad moderatum usum vel abstinentioniam a rebus temporalibus, videntur dono timoris convenire, sicut modestia, et continentia, et castitas.

QUÆSTIO XX.

DE DESPERATIONE, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de vitiosis oppositis, et primo de desperatione; secundo de presumptione. Circa primum quærantur quatuor: 1. Utrum desperatio sit peccatum. — 2. Utrum possit esse sine infidelitate. — 3. Utrum sit maximum peccatorum. — 4. Utrum oriatur ex accidia.

ART. I. — UTRUM DESPERATIO SIT PECCATUM.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod desperatio non sit peccatum. Omne enim peccatum habet conversionem ad commutabile bonum cum aversione ab incommutabili bono, ut per Augustinum patet⁵. Sed desperatio non habet conversionem ad commutabile bonum. Ergo non est peccatum.

2. Præterea, illud quod oritur ex bona radice, non videtur esse peccatum, quia *non potest arbor bona fructus malos facere*, ut dicitur Matth. vii, 18. Sed desperatio

ficatio ipsa, ut jam indicatum est, exultatio quædam dici possit, vel eam saltem exultatio quædam sequi; sed ad animum potius quam ad carnem pertinens. Unde remanet semper distinctio qua magnificationem a delectatione distinguit S. Thomas; quæ corporalis vel sensibilis tantum subintelligi debet.

(5) De lib. arb. lib. i, cap. ult., circa med., et lib. ii, cap. 19, circa fin.

(1) Loc. sup. cit.

(2) Sup. illud Luc. vi: *Beati pauperes*.

(3) Sup. hunc locum Matth. xi.

(4) Nihil aliud quam carnalem vel corpoream voluptatem in extraneis rebus quærens. Et eatenus a magnificatione distinguitur, quæ in iisdem rebus elationem potius quamdam vel superbiam quærit, ut præ cæteris honorator ex earum abundantia videatur: quamvis et magni-

tio videtur procedere ex bona radice, scilicet ex timore Dei, vel ex horrore magnitudinis propriorum peccatorum. Ergo desperatio non est peccatum.

3. Præterea, si desperatio esset peccatum, etiam damnatis esset peccatum, quod desperant. Sed hoc non imputatur eis ad culpam, sed magis ad damnationem. Ergo neque viatoribus imputatur ad culpam; et ita desperatio non est peccatum.

Sed *contra*, illud per quod homines in peccata inducuntur, videtur esse non solum peccatum, sed principium peccatorum. Sed desperatio est hujusmodi; dicit enim Apostolus de quibusdam ¹, *qui desperantes semetipsos tradiderunt impudicitiae in operationem omnis immunditiae et avaritiae*. Ergo desperatio non solum est peccatum, sed aliorum peccatorum principium.

CONCLUSIO. — Desperatio quæ est motus voluntatis inde nascens, quod quis existimat Deum peccatori pœnitenti veniam denegare, peccatum est.

Respondeo dicendum quod, secundum Philosophum ², illud quod est in intellectu affirmatio vel negatio, est in appetitu prosecutio et fuga; et quod est in intellectu verum vel falsum, est in appetitu bonum et malum. Et ideo omnis motus appetitivus conformiter se habens intellectui vero, est secundum se bonus; omnis autem motus appetitivus conformiter se habens intellectui falso, est secundum se malus et peccatum. Circa Deum autem vera existimatio intellectus est quod ex ipso provenit hominum salus, et venia peccatoribus datur, secundum illud Ezech. xviii, 23: *Nolo mortem peccatoris, sed ut convertatur et vivat*. Falsa autem opinio est quod peccatori pœnitenti veniam denegat, vel quod peccatores ad se non convertat per gratiam justificantem. Et ideo sicut motus spei, qui conformiter se habet ad existimationem veram, est laudabilis et virtuosus, ita oppositus motus desperationis, qui se habet conformiter existimationi falsæ de Deo, est vitiosus et peccatum ³.

(1) Ephes. iv, 19. (2) Ethic. lib. vi, cap. 2.

(3) Non est tamen necesse, ut animadvertit Sylvius, quod is qui deserit opinionem, illam falsam habeat vel in universali; sed satis est quod practice erret, imprudenter judicans sibi in atli statu existenti non esse sperandum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod in quolibet peccato mortali est quodammodo ⁴ aversio a bono incommutabili, et conversio ad bonum commutabile; sed aliter et aliter. Nam principaliter consistunt in aversione a bono incommutabili peccata quæ opponuntur virtutibus theologicis, ut odium Dei, et desperatio, et infidelitas, quia virtutes theologicæ habent Deum pro objecto; ex consequenti autem important conversionem ad bonum commutabile, in quantum anima deserens Deum, consequenter necesse est quod ad alia convertatur. Peccata vero alia principaliter consistunt in conversione ad commutabile bonum; ex consequenti vero in aversione ab incommutabili bono. Non enim qui fornicatur, intendit a Deo recedere, sed carnali delectatione frui, ex quo sequitur quod a Deo recedat.

Ad *secundum* dicendum, quod ex radice virtutis potest aliquid procedere dupliciter: uno modo directe ex parte ipsius virtutis, sicut actus procedit ex habitu; et hoc modo ex virtuosa radice non potest aliquod peccatum procedere; hoc enim sensu Augustinus dicit ⁵ quod "virtute nemo male utitur." Alio modo procedit aliquid ex virtute indirecte, sive occasionaliter; et sic nihil prohibet aliquod peccatum ex aliqua virtute procedere; sicut interdum aliqui de virtutibus superbiunt, secundum illud Augustini ⁶: "Superbia bonis operibus insidiatur, ut pereant." Et hoc modo ex timore Dei vel ex horrore propriorum peccatorum contingit desperatio, in quantum his bonis aliquis male utitur, occasionem ab eis accipiens desperandi.

Ad *tertium* dicendum, quod damnati non sunt in statu sperandi propter impossibilitatem reditus ad beatitudinem; et ideo quod non sperant, non imputatur eis ad culpam, sed est pars damnationis ipsorum; sicut etiam in statu viæ si quis desperaret de eo quod non est natus adipisci, vel quod non est ei debitum adipisci, non esset peccatum; puta si medicus desperet de curatione alicujus infirmi, vel si aliquis desperet se fore divitias adepturum.

(4) Non quasi diminuta locutione intelligendum; sed quia licet non sit eodem modo in omnibus peccatis aversio et conversio, ut in singulis tamen suo modo, ut ex adjunctis patet.

(5) De lib. arb. ac lib. ii, p. 18 et 19.

(6) Epist. 221. al. 109, ante med.

**ART. II. — UTRUM DESPERATIO
SINE INFIDELITATE ESSE POSSIT.**

De his etiam Sent. II, dist. 43, art. 3 ad 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod desperatio sine infidelitate esse non possit. Certitudo enim spei a fide derivatur. Sed manente causa non tollitur effectus. Ergo non potest aliquis certitudinem spei amittere desperando, nisi fide sublata.

2. Præterea, præferre culpam propriam bonitati vel misericordiæ divinæ, est negare infinitatem divinæ misericordiæ vel bonitatis, quod est infidelitatis. Sed qui desperat, culpam suam præfert misericordiæ vel bonitati divinæ, secundum illud Genes. iv, 13: *Major est iniquitas mea quam ut veniam merear*. Ergo quicumque desperat est infidelis.

3. Præterea, quicumque incidit in hæresim damnatam, est infidelis. Sed desperans videtur incidere in hæresim damnatam, scilicet Novatianorum¹ qui dicunt peccata non remitti post baptismum. Ergo videtur quod quicumque desperat, sit infidelis.

Sed *contra* est quod remoto posteriori, non removetur prius. Sed spes est posterior fide, ut supra dictum est (q. xvii, art. 7). Ergo remota spe, potest remanere fides; non ergo quicumque desperat, est infidelis.

CONCLUSIO. — Potest desperatio absque infidelitate esse, sicut et cætera peccata.

Respondeo dicendum quod infidelitas pertinet ad intellectum, desperatio autem ad vim appetitivam. Intellectus autem universalium est; sed vis appetitiva movetur circa particulares res; est enim motus appetitivus ab anima ad res, quæ in seipsis particulares sunt. Contingit autem aliquem habentem rectam æstimationem in universali circa motum appetitivum, non recte se habere, corrupta ejus æstimatione in particulari; quia necesse est quod ab æstimatione in universali ad appetitum rei particularis perveniatur mediante æstimatione particulari, ut dicitur²; sicut ex propositione universali non infertur conclusio particularis, nisi assumendo

particularem. Et inde est quod aliquis habens rectam fidem in universali, deficit in motu appetitivo circa particulare, corrupta particulari ejus æstimatione per habitum vel per passionem; sicut ille qui fornicatur, eligendo fornicationem ut bonum sibi, ut nunc³, habet corruptam æstimationem in particulari; cum tamen retineat universalem æstimationem veram secundum fidem⁴, scilicet quod fornicatio sit mortale peccatum; et similiter aliquis retinendo in universali veram æstimationem fidei, quod scilicet est remissio peccatorum in Ecclesia, potest tamen pati motum desperationis, quod scilicet sibi in tali statu existenti non sit sperandum de venia, corrupta æstimatione ejus circa particulare. Et per hunc modum potest esse desperatio sine infidelitate, sicut et alia peccata mortalia.

Ad *primum* ergo dicendum, quod effectus tollitur, non solum sublata causa prima, sed etiam sublata causa secunda. Unde motus spei auferri potest, non solum sublata universali æstimatione fidei, quæ est sicut causa prima certitudinis spei, sed etiam sublata æstimatione particulari, quæ est sicut secunda causa.

Ad *secundum* dicendum, quod si quis in universali existimaret misericordiam Dei non esse infinitam, esset infidelis. Hoc autem non existimat desperans, sed quod sibi in statu illo propter aliquam particularem dispositionem non sit de divina misericordia sperandum.

Et similiter dicendum est ad *tertium*, quod Novatiani in universali negant remissionem peccatorum fieri in Ecclesia.

**ART. III. — UTRUM DESPERATIO
SIT MAXIMUM PECCATORUM.**

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod desperatio non sit maximum peccatorum. Potest enim esse desperatio absque infidelitate, sicut dictum est (art. præc.). Sed infidelitas est maximum peccatorum, quia subruit fundamentum spiritualis ædificii. Ergo desperatio non est maximum peccatorum.

2. Præterea, majori bono majus ma-

(1) A Novato nuncupatorum qui hanc hæresim introduxit, ut refert Augustinus (De hæresibus, hæc. 58).

(2) De anima, lib. III, text. 58.

(3) *Ut nunc*, seu pro momento illo quo fornicationem veluti sibi bonam eligit.

(4) Ut patet ex dictis (I 2, quæst. lxxvii, art. 2, et De malo, q. III, art. 9, et q. viii, art. 4 ad 1).

lum opponitur, ut patet per Philosophum ¹. Sed charitas est major spe, ut dicitur I. Cor. xiii. Ergo odium Dei est majus peccatum quam desperatio.

3. Præterea, in peccato desperationis est solum inordinata aversio a Deo. Sed in aliis peccatis est non solum aversio inordinata a Deo, sed etiam inordinata conversio. Ergo peccatum desperationis non est gravior sed minus aliis.

Sed *contra*, peccatum insanabile videtur esse gravissimum, secundum illud Jerem. xxx, 12: *Insanabilis fractura tua, pessima plaga tua*. Sed peccatum desperationis est insanabile, secundum illud Jerem. xv, 18: *Plaga mea desperabilis renuit curari* ². Ergo desperatio est gravissimum peccatum.

CONCLUSIO. — Quanquam infidelitatis, et odii Dei peccata, magis homines a Deo avertentia, graviora sint secundum se desperatione; quantum ad nos tamen ea est gravior, et majoribus periculis obnoxios nos reddit.

Respondeo dicendum quod peccata quæ opponuntur virtutibus theologis, sunt secundum suum genus graviora peccatis aliis. Cum enim virtutes theologice habeant Deum pro objecto, peccata eis opposita important directe et principaliter aversionem a Deo. In quolibet autem peccato mortali principalis ratio mali et gravitas est ex hoc quod avertit se a Deo; si enim posset esse conversio ad bonum commutabile sine aversione a Deo, quamvis esset inordinata, non esset peccatum mortale. Et ideo illud quod primo et per se habet aversionem a Deo, est gravissimum peccatum inter peccata mortalia. Virtutibus autem theologis opponuntur infidelitas, desperatio et odium Dei; inter quæ odium et infidelitas, si desperationi comparentur, inveniuntur secundum se quidem, id est, secundum rationem propriæ speciei, graviora. Infidelitas enim provenit ex hoc quod homo ipsam Dei veritatem non credit: odium vero Dei provenit ex hoc quod voluntas hominis ipsi divinæ bonitati contrariatur; desperatio autem ex hoc quod homo non sperat se bonitatem Dei participare. Ex quo patet quod infidelitas et odium Dei

sunt contra Deum, secundum quod in se est; desperatio autem, secundum quod ejus bonum participatur a nobis. Unde majus peccatum est, secundum se loquendo, non credere Dei veritatem, vel odio habere Deum, quam non sperare consequi gloriam ab ipso. — Sed si comparetur desperatio ad alia duo peccata ex parte nostra, sic desperatio est periculosior, quia per spem revocamur a malis et inducimur ad bona prosequenda; et ideo sublata spe, irrefrenate homines labuntur in vitia, et a bonis laboribus retrahuntur. Unde super illud Proverb. xxiv, 10: *Si desperaveris lapsus in die angustia, minuetur fortitudo tua*, dicit Glossa ordin.: “ Nihil est execrabilius desperatione: quam qui habet, et in generalibus hujus vitæ laboribus, et, quod pejus est, in fidei certamine constantiam perdit. „ Et Isidorus dicit ³: “ Perpetrare flagitium aliquod, mors animæ est; sed desperare est descendere in infernum. „

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ART. IV. — UTRUM DESPERATIO EX ACEDIA ORIATUR.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod desperatio ex acedia non oriatur. Idem enim non procedit ex diversis causis. Desperatio autem futuri sæculi procedit ex luxuria, ut dicit Gregorius ⁴. Non ergo procedit ex acedia.

2. Præterea, sicut spei opponitur desperatio, ita gaudium spirituali opponitur acedia. Sed gaudium spirituale procedit ex spe, secundum illud Rom. xii, 12: *Spe gaudentes*. Ergo acedia procedit ex desperatione, et non e converso.

3. Præterea, contrariorum contrariæ sunt causæ. Sed spes, cui opponitur desperatio, videtur procedere ex consideratione divinorum beneficiorum, et maxime ex consideratione incarnationis; dicit enim Augustinus ⁵: “ Nihil tam necessarium fuit ad erigendam spem nostram, quam ut demonstraretur nobis, quantum nos Deus diligeret. Quid vero hujus rei isto indicio manifestius, quam quod Dei Filius naturæ nostræ dignatus est inire consortium? „ Ergo desperatio magis procedit ex negligentia hujus considerationis quam ex acedia.

(1) Ethic. lib. viii, cap. 10, a princ.

(2) Vel per interrogationem vers. 18: *Quare factus est dolor meus perpetuus, et plaga mea desperabilis renuit curari?*

(3) De summo bono lib. ii, cap. 14, circa princ.

(4) Mor. lib. xxxi, cap. 17, a med.

(5) De Trinit. lib. xiii, cap. 10, circa princ.

Sed *contra* est quod ¹ Gregorius desperationem enumerat inter ea quæ procedunt ex acedia.

CONCLUSIO. — Nonnunquam desperationis peccatum ex luxuria oritur, qua homini carnalibus affecto, divina vilescent: nonnunquam autem ex acedia, qua homo ita dejicitur ac proster-nitur, ut bonum aliquod arduum, sibi, et per se, et per alium, impossibile acquisitu reputet.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. xvii, art. 1, et 12, quæst. xl, art. 1), objectum spei est bonum arduum, possibile adipisci vel per se vel per alium. Dupliciter potest ergo in aliquo spes deficere de beatitudine obtinenda: uno modo quia non reputat eam ut bonum arduum; alio modo quia non reputat eam ut possibilem adipisci vel per se vel per alium. Ad hoc autem quod bona spiritualia non sapiant nobis quasi bona, vel non videantur nobis quasi magna bona, præcipue perducimur per hoc quod affectus noster est infectus amore delectationum corporalium; inter quas præcipuæ sunt delectationes veneræ: nam ex affectu harum delectationum contingit quod homo fastidit bona spiritualia, et non sperat ea quasi quædam bona ardua. Et secundum hoc desperatio causatur ex luxuria. — Ad hoc autem quod aliquis bonum arduum non æstimet ut possibile sibi adipisci vel per se vel per alium, perducitur ex nimia dejectione; quæ quando in affectu hominis dominatur, videtur ei quod nunquam possit ad aliquod bonum relevare. Et quia acedia est tristitia quædam dejectiva spiritus, ideo per hunc modum desperatio ex acedia generatur. — Hoc autem est proprium objectum spei, scilicet quod sit possibile: nam bonum et arduum etiam ad alias passionem pertinent. Unde specialius oritur ex acedia. Potest tamen oriri ex luxuria, ratione jam dicta (in corp.).

Unde patet responsio ad *primum*.

Ad *secundum* dicendum, quod, sicut Philosophus dicit ², sicut spes facit delectationem, ita etiam homines in delectationibus existentes efficiuntur majore

ris spei; et per hunc etiam modum homines in tristitiis existentes facilius in desperationem ³ incidunt, secundum illud II. Cor. ii, 7: *Ne majori tristitia absorbeatur qui ejusmodi est*. Sed tamen quia spei objectum est bonum, in quo naturaliter tendit appetitus, non autem refugit ab eo naturaliter, sed solum propter aliquod impedimentum superveniens; ideo directius quidem ex spe oritur gaudium, desperatio autem e converso ex tristitia.

Ad *tertium* dicendum, quod ipsa etiam negligentia considerandi divina beneficia ex acedia provenit. Homo enim affectus aliqua passione, præcipue illa cogitat quæ ad illam pertinent passionem. Unde homo in tristitiis constitutus non de facili aliqua magna et jucunda cogitat, sed solum tristitia, nisi per magnum conatum se avertat a tristibus.

QUÆSTIO XXI.

DE PRÆSUMPTIONE, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de præsumptione; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1. Quid sit objectum præsumptionis, cui innitur. — 2. Utrum sit peccatum. — 3. Cui opponatur. — 4. Ex quo vitio oriatur.

ART. I. — UTRUM PRÆSUMPTIO INNITATUR DEO, AN PROPRIÆ VIRTUTI ⁴.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod præsumptio, quæ est peccatum in Spiritum sanctum, non innitur Deo, sed propriæ virtuti. Quanto enim minor est virtus, tanto magis peccat qui ei nimis innitur. Sed minor est virtus humana quam divina. Ergo gravius peccat qui præsumit de virtute humana, quam qui præsumit de virtute divina. Sed peccatum in Spiritum sanctum est gravissimum. Ergo præsumptio, quæ ponitur species peccati in Spiritum sanctum, inhæret virtuti humanæ magis quam divinæ.

2. Præterea ex peccato in Spiritum sanctum alia peccata oriuntur; peccatum enim in Spiritum sanctum dicitur malitia, ex qua quis peccat. Sed magis videntur alia peccata oriri ex præsum-

illud Proverb. xiii, 12: *Spes quæ differtur affligit animam*.

(1) Mor. lib. xxxi, cap. 17, a med.
(2) Rhet. lib. i, cap. 11, ante med.
(3) Illud evenit ratione certitudinis, ut in eodem locum ad Rom. ipse interpretatur (lect. ii), licet per oppositum ratione dilationis tristitiam potius causet, ut et ibidem addit: eoque refert

(4) Præsumptio de qua hic agitur definiiri potest: Nimia confidentia de Dei bonitate et misericordia.

ptione qua homo præsumit de seipso, quam ex præsumptione qua homo præsumit de Deo, quia amor sui est principium peccandi, ut patet per Augustinum¹. Ergo videtur quod præsumptio, quæ est peccatum in Spiritum sanctum, maxime innitatur virtuti humanæ.

3. Præterea, peccatum provenit ex conversione inordinata ad bonum commutabile. Sed præsumptio est quoddam peccatum. Ergo magis contingit ex conversione ad virtutem humanam, quæ est bonum commutabile, quam ex conversione ad virtutem divinam, quæ est bonum incommutabile.

Sed *contra* est quod, sicut ex desperatione aliquis contemnit divinam misericordiam, cui spes innititur, ita ex præsumptione contemnit divinam justitiam quæ peccatores punit. Sed sicut misericordia est in Deo, ita etiam et justitia est in ipso. Ergo sicut desperatio est per aversionem a Deo, ita præsumptio est per inordinatam conversionem ad ipsum.

CONCLUSIO. — Præsumptio, quæ est quædam nimia, et immoderata fiducia, seu spei excessus, non modo eirea proprias vires, sed etiam eirea divinam potentiam vel misericordiam contingere potest.

Respondeo dicendum quod præsumptio videtur importare quamdam immoderantiam spei. Spei autem objectum est bonum arduum possibile. Possibile autem est aliquid homini dupliciter: uno modo per propriam virtutem, alio modo nonnisi per virtutem divinam. Circa utramque autem spem per immoderantiam potest esse præsumptio: nam eirea spem, per quam aliquis de propria virtute confidit, attenditur præsumptio ex hoc quod aliquis tendit in aliquod bonum ut sibi possibile, quod suam facultatem excedit, secundum quod dicitur Judith vi, 15: *Præsumentes de se humilias*; et talis præsumptio opponitur virtuti magnanimitatis, quæ medium tenet in huiusmodi spe. Circa spem autem, per quam aliquis inhæret divinæ potentiæ, potest per immoderantiam esse præsumptio in hoc quod aliquis tendit in aliquod bonum ut possibile per virtutem et misericordiam divinam, quod possibile non est; sicut cum aliquis sperat se veniam obtinere sine poenitentia, vel

(1) De civ. Dei lib. xiv, cap. ult., circa princ.

gloriam sine meritis. Hæc autem præsumptio est proprie species peccati in Spiritum sanctum; quia scilicet per huiusmodi præsumptionem tollitur vel contemnitur adjutorium Spiritus sancti, per quod homo revocatur a peccato.

Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est (qu. xx, art. 3, et 1 2, qu. lxxiii, art. 3), peccatum quod est contra Deum, secundum suum genus est gravius cæteris peccatis. Unde præsumptio qua quis inordinate innititur Deo, gravius peccatum est quam præsumptio qua quis innititur propriæ virtuti; quod enim aliquis innitatur divinæ virtuti ad consequendum id quod Deo non convenit, hoc est diminuere divinam virtutem. Patet autem quod gravius peccat qui diminuit divinam virtutem, quam qui propriam virtutem superextollit.

Ad *secundum* dicendum, quod ipsa præsumptio, qua quis inordinate præsumit de Deo, amorem sui includit, quo quis proprium bonum inordinate desiderat. Quod enim multum desideramus, æstimamus nobis de facili per alios posse provenire, etiamsi non possit.

Ad *tertium* dicendum, quod præsumptio de divina misericordia habet conversionem ad bonum commutabile, inquantum procedit ex desiderio inordinato proprii boni, et aversionem a bono incommutabili, inquantum attribuit divinæ virtuti quod ei non convenit: per hoc enim avertitur homo a virtute² divina.

ART. II. — UTRUM PRÆSUMPTIO SIT PECCATUM.

De his etiam Sent. I, prol., it. Exp. lit.

Ad *secundum* sic proceditur 1. Videtur quod præsumptio non sit peccatum. Nullum enim peccatum est ratio quod homo exaudiatur a Deo. Sed per præsumptionem aliqui exaudiuntur a Deo; dicitur enim Judith ix, 17: *Exaudi me miseram deprecantem, et de tua misericordia præsumentem*. Ergo præsumptio de divina misericordia non est peccatum.

2. Præterea, præsumptio importat superexcessum spei. Sed in spe, quæ habetur de Deo, non potest esse superexcessus; cum ejus potentia et misericordia sint infinitæ. Ergo videtur quod præsumptio non sit peccatum.

3. Præterea, id quod est peccatum non

(2) Nicolai, veritate.

excusat a peccato. Sed præsumptio excusat a peccato; dicit enim Magister ¹, quod "Adam minus peccavit, quia sub spe veniæ peccavit; „ quod videtur ad præsumptionem pertinere. Ergo præsumptio non est peccatum.

Sed *contra* est quod ponitur species peccati in Spiritum sanctum.

CONCLUSIO. — Præsumptio conformis est illi intellectui falso, quo quis existimat Deum vel in peccato perseverantibus veniam concedere, vel bona opera negligentibus gloriam dare; itaque ipsa peccatum est, minus tamen quam desperatio.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. præc., art. 1) circa desperationem, omnis motus appetitivus qui conformiter se habet ad intellectum falsum; secundum se malus est et peccatum. Præsumptio autem est motus quidam appetitivus, quia importat quamdam spem inordinatam. Habet autem se conformiter intellectui falso, sicut et desperatio. Sicut enim falsum est quod Deus pœnitentibus non indulgeat, vel quod peccantes ad pœnitentiam non convertat, ita falsum est quod in peccato perseverantibus veniam concedat, et a bono opere cessantibus gloriam largiatur; cui existimationi conformiter se habet præsumptionis motus. Et ideo præsumptio est peccatum; minus tamen quam desperatio, quoniam magis proprium est Deo misereri et parcere, quam punire, propter ejus infinitam bonitatem; illud enim secundum se Deo convenit; hoc autem secundum nostra peccata.

Ad *primum* ergo dicendum, quod præsumere ponitur aliquando pro sperare, quia ipsa spes recta quæ habetur de Deo, præsumptio videtur, si mensuretur secundum conditionem humanam; non autem est præsumptio, si attendatur immensitas divinæ bonitatis.

Ad *secundum* dicendum, quod præsumptio non importat superexcessum spei ex hoc quod aliquis nimis sperat de Deo; sed ex hoc quod sperat de Deo aliquid quod Deo non convenit; quod etiam est minus ² sperare de Deo, quia hoc est ejus virtutem quodammodo diminuire, ut dictum est (art. præc. ad 1).

Ad *tertium* dicendum, quod peccare

(1) Sent. lib. II, dist. 22.

(2) Ita cum Mss. Tarrac. et Alcan. Nicolai et

cum proposito perseverandi in peccato sub spe veniæ, ad præsumptionem pertinet; et hoc non diminuit, sed auget peccatum. Peccare autem sub spe veniæ quandoque percipiendæ, cum proposito abstinendi a peccato, et pœnitendi de ipso, hoc non est præsumptionis; sed hoc peccatum diminuit, quia per hoc videtur habere voluntatem minus firmatam ad peccandum.

ART. III. — UTRUM PRÆSUMPTIO
MAGIS OPPONATUR TIMORI QUAM SPEI.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod præsumptio magis opponatur timori quam spei. Inordinatio enim timoris opponitur recto timori. Sed præsumptio videtur ad inordinationem timoris pertinere; dicitur enim Sap. XVII, vers. 10: *Semper præsumit scæva perturbata conscientia*; et ibidem dicitur quod *timor est præsumptionis adjutorium*. Ergo præsumptio opponitur timori magis quam spei.

2. Præterea, contraria sunt quæ maxime distant. Sed præsumptio magis distat a timore quam a spe: quia præsumptio importat motum ad rem, sicut spes; timor autem motum a re. Ergo præsumptio magis contrariatur timori quam spei.

3. Præterea, præsumptio totaliter excludit timorem; non autem totaliter excludit spem, sed solum rectitudinem spei. Cum ergo opposita sint quæ se interimunt, videtur quod præsumptio magis opponatur timori quam spei.

Sed *contra* est quod duo invicem opposita vitia contrariantur uni virtuti, sicut timiditas et audacia fortitudini. Sed peccatum præsumptionis contrariatur peccato desperationis, quod directe opponitur spei. Ergo videtur quod etiam præsumptio directius spei opponatur.

CONCLUSIO. — Directius spei opponitur præsumptionis vitium, quam timori.

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit ³, "omnibus virtutibus non solum sunt vitia manifesta discretionis contraria, sicut prudentiæ temeritas; verum vicina quodammodo, nec veritate, sed quadam specie fallente similia, sicut prudentiæ astutia. „ Et hoc

edit. Patav. an. 1698. Al., *nimis*. Edit. Rom. hic et supra, *minus pro nimis*.

(3) Contra Julianum, lib. I, cap. 3, circa med.

est quod Philosophus dicit ¹ quod virtus majorem convenientiam videtur habere cum uno oppositorum vitiorum quam cum alio, sicut temperantia cum insensibilitate, et fortitudo cum audacia. Præsumptio ergo manifestam oppositionem videtur habere ad timorem, præcipue servilem, quæ respicit pœnam ex Dei justitia proveniente, cujus præsumptio remissionem sperat; sed secundum quamdam falsam similitudinem magis contrariatur spei, quia importat quamdam inordinatam spem de Deo. Et quia directius aliqua opponuntur quæ sunt unius generis, quam quæ sunt generum diversorum (nam contraria sunt in eodem genere); ideo directius præsumptio opponitur spei quam timori. Utrumque enim respicit idem objectum, cui innititur; sed spes ordinate, præsumptio inordinate ².

Ad primum ergo dicendum, quod sicut spes abusive dicitur de malo, proprie autem de bono, ita etiam præsumptio; et secundum hunc modum inordinatio timoris *præsumptio* dicitur.

Ad secundum dicendum, quod contraria sunt quæ maxime distant in eodem genere. Præsumptio autem et spes important motum ejusdem generis, qui potest esse vel ordinatus vel inordinatus. Et ideo præsumptio directius contrariatur spei quam timori; nam spei contrariatur ratione propriæ differentiæ, sicut inordinatum ordinato; timori autem contrariatur ratione differentiæ sui generis ³.

Ad tertium dicendum, quod præsumptio contrariatur timori contrarietate generis; virtuti autem spei eontrarietate differentiæ. Ideo præsumptio totaliter excludit timorem, etiam secundum genus; spem autem non excludit nisi ratione differentiæ, excludendo ejus ordinationem.

ART. IV. — UTRUM PRÆSUMPTIO CAUSETUR EX INANI GLORIA.

De his etiam infra, quæst. cxxxii, art. 5 et 6, et De malo, quæst. ix, art. 3.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod præsumptio non causetur ex inani gloria. Præsumptio enim maxime vide-

tur inniti divinæ misericordiæ. Misericordia autem respicit miseriam, quæ opponitur gloriæ. Ergo præsumptio non oritur ex inani gloria.

2. Præterea, præsumptio opponitur desperationi. Sed desperatio oritur ex tristitia, ut dictum est (quæst. xx, art. 4 ad 2). Cum ergo oppositorum oppositæ sint causæ, videtur quod oriatur ex delectatione; et ita videtur quod oriatur ex vitiis carnalibus, quorum delectationes sunt vehementiores.

3. Præterea, vitium præsumptionis consistit in hoc quod aliquis tendit in aliquid bonum quod non est possibile, quasi in possibile. Sed quod aliquis æstimet possibile quod est impossibile, provenit ex ignorantia. Ergo præsumptio magis provenit ex ignorantia, quam ex inani gloria.

Sed *contra* est quod Gregorius dicit ⁴ quod "præsumptio novitatum est filia inanis gloriæ."

CONCLUSIO. — Præsumptio, quæ propriæ innititur virtuti, ex inani gloria nascitur; quæ vero divinæ misericordiæ vel potentiæ inordinate innititur, ex superbiæ vitio oritur.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. 1 hujus quæst.), duplex est præsumptio: una quidem quæ innititur propriæ virtuti, attentans scilicet aliquid ut sibi possibile, quod propriam virtutem excedit; et talis præsumptio manifeste ex inani gloria procedit; ex hoc enim quod aliquis multum desiderat gloriam, sequitur quod attentet aliquid super vires suas ⁵; et hujusmodi præcipue sunt nova quæ majorem admirationem habent. Et ideo signanter Gregorius præsumptionem novitatum posuit filiam inanis gloriæ. Alia vero est præsumptio quæ innititur inordinate divinæ misericordiæ vel potentiæ, per quam quis sperat se obtinere gloriam sine meritis, vel veniam sine pœnitentia; et talis præsumptio videtur oriri directe ex superbia, ac si ipse tanti se æstimet, quod etiam eum peccantem Deus non puniat vel a gloria excludat.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

(4) Moral. lib. xxxi, cap. 17, a med.

(5) Al.: *Attendet ad gloriam quamdam super vires suas*.

(1) Ethic. lib. iv, cap. 3.

(2) Scilicet excedendo limites rectæ rationis.

(3) Ita Garcia cum pluribus. Edit. passim addunt, *scilicet metus spei*.

QUÆSTIO XXII.

DE PRÆCEPTIS PERTINENTIBUS AD
SPEM ET TIOREM, IN DUOS ARTI-
CULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de præceptis pertinentibus ad spem et timorem; et circa hoc quærentur duo: 1. De præceptis pertinentibus ad spem. — 2. De præceptis pertinentibus ad timorem.

ART. I. — UTRUM DE SPE
DEBEAT DARI ALIQUOD PRÆCEPTUM.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod nullum præceptum sit dandum pertinens ad virtutem spei. Quod enim sufficienter potest fieri per unum, non oportet quod per aliquid aliud inducatur. Sed ad sperandum bonum sufficienter homo inducitur ex ipsa naturali inclinatione. Ergo non oportet quod ad hoc inducatur homo per legis præceptum.

2. Præterea, cum præcepta dentur de actibus virtutum, principalia præcepta etiam debent dari de actibus principalium virtutum. Sed inter omnes virtutes principales sunt tres virtutes theologice, scilicet spes, fides et charitas. Cum ergo principalia legis præcepta sint præcepta Decalogi, ad quæ omnia alia reducuntur, ut supra dictum est (1 2, quæst. c, art. 3), videtur quod si de spe daretur aliquod præceptum, deberet inter præcepta Decalogi contineri. Non autem ibi continetur. Ergo videtur quod nullum præceptum in lege debeat dari de actu spei.

3. Præterea, ejusdem rationis est præcipere actum virtutis, et prohibere actum vitii oppositi. Sed non invenitur aliquod præceptum datum, per quod prohibeatur desperatio, quæ est opposita spei. Ergo videtur quod nec de spe conveniat aliquod præceptum dari.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit super illud Joan. xv: *Hoc est præceptum meum ut diligatis invicem* ¹: "De fide nobis quam multa mandata sunt! quam multa de spe! „ Ergo de spe convenit aliqua præcepta dari.

CONCLUSIO. — Dari necessarium fuit ante legem præcepta aliqua spei per mo-

dum promissionis quibus homines ad legis observationem inducerentur: et post legem, eadem dari oportuit per modum admonitionis vel præcepti, ut majori diligentia homines legem custodirent.

Respondeo dicendum quod præceptorum quæ in sacra Scriptura inveniuntur, quædam sunt de substantia legis, quædam vero sunt præambula ad legem. Præambula quidem sunt ad legem illa quibus non existentibus ² lex locum habere non potest. Hujusmodi autem sunt præcepta de actu fidei, et de actu spei; quia per actum fidei mens hominis inclinatur, ut recognoscat auctorem legis talem, cui se subdere debeat; per spem vero præmii homo inducitur ad observantiam præceptorum. Præcepta vero de substantia legis sunt quæ homini jam subjecto et ad obediendum paratum imponuntur, pertinentia ad rectitudinem vitæ. Et ideo hujusmodi præcepta statim in ipsa legislatione ³ proponuntur per modum præceptorum. Spei vero et fidei præcepta non erant proponenda per modum præceptorum ⁴; quia nisi homo jam crederet et speraret, frustra ei lex proponeretur. Sed sicut præceptum fidei proponendum fuit per modum denuntiationis vel commemorationis ⁵, ut supra dictum est (quæst. xvi, art. 1), ita etiam præceptum spei in prima legislatione proponendum fuit per modum promissionis. Qui enim obedientibus præmia promittit, ex hoc ipso incitat ad spem. Unde omnia promissa quæ in lege continentur, sunt spei excitativa. Sed quia lege jam imposita pertinet ad sapientes viros ut non solum inducant homines ad observantiam præceptorum, sed etiam multo magis ad conservandum legis fundamentum, ideo post primam legislationem in sacra Scriptura multipliciter inducuntur homines ad sperandum, etiam per modum admonitionis vel præcepti, et non solum per modum promissionis sicut in lege; sicut patet Ps. lxi, 9: *Sperate in eo, omnis congregatio populi*; et in multis aliis Scripturæ locis ⁶.

præceptum spei Patres veteres semper obligavit, quamvis non propositum fuerit in prima legislatione, nisi per modum promissionis. Confer quod dictum est de præcepto fidei (qu. xvi).

(1) *fract.* 3 in Joan., a med.

(2) Id est, quæ si non supponantur ante legem existentia, nullus est locus condendæ legi, quia nec ulli adhuc subditi sunt pro quibus lex condatur vel quos obligare lex possit.

(3) Sive in ipsa prima institutione legis quæ Decalogo continetur.

(4) Dicit S. Doctor: *Per modum præcepti*, quia

(5) Prout eorum nempe quæ fidem respiciunt, mentio aliqua fit ut præsuppositorum ad præcepta; sed non ut præceptorum secundum se pro illo statu; sicut et de spe dici potest.

(6) Psal. iv, Eccli. ii, et Oseæ xii.

Ad *primum* ergo dicendum, quod natura sufficienter inclinatur ad sperandum bonum naturæ humanæ proportionatum; sed ad sperandum supernaturale bonum oportuit hominem induci auctoritate legis divinæ partim quidem promissis, partim autem admonitionibus vel præceptis; et tamen ad ea etiam ad quæ naturalis ratio inclinatur, sicut sunt actus virtutum moralium, necessarium fuit præcepta legis divinæ dari, propter maiorem firmitatem, et præcipue quia naturalis ratio hominis obtenebrata erat per concupiscentias peccati.

Ad *secundum* dicendum, quod præcepta legis Decalogi pertinent ad primam legislationem; et ideo inter præcepta Decalogi non fuit dandum præceptum aliquod de spe; sed sufficit per aliquas promissiones positas inducere ad spem, ut patet in primo et quarto præcepto¹.

Ad *tertium* dicendum, quod in illis ad quorum observantiam homo tenetur ex ratione debiti, sufficit præceptum affirmativum dari de eo quod faciendum est, in quibus prohibitiones eorum quæ sunt vitanda intelliguntur; sicut datur præceptum de honoratione parentum, non autem prohibetur quod parentes dehonorentur, nisi per hoc quod dehonorentibus pœna adhibetur in lege. Et quia debitum est ad humanam salutem ut speret homo de Deo, fuit ad hoc homo inducendus aliquo prædictorum modorum, quasi affirmativo: in quo intelligeretur prohibitio oppositi.

ART. II. — UTRUM DE TIMORE

FUERIT DANDUM ALIQUOD PRÆCEPTUM.

Ad *secundum* sic proceditur. 1. Videtur quod de timore non fuerit dandum aliquod præceptum in lege. Timor enim Dei est de his quæ sunt præambula ad legem, cum sit *initium sapientiæ*. Sed ea quæ sunt præambula ad legem non cadunt sub præceptis legis. Ergo de timore non est dandum aliquod præceptum legis.

2. Præterea, posita causa, ponitur effectus. Sed amor est causa timoris; "omnis enim timor ex aliquo amore procedit", ut dicit Augustinus². Ergo, po-

sito præcepto de amore, superfluum fuisset præcipere timorem.

3. Præterea, timori aliquo modo opponitur præsumptio. Sed nulla prohibitio invenitur in lege de præsumptione data. Ergo videtur quod nec de timore aliquod præceptum dari debuerit.

Sed *contra* est quod dicitur Deut.¹ x, vers. 12: *Et nunc, Israel, quid Dominus Deus tuus petit a te, nisi ut timeas Dominum Deum tuum?* Sed illud a nobis requirit quod nobis præcipit observandum. Ergo sub præcepto cadit quod aliquis timeat Deum.

CONCLUSIO. — Sicut spei dari oportuit aliqua præcepta, ita et timoris tam filialis quam servilis.

Respondeo dicendum quod duplex est timor, scilicet servilis et filialis. Sicut autem aliquis inducitur ad observantiam præceptorum legis per spem præmiorum, ita etiam inducitur ad legis observantiam per timorem pœnarum, qui est timor servilis. Et sicut, secundum prædicta (art. præc.), in ipsa legislatione non fuit præceptum dandum de actu spei, sed ad hoc fuerunt homines inducendi per promissa; ita nec de timore qui respicit pœnam, fuit præceptum dandum per præcepti modum, sed ad hoc fuerunt homines inducendi per comminationem pœnarum; quod fuit factum et in ipsis præceptis Decalogi, et postmodum consequenter in secundariis legis præceptis. Sed sicut sapientes et prophetæ consequenter intendentes homines stabilire in observantia legis, documenta tradiderunt de spe per modum admonitionis vel præcepti, ita etiam de timore. Sed timor filialis, qui reverentiam exhibet Deo, est quasi quoddam genus ad dilectionem Dei, et principium quoddam omnium eorum quæ in Dei observantur reverentia. Et ideo de timore filiali dantur præcepta in lege, sicut et de dilectione; quia utrumque est præambulum ad exteriores actus, qui præcipiuntur in lege, ad quos pertinent præcepta Decalogi. Et ideo in auctoritate legis inducta (in arg. *Sed cont.*), requiritur ab homine timor, et ut ambulet in via Dei, colendo ipsum, et ut diligit ipsum³.

(2) Quæst. lib. lxxxii, quæst. 33.

(3) Hinc dicitur (Deut. iv): *Congrega ad me populum.... et discant timere me omni tempore*; (cap. x): *Dominum Deum tuum timebis, et illi soli*

(1) In primo quidem, cum post præceptum de vero Deo adorando, subiungitur: *Ego sum Dominus Deus tuus, fortis, zelotes*, etc. In quarto autem, cum filius parentes honorare iubetur, ut sit longævus, etc.

Ad *primum* ergo dicendum, quod timor filialis est quoddam præambulum ad legem, non sicut extrinsecum aliquid, sed sicut principium legis, sicut etiam dilectio. Et ideo de utroque dantur præcepta, quæ sunt quasi quædam principia communia totius legis.

Ad *secundum* dicendum, quod ex amore sequitur timor filialis, sicut etiam alia bona opera quæ ex charitate fiunt; et ideo sicut post præceptum charitatis dantur præcepta de aliis actibus virtutum, ita etiam simul dantur præcepta de timore, et amore charitatis; sicut etiam in scientiis demonstrativis non sufficit ponere principia prima, nisi etiam ponantur conclusiones quæ ex his sequuntur vel proxime vel remote.

Ad *tertium* dicendum, quod inductio ad timorem sufficit ad excludendam præsumptionem, sicut etiam inductio ad spem sufficit ad excludendam desperationem, ut dictum est (art. præc. ad 3).

QUÆSTIO XXIII.

DE CHARITATE SECUNDUM SE, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de charitate; et primo de ipsa charitate; secundo de dono sapientiæ ei correspondente. — Circa primum consideranda sunt quinque: primo de ipsa charitate; secundo de objecto charitatis; tertio de actibus ejus; quarto de vitiis oppositis; quinto de præceptis ad hoc pertinentibus. Circa primum duplex est consideratio: prima quidem de ipsa charitate secundum se; secunda de charitate per comparisonem ad subiectum. Circa primum quærantur octo: 1. Utrum charitas sit amicitia. — 2. Utrum sit aliquid creatum in anima. — 3. Utrum sit virtus. — 4. Utrum sit virtus specialis. — 5. Utrum sit una virtus. — 6. Utrum sit maxima virtutum. — 7. Utrum sine ea possit esse aliqua vera virtus. — 8. Utrum sit forma virtutum.

ART. I. — UTRUM CHARITAS SIT AMICITIA ¹.

De his etiam Sent. II, dist. 27, quæst. II, et De ver. quæst. I, art. 5 ad 5, et quæst. II, art. 2 ad 8.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod charitas non sit amicitia. Nichil enim est ita proprium amicitiae, sicut convivere amico, ut dicit Philoso-

servies; (cap. XVII): *Legit qui illud exemplum legit, ut discat timere Dominum suum*; (Jos. XXIV): *Timete Deum, et servite ei*.

(1) Respondet S. Doctor charitatem esse veram hominis ad Deum amicitiam. Nam Scriptura sanctos Dei amicos appellat (Jud. VIII): *Abraham per multas tribulationes probatus Dei amicus effectus est*; (Ps. CXXXVIII): *Nimis honorati sunt amici tui, Deus*; (Joan. XV): *Vos amici mei estis*.

(2) Ethic. lib. VIII, cap. 1, ante med.

phus ². Sed charitas est hominis ad Deum et ad angelos, *quorum non est cum hominibus conversatio*, ut dicitur Dan. II, vers. 11. Ergo charitas non est amicitia.

2. Præterea, amicitia non est sine redamatione, ut dicitur ³. Sed charitas habetur etiam ad inimicos, secundum illud Matth. V, 44: *Diligite inimicos vestros*. Ergo charitas non est amicitia.

3. Præterea, amicitiae tres sunt species, secundum Philosophum ⁴, scilicet amicitia delectabilis, utilis et honesti. Sed charitas non est amicitia utilis aut delectabilis; dicit enim Hieronymus ⁵: "Illa est vera necessitudo, et Christi glutino copulata, quam non utilitas rei familiaris, non præsentia tantum corporum, non subdola et palpans adulatio, sed Dei timor, et divinarum Scripturarum studia conciliant." Similiter etiam non est amicitia honesti, quia charitate diligimus etiam peccatores; amicitia vero honesti non est nisi ad virtuosos, ut dicitur ⁶. Ergo charitas non est amicitia.

Sed *contra* est quod Joan. XV, 15 dicitur: *Jam non dicam vos servos...* sed *amicos meos*. Sed hoc non dicebatur eis nisi ratione charitatis. Ergo charitas est amicitia.

CONCLUSIO. — Charitas est quædam singularis amicitia hominis cum Deo.

Respondeo dicendum quod, secundum Philosophum ⁷, non quilibet amor habet rationem amicitiae, sed amor qui est cum benevolentia; quando scilicet sic amamus aliquem ut ei bonum velimus. Si autem rebus amatis non bonum velimus, sed ipsum earum bonum nobis velimus, sicut dicimur amare vinum, aut equum, aut aliquid hujusmodi, non est amor amicitiae, sed cujusdam concupiscentiae. Ridiculum enim est dicere quod aliquis habeat amicitiam ad vinum vel ad equum. Sed nec benevolentia sufficit ad rationem amicitiae, sed requiritur quædam mutua amatio ⁸, quia amicus est amico amicus. Talis autem

(3) Ethic. lib. VIII, cap. 2.

(4) Ibid. cap. 3.

(5) In Epist. ad Paulinum, quæ ponitur in principio Bibliæ.

(6) Ethic. lib. VIII, cap. 4, circa med.

(7) Ethic. lib. VIII, cap. 2 et 3.

(8) Charitas mutua est, ut patet ex his dictis (Prov. VIII): *Ego diligentes me diligo*; et (Jo. XIV): *Qui diligit me, diligitur a Patre meo, et ego diligam eum*.

mutua benevolentia fundatur super aliqua communicatione. Cum ergo sit aliqua communicatio hominis ad Deum, secundum quod nobis suam beatitudinem communicat, super hanc communicationem oportet aliquam amicitiam fundari. De qua quidem communicatione dicitur I. Corinth. i, 9: *Fidelis Deus, per quem vocati estis in societatem Filii ejus*. Amor autem super hanc communicationem fundatus, est charitas. Unde manifestum est quod charitas amicitia quædam est hominis ad Deum.

Ad primum ergo dicendum, quod duplex est hominis vita: una quidem exterior secundum naturam sensibilem et corporalem, et secundum hanc vitam non est nobis communicatio vel conversatio cum Deo et angelis: alia autem est vita hominis spiritualis secundum mentem; et secundum hanc vitam est nobis conversatio et cum Deo et cum angelis; in præsentī quidem statu imperfecte, unde dicitur Phil. iii, 20: *Nostra conversatio in cælis est*; sed ista conversatio perficietur in patria, quando *servi ejus servient Deo, et videbunt faciem ejus*, ut dicitur Apocal. ult. 3. Et ideo hic est charitas imperfecta, sed perficietur in patria.

Ad secundum dicendum, quod amicitia se extendit ad aliquem dupliciter: uno modo respectu sui ipsius; et sic amicitia nunquam est nisi ad amicum ipsius; alio modo se extendit ad aliquem respectu alterius personæ: sicut si aliquis habet amicitiam ad aliquem hominem, ratione ejus diligit omnes ad illum hominem pertinentes, sive filios, sive servos, sive qualitercumque ei attinentes; et tanta potest esse dilectio amici, quod propter amicum amentur hi qui ad ipsum pertinent, etiamsi nos offendant vel odio habeant; et hoc modo amicitia charitatis se extendit etiam ad inimicos, quos diligimus ex charitate in ordine ad Deum, ad quem principaliter habetur amicitia charitatis.

Ad tertium dicendum, quod amicitia honesti non habetur nisi ad virtuosum sicut ad principalem personam; sed ejus intuitu diliguntur ad eum attinentes,

(1) Conc. Irid. docet charitatem esse aliquid animæ inhærens (sess. vi, can. 2): « Si quis dixerit homines justificari vel sola imputatione justitiæ Christi, vel sola peccatorum remissione, exclusa gratia et charitate quæ in cordibus eo-

etiamsi non sint virtuosī; et hoc modo charitas, quæ maxime est amicitia honesti, se extendit ad peccatores, quos ex charitate diligimus propter Deum.

ART. II. — UTRUM CHARITAS SIT ALIQUID CREATUM IN ANIMA ¹.

De his etiam Sent. i, dist. 17, quæst. i, art. 1, et art. 4, quæst. iv corp. et iii, dist. 27, quæst. ii, art. 4, quæst. iv corp., et De ver. quæst. i, art. 2, et quæst. i, art. 1 et 12.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod charitas non sit aliquid creatum in anima. Dicit enim Augustinus ²: « Qui proximum diligit, consequens est ut ipsam dilectionem diligit. » Deus autem dilectio est. Consequens est, ergo ut præcipue Deum diligit. Et in De Trin. lib. xv ³ dicit: « Ita dictum est: Deus charitas est, sicut dictum est: Deus Spiritus est. » Ergo charitas non est aliquid creatum in anima, sed est ipse Deus.

2. Præterea, Deus est spiritualiter vita animæ, sicut anima vita corporis, secundum illud Deut. xxx, 20: *Ipsa est vita tua*. Sed anima vivificat corpus per seipsam. Ergo Deus vivificat animam per seipsum. Vivificat autem eam per charitatem, secundum illud I. Joan. iii, 14: *Nos scimus quoniam translati sumus de morte ad vitam, quoniam diligimus fratres*. Ergo Deus est ipsa charitas.

3. Præterea, nihil creatum est infinitæ virtutis, sed magis omnis creatura est vanitas. Charitas autem non est vanitas, sed magis vanitati repugnat; et est infinitæ virtutis, quia animam hominis ad bonum infinitum perducit. Ergo charitas non est aliquid creatum in anima.

Sed contra est quod Augustinus dicit ⁴: « Charitatem voco motum animi ad fruendum Deo propter ipsum. » Sed motus animi est aliquid creatum in anima. Ergo et charitas est aliquid creatum in anima.

CONCLUSIO. — Charitas est habitus in anima creatus, quo homo inclinatur in actus omnium virtutum propter Deum, ut illos prompte et faciliter operetur.

Respondeo dicendum quod Magister perscrutatur hanc quæstionem ⁵, et ponit quod charitas non est aliquid creatum in anima, sed est ipse Spiritus sanctorum per Spiritum sanctum diffundatur atque illis inhæreat... anathema sit.

(2) De Trin. lib. viii, cap. 8, a med.

(3) Cap. 17, paulo a princ.

(4) De doctr. christ. lib. iii, cap. 10, a med.

(5) Sent. lib. i, d. 17.

ctus mentem inhabitans¹. Nec est sua intentio quod iste motus dilectionis, quo Deum diligimus, sit ipse Spiritus sanctus; sed quod iste motus dilectionis est a Spiritu sancto, non mediante aliquo habitu, sicut a Spiritu sancto sunt alii actus virtuosus mediantibus habitibus aliarum virtutum, puta habitu fidei, aut spei, aut alicujus alterius virtutis. Et hoc dicebat propter excellentiam charitatis. Sed si quis recte consideret, hoc magis redundat in charitatis detrimentum. Non enim motus charitatis ita procedit a Spiritu sancto movente humanam mentem, quod humana mens sit mota tantum, et nullo modo sit principium hujus motus, sicut cum aliquod corpus movetur ab aliquo exteriori movente. Hoc enim est contra rationem voluntarii, cujus oportet principium in ipso esse, sicut supra dictum est (12, qu. vi, art. 1). Unde sequeretur quod diligere non esset voluntarium: quod implicat contradictionem, cum amor de sui ratione importet quod sit actus voluntatis. Similiter etiam non potest dici quod sic moveat Spiritus sanctus voluntatem ad actum diligendi, sicut movetur instrumentum, quod etsi sit principium actus, non tamen est in ipso agere vel non agere; sic enim etiam tolleretur ratio voluntarii, et excluderetur ratio meriti, cum tamen supra habitum sit (12, q. cxiv, art. 4), quod dilectio charitatis est radix merendi. Sed oportet quod si voluntas moveatur a Spiritu sancto ad diligendum, etiam ipsa sit efficiens hunc actum. Nullus autem actus perfecte producit ab aliqua potentia activa, nisi sit ei connaturalis per aliquam formam, quæ sit principium actionis. Unde Deus, qui omnia movet ad debitos fines, singulis rebus indidit formas per quas inclinantur ad fines sibi præstitutos a Deo; et secundum hoc *disponit omnia suaviter*, ut dicitur Sap. viii, 1. Manifestum est autem quod actus charitatis excedit naturam potentiæ voluntatis. Nisi ergo, aliqua forma superadderetur naturali potentiæ, per quam inclinaretur ad

dilectionis actum, esset actus iste imperfectior actibus naturalibus et actibus aliarum virtutum, nec esset facilis et delectabilis. Quod patet esse falsum, quia nulla virtus habet tantam inclinationem ad suum actum sicut charitas, nec aliqua ita delectabiliter operatur. Unde maxime necesse est quod ad actum charitatis in nobis existat aliqua habitualis forma superaddita potentiæ naturali, inclinans ipsam ad charitatis actum, et faciens eam prompte et delectabiliter operari².

Ad *primum* ergo dicendum, quod ipsa essentia divina charitas est, sicuti et sapientia est, et bonitas est. Unde sicut dicimur boni bonitate, quæ est Deus, et sapientes sapientia, quæ est Deus (quia bonitas qua formaliter boni sumus est participatio quædam divinæ bonitatis, et sapientia qua formaliter sapientes sumus est participatio quædam divinæ sapientiæ), ita etiam charitas qua formaliter diligimus proximum est quædam participatio divinæ charitatis. Hic enim modus loquendi consuetus est apud Platonicos, quorum doctrinis imbutus fuit Augustinus; quod quidam non advertentes, ex verbis ejus sumpserunt occasionem errandi.

Ad *secundum* dicendum, quod Deus est vita effective et animæ per charitatem, et corporis per animam; sed formaliter charitas est vita animæ, sicut et anima vita corporis. Unde per hoc potest concludi quod sicut anima immediate unitur corpori, ita charitas animæ.

Ad *tertium* dicendum, quod charitas operatur formaliter. Efficacia autem formæ est secundum virtutem agentis, qui inducit formam; et ideo patet quod charitas non est vanitas³. Sed quia facit effectum infinitum, cum conjungit animam Deo, justificando ipsam, hoc demonstrat infinitatem virtutis divinæ, quæ⁴ est charitatis auctor.

ART. III. — UTRUM CHARITAS SIT VIRTUS⁵.

De his etiam Sent. iii, dist. 27, quæst. ii, art. 2, et De ver. quæst. i, art. 5 ad 7, et qu. ii, art. 2.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur

hi duo posteriores omittunt *quia*, quod Nicolai mutat in *quod*. Edit. Rom.: • Charitas non est infinita, sed quod facit, etc. • Edit. Patav.: • Charitas non est vanitas, non est infinita, sed quod facit effectum, etc. • (4) Al., *qui*.

(5) Charitas est virtus, siquidem eam omnes unanimiter inter virtutes theologas recensent.

(1) Hæc opinio nunc ab omnibus theologis rejicitur tanquam omnino erronea, et etiam nonnulli illam a conc. Trid. fuisse damnatam existimant.

(2) Hæc doctrina B. Thomæ, ait Sylvius, non tantum probabilis dicenda est, sed judicanda pertinere ad fidem.

(3) Ita cod. Alcan., Tarrac. et Camer., nisi quod

quod charitas non sit virtus. Charitas enim amicitia est quædam. Sed amicitia a philosophis non ponitur virtus¹, neque enim connumeratur inter virtutes morales, neque etiam inter intellectuales. Ergo etiam neque charitas est virtus.

2. Præterea, virtus est ultimum potentia, ut dicitur². Sed charitas non est ultimum, sed magis gaudium et pax. Ergo videtur quod charitas non sit virtus, sed magis gaudium et pax.

3. Præterea, omnis virtus est quidam habitus accidentalis. Sed charitas non est habitus accidentalis, cum sit nobilior ipsa anima. Nullum autem accidens est nobilius subjecto. Ergo charitas non est virtus.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit³: "Charitas est virtus, quæ, cum nostra affectio est rectissima, conjungit nos Deo, qua eum diligimus. "

CONCLUSIO. — Charitas, cum Deum attingat, ipsi nos conjungens, virtus est.

Respondeo dicendum quod humani actus bonitatem habent secundum quod regulantur debita regula et mensura. Et ideo humana virtus, quæ est principium omnium bonorum actuum hominis, consistit in attingendo regulam humanorum actuum, quæ quidem est duplex, ut supra dictum est (quæst. xvii, art. 1), scilicet humana ratio, et ipse Deus. Unde sicut virtus moralis definitur per hoc quod "est secundum rectam rationem⁴, " ita etiam attingere Deum constituit rationem virtutis, sicut etiam supra dictum est (quæst. iv, art. 5, et quæst. xvii, art. 1), de fide et spe. Unde cum charitas attingat Deum, quia conjungit nos Deo, ut patet per auctoritatem Augustini inductam (in arg. *Sed cont.*), consequens est charitatem esse virtutem.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Philosophus⁵ non negat amicitiam esse virtutem, sed dicit quod "est virtus, vel cum virtute. " Possent enim dici quod est virtus moralis circa operationes quæ sunt ad alium, sub alia tamen ratione quam justitia; nam justitia est circa operationes quæ sunt ad alium,

sub ratione debiti legalis; amicitia autem sub ratione cujusdam debiti⁶ amicabilem et moralis; vel magis sub ratione beneficii gratuiti, ut patet per Philosophum⁷. Potest tamen dici quod non est virtus per se ab aliis distincta. Non enim habet rationem laudabilis et honesti, nisi ex objecto; secundum scilicet quod fundatur super honestatem virtutum: quod patet ex hoc quod non quælibet amicitia habet rationem laudabilis et honesti, sicut patet in amicitia delectabilis et utilis. Unde amicitia virtuosa magis est aliquid consequens ad virtutem quam sit virtus. Nec est simile de charitate, quæ non fundatur principaliter super virtutem humanam, sed super bonitatem divinam⁸.

Ad *secundum* dicendum, quod ejusdem virtutis est diligere aliquem et gaudere de illo; nam gaudium amorem consequitur, ut supra habitum est (12, quæst. xxv, art. 2), cum de passionibus ageretur; et ideo magis ponitur virtus amor quam gaudium, quod est amoris effectus. Ultimum autem quod ponitur in ratione virtutis, non importat ordinem effectus, sed magis ordinem excessus cujusdam, sicut centum libræ excedunt quadraginta.

Ad *tertium* dicendum, quod omne accidens secundum suum esse est interius substantia, quia substantia est ens per se, accidens autem in alio; sed secundum rationem suæ speciei, accidens quidem quod causatur ex principiis subjecti, est indignius subjecto, sicut effectus causa; accidens autem quod causatur ex participatione alicujus superioris naturæ, est dignius subjecto, inquantum est similitudo superioris naturæ, sicut lux diaphano. Et hoc modo charitas est dignior anima, inquantum est participatio quædam Spiritus sancti.

ART. IV. — UTRUM CHARITAS SIT VIRTUS SPECIALIS.

De his etiam infra, quæst. lviii, art. 6, et Sent. iii, dist. 27, quæst. ii, art. 4, qu. ii et iii, et De ver. quæst. ii, art. 2 corp., et art. 5.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod charitas non sit virtus specialis.

(1) Ut Ethic. lib. viii, cap. 1, princ. patet.

(2) De cælo et mundo, lib. i, text. 116.

(3) De moribus Ecclesiæ, cap. 11, a med.

(4) Ut patet Ethic. lib. ii, cap. 6.

(5) Ethic. lib. viii.

(6) Ita Mss. et editi passim. Edit. Rom., *ratione beneficii cujusdam*, etc.

(7) Ethic. lib. viii, cap. 13.

(8) Ita Mss. et editi plurimi. Cod. Tarrac.: *Sed super virtutem divinam*. Alc. *Super bonitate divina*.

Dicit enim Hieronymus ¹: " Ut breviter omnem virtutis definitionem complectar, virtus est charitas, qua diligitur Deus et proximus. „ Et Augustinus dicit in libro De moribus Eccles. ² quod " virtus est ordo amoris. „ Sed nulla virtus specialis ponitur in definitione virtutis communis. Ergo charitas non est specialis virtus.

2. Præterea, id quod se extendit ad opera omnium virtutum, non potest esse specialis virtus. Sed charitas se extendit ad opera omnium virtutum, secundum illud I. Corinth. XIII, 4: *Charitas patiens est, benigna est*, etc.; extendit etiam se ad omnia opera humana, secundum illud I. Corinth. ult. 14: *Omnia vestra in charitate fiant*. Ergo charitas non est specialis virtus.

3. Præterea, præcepta legis respondent actibus virtutum. Sed Augustinus ³ dicit quod " generalis jussio est: *Diliges*, et generalis prohibitio: *Non concupisces*. „ Ergo charitas est generalis virtus.

Sed contra, nullum generale connumeratur speciali. Sed charitas connumeratur specialibus virtutibus, scilicet spei et fidei, secundum illud I. Cor. XIII, 13: *Nunc autem manent fides, spes, charitas, tria hæc*. Ergo charitas est specialis virtus.

CONCLUSIO. — Cum bonum divinum ut objectum beatitudinis sit charitatis objectum; charitas aliis necessario annumeratur virtutibus, ut specialis virtus.

Respondeo dicendum quod actus et habitus specificantur per objecta, ut ex supra dictis patet (1 2, quæst. XVIII, art. 2, et quæst. LIV, art. 2). Proprium autem objectum amoris est bonum, ut supra habitum est (1 2, qu. XVII, art. 1): et ideo ubi est specialis ratio boni, ibi est specialis ratio amoris. Bonum autem divinum, inquantum est beatitudinis objectum, habet specialem rationem boni ⁴; et ideo amor charitatis, qui est amor hujus boni, est specialis amor. Unde et charitas est specialis virtus.

(1) Ex quo non occurrit, sed habet quid simile Aug. epist. 16, olim 167, a med.

(2) Implic. cap. 15, sed express. De civ. Dei, lib. xv, cap. 22, sub fin.

(3) Lib. De perfectione humanæ justitiæ, c. 5, ante med.

(4) Id est objectum charitatis, est Deus secundum quod in se est. Unde B. Thomas dixit (quæst. XVII, art. 6): " Charitas facit hominem Deo inhærere propter seipsum: spes autem et

Ad primum ergo dicendum, quod enarritas ponitur in definitione omnis virtutis, non quia sit essentialiter omnis virtus, sed quia dependent ab ea aliquammodo omnes virtutes, ut infra dicetur (art. 7 et 8 hujus qu.). Sicut etiam prudentia ponitur in definitione virtutum moralium ⁵, eo quod virtutes morales dependent a prudentia.

Ad secundum dicendum, quod virtus vel ars ad quam pertinet finis ultimus, imperat virtutibus vel artibus ad quas pertinent alii fines secundarii; sicut militaris imperat equestri, ut dicitur ⁶. Et ideo quia charitas habet pro objecto ultimum finem humanæ vitæ, scilicet beatitudinem æternam, ideo extendit se ad actus totius humanæ vitæ per modum imperii, non quasi immediate eliciens omnes actus virtutum.

Ad tertium dicendum, quod præceptum de diligendo dicitur esse jussio generalis, quia ad hoc reducuntur omnia alia præcepta sicut ad finem, secundum illud I. Timoth. I, 5: *Finis præcepti charitas est*.

ART. V. — UTRUM CHARITAS SIT UNA VIRTUS.

De his etiam locis supra, art. 4, inductis.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod charitas non sit una virtus. Habitus enim distinguuntur secundum objecta. Sed duo sunt objecta charitatis, scilicet Deus, et proximus; quæ in infinitum ab invicem distant. Ergo charitas non est una virtus.

2. Præterea, diversæ rationes objecti diversificant habitum, etiamsi objectum sit realiter idem, ut ex supra dictis patet (qu. XVII, art. 6, et 1 2, qu. LIV, art. 2 ad 1). Sed multæ sunt rationes diligendi Deum, quia ex singulis beneficiis ejus perceptis debitores sumus dilectionis ipsius. Ergo charitas non est una virtus.

3. Præterea, sub charitate includitur amicitia ad proximum. Sed Philosophus ⁷ ponit diversas species amicitiae ⁸. Ergo charitas non est una virtus, sed multiplicatur in diversas species.

fides faciunt hominem inhærere Deo sicut cuidam principio, ex quo aliqua nobis proveniunt. •

(5) Ut patet Ethic. lib. II, cap. 6, et in lib. VI, cap. ult., circa fin.

(6) Ethic. lib. I, cap. I.

(7) Ethic. lib. VIII, cap. 11 et 12.

(8) Puta regis erga subditos, patris erga filios, viri erga uxorem, fratrum vicissim erga fratres, vel sociorum erga socios, imo et dominorum erga servos, non ut servi sunt, sed ut homines.

Sed *contra*, sicut objectum fidei est Deus, ita et charitatis. Sed fides est una virtus propter unitatem divinæ veritatis, secundum illud Eph. iv, 5: *Una fides*. Ergo etiam eharitas est una virtus propter unitatem divinæ bonitatis.

CONCLUSIO. — Cum una sit simpliciter divina bonitas, et æternæ beatitudinis communicatio, eharitas quæ hæc respicit, una est simpliciter virtus, nullas habens species.

Respondeo dicendum quod charitas, sicut dictum est (art. 1 hujus qu.), est quædam amicitia hominis ad Deum. Diversæ autem amicitiarum species accipiuntur, uno quidem modo secundum diversitatem finis, et secundum hoc dicuntur tres species amicitiae, scilicet amicitia utilis, delectabilis et honesti; alio modo secundum diversitatem communicationum in quibus amicitiae fundantur, sicut alia species amicitiae est consanguineorum, et alia concivium aut peregrinantium; quarum una fundatur super communicatione naturali, alia super communicatione civili vel peregrinationis, ut patet per Philosophum¹. Neutro autem istorum modorum charitas potest dividi in plura; nam charitatis finis est unus, scilicet divina bonitas; est etiam una communicatio beatitudinis æternæ, super quam hæc amicitia fundatur. Unde relinquitur quod charitas est simpliciter una virtus, non distincta in plures species.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ratio illa ree procederet, si Deus et proximus ex æquo essent eharitatis objecta². Hoe autem non est verum; sed Deus est principale objectum eharitatis, proximus autem ex charitate diligitur propter Deum.

Ad *secundum* dicendum, quod eharitate diligitur Deus propter seipsum; unde una sola ratio diligendi attenditur principaliter a charitate, scilicet divina bonitas, quæ est ejus substantia secundum illud Psal. cv, 1: *Confitemini Domino, quoniam bonus*. Aliæ autem rationes ad diligendum inducentes, vel

debitum dilectionis facientes, sunt secundariæ, et consequentes ex prima.

Ad *tertium* dicendum, quod amicitia humanæ, de qua Philosophus loquitur, est diversus finis et diversa communicatio; quod in eharitate locum non habet, ut dictum est (in corp. art.). Et ideo non est similis ratio³.

ART. VI. — UTRUM CHARITAS

SIT EXCELLENTISSIMA VIRTUTUM.

De his etiam 1 2, qu. LXVI, art. 6, et infra, qu. XXX, art. 4, et Sent. III, dist. 36, art. 4 corp., et Cont. gent. lib. iv, cap. 55 ad 13, et Coloss. III, lect. 3 princ.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod charitas non sit excellentissima virtutum. Altioris enim potentia altior est virtus, sicut et altior operatio. Sed intellectus est altior voluntate, quia dirigit ipsam. Ergo fides, quæ est in intellectu, est excellentior charitate, quæ est in voluntate.

2. Præterea, illud per quod aliud operatur, videtur eo esse inferius, sicut minister, per quem dominus aliquid operatur, est inferior domino. Sed *fides per dilectionem operatur*, ut habetur Gal. v, 6. Ergo fides est excellentior charitate.

3. Præterea, illud quod se habet ex additione ad aliud, videtur esse perfectius. Sed spes videtur se habere ex additione ad eharitatem: nam eharitatis objectum est bonum, spei autem objectum est bonum arduum. Ergo spes est excellentior eharitate.

Sed *contra* est quod dicitur I. Cor. XIII, vers. 13: *Major horum est charitas*.

CONCLUSIO. — Charitas inter omnes virtutes excellentissima est, cum Deum attingat ut in ipso sistat, et non ut ex eo nobis aliquid proveniat.

Respondeo dicendum quod, cum bonum in humanis aetibus attendatur secundum quod regulantur debita regula, necesse est quod virtus humana, quæ est principium bonorum actuum, consistat in attingendo humanorum actuum regulam. Est autem duplex regula humanorum actuum, ut supra dictum est (art. 3 hujus quæst.), scilicet ratio hu-

mus propter Deum. Cujus definitiones singulæ partes a B. Thoma explicantur. Nam quod sit virtus patet ex art. 3 huj. quæst., quod infusa manifestum erit qu. XXIV, art. 2, quod habeat Deum pro objecto quæst. XXV, art. 1, quod ejus actus sit diligere Deum et proximum qu. XXVI, art. 2 et seq.

(1) Ethic. lib. VIII, cap. 11 et 12.

(2) Quia nempe habitus non dicuntur distinguui per objecta qualiacumque, sed primaria et directa: primum autem objectum eharitatis Deus est (Matth. XXII, 38).

(3) Charitas definiri potest: virtus divinitus infusa qua Deus propter se diligitur, et proxi-

mana et Deus; sed Deus est prima regula, a qua etiam humana ratio regulanda est. Et ideo virtutes theologicæ, quæ consistunt in attingendo illam regulam primam, eo quod earum objectum est Deus, excellentiores sunt virtutibus moralibus vel intellectualibus, quæ consistunt in attingendo rationem humanam. Propter quod oportet quod etiam inter ipsas virtutes theologicas illa sit potior quæ magis Deum attingit. Semper autem id quod est per se, majus est eo quod est per aliud. Fides autem et spes attingunt quidem Deum secundum quod ex ipso provenit nobis vel cognitio veri vel adeptio boni; sed charitas attingit ipsum Deum, ut in ipso sistat, non ut ex eo aliquid nobis proveniat; et ideo charitas est excellentior fide et spe, et per consequens omnibus aliis virtutibus; sicut etiam prudentia, quæ attingit rationem secundum se, est excellentior quam aliæ virtutes morales quæ attingunt rationem secundum quod ex ea medium constituitur in operationibus, vel passionibus humanis.

Ad *primum* ergo dicendum, quod operatio intellectus completur secundum quod intellectum est in intelligente; et ideo nobilitas operationis intellectualis attenditur secundum mensuram intellectus. Operatio autem voluntatis et cuiuslibet virtutis appetitivæ perficitur in inclinatione appetentis ad rem sicut ad terminum; et ideo dignitas operationis appetitivæ attenditur secundum rem quæ est objectum operationis. Ea autem quæ sunt infra animam, nobiliori modo sunt in anima quam in seipsis, quia unumquodque est in aliquo per modum ejus in quo est ¹. Quæ vero sunt supra animam, nobiliori modo sunt in seipsis quam sint in anima. Et ideo eorum quæ sunt infra nos, nobilior est cognitio quam dilectio; propter quod Philosophus ² prætulit virtutes intellectuales moralibus. Sed eorum quæ sunt supra nos, et præcipue Dei, dilectio cognitioni præfertur. Et ideo charitas est excellentior fide.

Ad *secundum* dicendum, quod fides non operatur per dilectionem sicut per instrumentum, ut dominus per servum,

sed sicut per formam propriam; et ideo ratio non sequitur.

Ad *tertium* dicendum, quod idem bonum est objectum charitatis et spei; sed charitas importat unionem ad illud bonum, spes autem distantiam quamdam ab eo. Et inde est quod charitas non respicit illud bonum ut arduum, sicut spes; quod enim jam unitum ³ est, non habet rationem ardui. Et ex hoc apparet quod charitas est perfectior spe.

ART. VII. — UTRUM SINE CHARITATE

POSSIT ESSE ALIQUA VERA VIRTUS.

De his etiam 1 2, quæst. LXV, art. 2 et 4, et De ver. quæst. XIV, art. 6, et quol. XII, art. 12 fin.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod sine charitate possit esse aliqua vera virtus. Virtutis enim proprium est bonum actum producere. Sed illi qui non habent charitatem, faciunt aliquos bonos actus, puta dum nudum vestiunt, famelicum pascunt, et similia operantur. Ergo sine charitate potest esse aliqua vera virtus.

2. Præterea, charitas non potest esse sine fide; procedit enim *ex fide non facta* ut Apostolus dicit ⁴. Sed in infidelibus potest esse vera castitas, dum concupiscentias cohibent, et vera justitia, dum recte judicant. Ergo vera virtus potest esse sine charitate.

3. Præterea, scientia et ars virtutes quædam sunt ⁵. Sed hujusmodi inveniuntur in hominibus peccatoribus non habentibus charitatem. Ergo vera virtus potest esse sine charitate.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit ⁶: *Si distribuero in cibos pauperum omnes facultates meas, et si tradidero corpus meum, ita ut ardeam, charitatem autem non habeam, nihil mihi prodest*. Sed virtus vera multum prodest, secundum illud Sap. VIII, vers. 7: *Sobrietatem et justitiam docet, prudentiam et virtutem; quibus in vita nihil est utilius hominibus*. Ergo sine charitate vera virtus esse non potest.

CONCLUSIO. — Cum per charitatem homo in ultimum finem dirigatur, nulla potest absque illa, simpliciter vera virtus esse.

Respondeo dicendum quod virtus ordinatur ad bonum, ut supra habitum est (1 2, quæst. LV, art. 3). Bonum autem principaliter est finis; nam ea quæ sunt

(1) Ut habetur lib. De causis, prop. 12 et 20.

(2) Ethic. lib. VI, cap. 7 et 12.

(3) Ita cum Mss. Tarrac. et Alcan. editi passim. Al., *unum*.

(4) 1. ad Tim. I.

(5) Ut patet Ethic. lib. VI, cap. 3 et 4.

(6) 1. Cor. XIII, 3.

ad finem, non dicuntur bona nisi in ordine ad finem. Sicut ergo duplex est finis, unus ultimus, et alius proximus; ita etiam est duplex bonum, unum quidem ultimum et universale, et aliud proximum et particulare. Ultimum quidem et principale bonum hominis est Dei fruitio, secundum illud Psal. LXXII, vers. 27: *Mihi adhærere Deo bonum est*; et ad hoc ordinatur homo per charitatem. Bonum autem secundarium, et quasi particulare hominis potest esse duplex: unum quidem quod est vere bonum, utpote ordinabile, quantum est in se, ad principale bonum, quod est ultimus finis; aliud autem est bonum apparens, et non verum, quia abducit a finali bono. Sic ergo patet quod virtus vera simpliciter est illa quæ ordinatur ad principale bonum hominis; sicut etiam Philosophus ¹ dicit quod "virtus est dispositio perfecti ad optimum." Et sic nulla vera virtus potest esse sine charitate. Sed si accipiatur virtus secundum quod est in ordine ad aliquem finem particularem, sic potest aliqua virtus dici sine charitate, inquantum ordinatur ad aliquod particulare bonum. Sed si illud particulare bonum non sit verum bonum, sed apparens, virtus etiam quæ est in ordine ad hoc bonum, non erit vera virtus, sed falsa similitudo virtutis; sicut non est vera virtus avarorum prudentia, qua excogitant diversa genera lucrorum; et avarorum iustitia, qua gravium damnorum metu contemnunt aliena; et avarorum temperantia, qua luxuriæ, quæ sumptuosa est, cohibent appetitum; et avarorum fortitudo, qua, ut ait Horatius ²,

Per mare pauperiem fugiunt, per saxa, per ignes,

ut Augustinus dicit ³. Si vero illud bonum particulare sit verum bonum, puta conservatio civitatis, vel aliquid huiusmodi, erit quidem vera virtus, sed imperfecta, nisi referatur ad finale et perfectum bonum. Et secundum hoc simpliciter vera virtus sine charitate esse non potest.

Ad primum ergo dicendum, quod actus alicujus charitate carentis potest esse duplex: unus quidem secundum hoc quod charitate caret, utpote cum facit ali-

quid in ordine ad id per quod caret charitate; et talis actus semper est malus: sicut Augustinus dicit ⁴, quod actus infidelis, inquantum est infidelis, semper est peccatum, etiamsi nudum operiat, vel quidquid aliud huiusmodi faciat, ordinans ad finem suæ infidelitatis. Alius autem potest esse actus charitate carentis, non secundum id quod charitate caret, sed secundum quod habet aliquod aliud donum Dei, vel fidem, vel spem, vel etiam naturale bonum: quod non totum per peccatum tollitur, ut supra dictum est (quæst. x, art. 4, et 12, quæst. LXXXV, art. 1 et 2). Et secundum hoc sine charitate potest quidem esse aliquis actus bonus ex suo genere ⁵; non tamen perfecte bonus, quia deest debita ordinatio ad ultimum finem.

Ad secundum dicendum, quod cum finis se habeat in agibilibus, sicut principium in speculabilibus; sicut non potest esse simpliciter vera scientia, si desit recta æstimatio de primo et indemonstrabili principio, ita non potest esse simpliciter vera iustitia aut vera castitas, si desit ordinatio debita ad finem, quæ est per charitatem, quantumcumque alicuius se recte circa alia habeat.

Ad tertium dicendum, quod scientia et ars de sui ratione important ordinem ad aliquod particulare bonum, non autem ad ultimum finem humanæ vitæ; sicut virtutes morales, quæ simpliciter faciunt hominem bonum, ut supra dictum est (in corp. art. et 12, quæst. LVII, art. 1). Et ideo non est similis ratio.

ART. VIII. — UTRUM CHARITAS SIT FORMA VIRTUTUM.

De his etiam supra, quæst. IV, art. 3, et Sent. III, dist. 23, quæst. III, art. 1, quæst. I, et dist. 27, quæst. II, art. 4, quæst. III, et De ver. quæst. XIV, art. 3, et De virt. quæst. II, art. 3.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod charitas non sit forma virtutum. Forma enim alicujus rei vel est exemplaris, vel essentialis. Sed charitas non est forma exemplaris aliarum virtutum; quia sic oporteret quod aliæ virtutes essent ejusdem speciei cum ipsa; similiter etiam non est forma essentialis aliarum virtutum, quia non distingueretur ab aliis. Ergo nullo modo est forma virtutum.

(1) Physic. lib. VII, text. 17. (2) Lib. I. Epist. 1.

(3) Cont. Julian. lib. IV, cap. 3, circa med.

(4) Ibid. a med.

(5) Actus ille est moraliter bonus, sed non perfecte, quia ad vitam æternam meritorie non ordinatur.

2. Præterea, charitas comparatur ad alias virtutes ut radix et fundamentum, secundum illud Eph. iii, 17: *In charitate radicati et fundati*. Radix autem vel fundamentum non habet rationem formæ, sed magis rationem materiæ quia est prima pars in generatione. Ergo charitas non est forma virtutum.

3. Præterea, forma et finis et efficiens non coincidunt in idem numero ¹. Sed charitas dicitur finis et mater virtutum. Ergo non debet dici forma virtutum.

Sed *contra* est quod Ambrosius dicit ² charitatem esse formam virtutum.

CONCLUSIO. — Charitas omnium virtutum forma est, cum per ipsam omnium virtutum actus ad debitum et ultimum finem ordinentur.

Respondeo dicendum quod in moralibus forma actus attenditur principaliter ex parte finis. Cujus ratio est quia principium moralium actuum est voluntas; cuius objectum et quasi forma est finis. Semper autem forma actus consequitur formam agentis. Unde oportet quod in moralibus id quod dat actui ordinem ad finem, det ei et formam. Manifestum est autem secundum prædicta (art. præc.) quod per charitatem ordinantur actus omnium aliarum virtutum ad ultimum finem ³; et secundum hoc ipsa dat formam actibus omnium aliarum virtutum: et pro tanto dicitur esse forma virtutum; nam et ipsæ virtutes dicuntur in ordine ad actus formatos.

Ad *primum* ergo dicendum, quod charitas dicitur esse forma aliarum virtutum, non quidem exemplariter aut essentialiter, sed magis effective, in quantum scilicet omnibus formam imponit, secundum modum prædictum (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum quod charitas comparatur fundamento et radici, in quantum ex ea sustentantur et nutriuntur omnes aliæ virtutes; et non secundum rationem, qua fundamentum et radix habent rationem causæ materialis.

Ad *tertium* dicendum, quod charitas dicitur finis aliarum virtutum, quia omnes alias virtutes ordinat ad finem suum. Et quia mater est quæ in se con-

cipit ex alio, ex hac ratione dicitur mater aliarum virtutum, quia ex appetitu finis ultimi concipit actus aliarum virtutum, imperando ipsos.

QUÆSTIO XXIV.

DE CHARITATIS SUBJECTO, IN DUODECIM ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de charitate in comparatione ad subjectum; et circa hoc quaeruntur duodecim: 1. Utrum charitas sit in voluntate tanquam in subjecto. — 2. Utrum charitas causetur in homine ex actibus præcedentibus, vel ex infusione divina. — 3. Utrum infundatur secundum capacitatem naturalium. — 4. Utrum augeatur in habente ipsam. — 5. Utrum augeatur per additionem. — 6. Utrum quolibet actu augeatur. — 7. Utrum augeatur in infinitum. — 8. Utrum charitas viæ possit esse perfecta. — 9. De diversis gradibus charitatis. — 10. Utrum charitas possit diminui. — 11. Utrum charitas semel habita possit amitti. — 12. Utrum amittatur per unum actum peccati mortalis.

ART. I. — UTRUM VOLUNTAS SIT SUBJECTUM CHARITATIS.

De his etiam Sent. iii, dist. 27, quæst. ii, art. 3, et dist. 30, art. 1 corp., et De ver. quæst. xiv, art. 5 corp. et ad 5 et 12.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas non sit subjectum charitatis. Charitas enim amor quidam est. Sed amor, secundum Philosophum ⁴, est in concupiscibili. Ergo et charitas est in concupiscibili, et non in voluntate.

2. Præterea, charitas est principalissima virtutum, ut supra dictum est (quæst. præc., art. 6). Sed subjectum virtutis est ratio. Ergo videtur quod charitas sit in ratione, et non in voluntate.

3. Præterea, charitas se extendit ad omnes actus humanos, secundum illud I. Corinth. ult., 14: *Omnia vestra in charitate fiant*. Sed principium humanorum actuum est liberum arbitrium. Ergo videtur quod charitas maxime sit in libero arbitrio sicut in subjecto, et non in voluntate.

Sed *contra* est quod objectum charitatis est bonum, quod etiam est objectum voluntatis. Ergo charitas est in voluntate sicut in subjecto.

CONCLUSIO. — Cum charitatis objectum non sit aliquod sensibile bonum, sed divinum; ejus subjectum non appetitus sensitivus, sed intellectivus est, qui dicitur voluntas.

miam quamdam dignitatem trahant ex earum conjunctione cum charitate.

(4) Topic. lib. ii, cap. 3, in explic. loc. 25.

(1) Ut patet Phys. lib. ii, text. 70.

(2) Implic. in princip. comment. cap. 8 I. Cor.

(3) Addi potest quod charitas omnibus virtutibus ita tribuit statum meritorium ut illæ exi-

Respondeo dicendum quod cum duplex sit appetitus, sensitivus scilicet et intellectivus, qui dicitur voluntas, ut habitum est (part. I, quæst. lxxx, art. 2), utriusque objectum est bonum, sed diversimode: nam objectum appetitus sensitivi est bonum per sensum apprehensum; objectum vero appetitus intellectivi vel voluntatis est bonum sub communi ratione boni, prout est apprehensibile ab intellectu. Charitatis autem objectum non est aliquod bonum sensibile, sed bonum divinum, quod solo intellectu cognoscitur. Et ideo charitatis subjectum non est appetitus sensitivus, sed appetitus intellectivus, id est voluntas.

Ad *primum* ergo dicendum, quod concupiscibilis est pars appetitus sensitivi, non autem appetitus intellectivi, ut ostensum est (part. I, qu. lxxxii, art. 2). Unde amor qui est in concupiscibili, est amor sensitivi boni. Ad bonum autem divinum, quod est intelligibile, concupiscibilis se extendere non potest, sed sola voluntas. Et ideo concupiscibilis subjectum charitatis esse non potest.

Ad *secundum* dicendum, quod voluntas etiam, secundum Philosophum ¹, in ratione est. Et ideo per hoc quod charitas est in voluntate, non est aliena a ratione. Tamen ratio non est regula charitatis ², sicut humanarum virtutum; sed regulatur a Dei sapientia, et excedit regulam rationis humanæ, secundum illud Ephes. iii, 19: *Supereminentem scientiæ charitatem Christi*. Unde non est in ratione sicut in subjecto, sicut prudentia; neque sicut in regulante, sicut iustitia, vel temperantia; sed solum per quamdam affinitatem voluntatis ad rationem.

Ad *tertium* dicendum, quod liberum arbitrium non est alia potentia a voluntate, ut dictum est (part. I, qu. lxxxiii, art. 4). Et tamen charitas non est in voluntate secundum rationem liberi arbitrii, cuius actus est eligere. Electio enim est eorum quæ sunt ad finem. Voluntas autem est ipsius finis, ut dicitur ³. Unde charitas, cuius objectum est finis ultimus, magis debet dici esse in voluntate quam in libero arbitrio.

(1) De anima, lib. iii, text. 42.

(2) Id est, actus charitatis non repletur iudicio naturali sicut virtutes humanæ, verum su-

ART. II. — UTRUM CHARITAS

CAUSETUR IN NOBIS EX INFUSIONE ⁴.

De his etiam Sent. i, dist. 17, quæst. ii, art. 2 et 3, et Cont. gent. lib. iii, cap. 151, et Opusc. iv, cap. 3, et Rom. viii, lect. 5.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod charitas non causetur in nobis ex infusione. Illud enim quod est commune omnibus creaturis, naturaliter hominibus inest. Sed, sicut Dionysius dicit ⁵, "omnibus diligibile et amabile est bonum divinum, " quod est objectum charitatis. Ergo charitas inest nobis naturaliter, et non ex infusione.

2. Præterea, quanto aliquid est magis diligibile, tanto facilius diligi potest. Sed Deus est maxime diligibilis, cum sit summe bonus. Ergo facilius est ipsum diligere quam alia. Sed ad alia diligenda non indigemus aliquo habitu infuso. Ergo nec etiam ad diligendum Deum.

3. Præterea, Apostolus dicit ⁶: *Finis præcepti est charitas de corde puro, et conscientia bona, et fide non ficta*. Sed hæc tria pertinent ad actus humanos. Ergo charitas causatur in nobis ex actibus præcedentibus, et non ex infusione.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit ⁷: *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis*.

CONCLUSIO. — Ipsa virtus charitatis, cum sit fundata super communicatione æternæ beatitudinis, non est naturalis, neque per vires naturales acquiritur, sed per infusionem Spiritus sancti in animam hominis infunditur.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (quæst. præc., art. 1), charitas est amicitia quædam hominis ad Deum, fundata super communicatione beatitudinis æternæ. Hæc autem communicatio non est secundum dona naturalia, sed secundum dona gratuita ⁸; quia, ut dicitur Rom. vi, 23, *gratia Dei vita æterna*. Unde et ipsa charitas facultatem naturæ excedit. Quod autem excedit naturæ facultatem, non potest esse neque naturale, neque per potentias naturales acquisi-

pernaturali, proveniente ex illuminatione divini sapientiæ. (3) Ethic. lib. iii, cap. 2, circa med.

(4) In hoc articulo S. Thomas interpretatur hæc verba Apostoli (Rom. v): *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum*.

(5) De div. nom., cap. 4, part. 1, lect. 5.

(6) I. Timoth. i, 5.

(7) Rom. v, 5.

(8) Ut patet ex conc. Trid. (sess. vi, cap. 7).

tum quia effectus naturalis non transcendit suam causam. Unde charitas non potest neque naturaliter nobis inesse, neque per vires naturales esse acquisita; sed per infusionem Spiritus sancti, qui est amor Patris et Filii, cujus participatio in nobis est ipsa charitas creata ¹, sicut supra dictum est (quæst. præc. art. 2).

Ad *primum* ergo dicendum, quod Dionysius loquitur de dilectione Dei, quæ fundatur super communicatione naturalium bonorum; et ideo naturaliter omnibus inest. Sed charitas fundatur super quadam communicatione supernaturali. Unde non est similis ratio.

Ad *secundum* dicendum, quod sicut Deus secundum se est maxime cognoscibilis, non tamen a nobis propter defectum nostræ cognitionis, quæ dependet a rebus sensibilibus; ita etiam Deus in se est maxime diligibilis, in quantum est objectum beatitudinis. Sed hoc modo non est maxime diligibilis a nobis, propter inclinationem affectus nostri ad visibilia bona. Unde patet quod ad Deum maxime diligendum hoc modo necesse est quod nostris cordibus charitas infundatur.

Ad *tertium* dicendum, quod cum charitas dicitur in nobis procedere *ex corde puro, et conscientia bona, et fide non ficta*, hoc referendum est ad actum charitatis, qui ex præmissis excitatur. Vel etiam hoc dicitur quia huiusmodi actus disponunt hominem ad recipiendum charitatis infusionem. Et similiter etiam dicendum est de eo quod Augustinus dicit ², quod "timor introducit charitatem"; et de hoc quod dicitur ³, quod "fides generat spem, et spes charitatem."

ART. III. — UTRUM CHARITAS INFUNDATUR SECUNDUM CAPACITATEM NATURALIUM.

De his etiam part. I, quæst. LXI, art. 6, et Sent. I, dist. 17, qu. I, art. III, et III, dist. 31, art. 4.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod charitas infundatur secundum capacitatem naturalium. Dicitur enim Matthæi xxv, 15, quod *dedit unicuique secundum propriam virtutem*. Sed charitatem nulla virtus præcedit in homine, nisi naturalis; quia sine charitate nulla est

virtus, ut dictum est (quæst. præc., art. 7). Ergo secundum quantitatem virtutis naturalis infunditur homini charitas a Deo.

2. Præterea, omnium ordinatorum ad invicem secundum proportionatur primo; sicut videmus quod in rebus naturalibus forma proportionatur materiæ, et in donis gratuitis gloria proportionatur gratiæ. Sed charitas, cum sit perfectio naturæ, comparatur ad capacitatem naturalium, sicut secundum ad primum. Ergo videtur quod charitas infundatur secundum naturalium capacitatem.

3. Præterea, homines et angeli secundum eandem rationem participant beatitudinem, quia in utrisque est similis beatitudinis ratio, ut habetur Matth. xxii et Luc. xx. Sed in angelis charitas et alia dona gratuita sunt data secundum capacitatem naturalium, ut Magister dicit ⁴. Ergo idem videtur esse in hominibus.

Sed *contra* est quod dicitur Joan. iii, 8: *Spiritus ubi vult, spirat*; et I. Corinth. xii, vers. 2: *Hæc omnia operatur unus et idem Spiritus, dividens singulis, prout vult*. Ergo charitas datur non secundum capacitatem naturalium, sed secundum voluntatem Spiritus sua dona distribuentis.

CONCLUSIO. — Charitas non dependet secundum suam quantitatem ex naturæ conditione, vel naturali capacitatem, sed ex sola Spiritus sancti gratia eam infundentis.

Respondeo dicendum quod uniuscuiusque rei quantitas dependet a propria causa rei, quia universalior causa effectum majorem producit. Charitas autem cum superexcedat proportionem naturæ humanæ, ut dictum est (art. præc.), non dependet ex aliqua naturali virtute, sed ex sola gratia Spiritus sancti eam infundentis. Et ideo quantitas charitatis non dependet ex conditione naturæ, vel ex capacitatem naturalis virtutis, sed solum ex voluntate Spiritus sancti distribuentis sua dona prout vult ⁵. Unde et Apostolus dicit ⁶: *Unicuique nostrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi*.

(1) Ita communius. Al., *causata*.

(2) Tract. 9, in Epist. Joan., ante med.

(3) Glossa interl., in princ., Matth. i.

(4) Sent. lib. iii, dist. 2.

(5) Hinc conc. Tridentinum (sess. vi, cap. 7):

• Vere iusti nominamur et sumus, iustitiam in nobis recipientes, unusquisque suam secundum mensuram quam Spiritus sanctus partitur singulis, prout vult. • (6) Ephes. iv, 7.

Ad *primum* ergo dicendum, quod illa virtus secundum quam sua dona Deus dat unicuique, est dispositio vel præparatio præcedens, sive conatus gratiam accipientis. Sed hanc etiam dispositionem vel conatum prævenit Spiritus sanctus movens mentem hominis vel plus vel minus, secundum suam voluntatem. Unde et Apostolus dicit ¹: *Qui dignos nos fecit in partem sortis sanctorum in lumine.*

Ad *secundum* dicendum, quod forma non excedit materiæ proportionem, sed sunt ejusdem generis. Similiter etiam gratia et gloria ad idem genus referuntur; quia gratia nihil est aliud quam quædam inchoatio gloriæ in nobis. Sed charitas et natura non pertinent ad idem genus; et ideo non est similis ratio.

Ad *tertium* dicendum, quod angelus est intellectualis naturæ, et secundum suam conditionem competit ei ut totaliter feratur in omne id in quod fertur, ut habitum est (part. I, quæst. LXII, art. 6). Et ideo in superioribus angelis fuit major conatus, et ad bonum in perseverantibus, et ad malum in cadentibus; et ideo superiorum angelorum persistentes facti sunt meliores, et cadentes facti sunt pejores aliis. Sed homo est naturæ rationalis, cui competit esse quandoque in potentia, et quandoque in actu; et ideo non oportet quod feratur totaliter in id in quod fertur, sed ejus qui habet meliora naturalia, potest esse minor conatus, et e converso. Et ideo non est simile.

ART. IV. — UTRUM CHARITAS AUGERI POSSIT ².

De his etiam I 2, quæst. LII, art. 1, et quæst. LXVI, art. 1, et Sent. I, dist. 17, quæst. II, art. 1. et De virt. quæst. I, art. 2, et quod. IX, art. 13.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod charitas augeri non possit. Nihil enim augetur nisi quantum. Duplex autem est quantitas, scilicet dimensiva et virtualis ³; quarum prima charitati non convenit, cum sit quædam spiritalis perfectio: virtualis autem quantitas

attenditur secundum objecta, secundum quæ charitas non crescit, quia minima charitas diligit omnia quæ sunt ex charitate diligenda. Ergo charitas non augetur.

2. Præterea, id quod est in termino, non recipit augmentum. Sed charitas est in termino, quasi maxima virtutum existens, et summus amor optimi boni. Ergo charitas augeri non potest.

3. Præterea, augmentum quidam motus est. Ergo quod augetur, movetur. Quod ergo augetur essentialiter, movetur essentialiter. Sed non movetur essentialiter, nisi quod corrumpitur vel generatur. Ergo charitas non potest augeri essentialiter, nisi forte de novo generetur vel corrumpatur, quod est inconveniens.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit, super Joan. ⁴ quod "charitas meretur augeri, ut aucta mereatur et perfici."

CONCLUSIO. — Charitas viæ usque ad vitæ terminum augeri potest.

Respondeo dicendum quod charitas viæ potest augeri. Ex hoc enim dicimur esse viatores, quod in Deum tendimus, qui est ultimus finis nostræ beatitudinis. In hac autem via tanto magis procedimus, quanto Deo magis appropinquamus; cui non appropinquatur passibus corporis, sed affectibus mentis. Hanc autem propinquitatem facit charitas, quia per ipsam mens Deo unitur. Et ideo de ratione charitatis viæ est ut possit augeri: si enim non posset augeri, jam cessaret viæ processus. Et ideo Apostolus charitatem viam nominat, dicens ⁵: *Adhuc excellentiorem viam vobis demonstro.*

Ad *primum* ergo dicendum, quod charitati non convenit quantitas dimensiva, sed solum quantitas virtualis, quæ non solum attenditur secundum numerum objectorum, ut scilicet plura vel pauciora diligantur, sed etiam secundum intensionem actus, ut magis vel minus aliquid diligatur; et hoc modo virtualis quantitas charitatis augetur.

(1) Coloss. I, 12.

(2) De fide est charitatem semper augeri posse; quod definitum est in *Clementina ad nostrum*, tit. de hæreticis, ubi Clemens V cum conc. Viennæ damnavit errorem beguardorum et beguinarum, docentium quod homo posset talem perfectionis gradum acquirere, ut amplius in gratia proficere non valeret. Recentior definitio extat in conc. Trid. (sess. VI, cap. 10 et can. 21).

(3) Quantitas dimensiva ea est quæ tantum rebus corporalibus congruit; quantitas virtualis vero eadem est ac quantitas virtutis per quam intelligitur quælibet perfectio, sive substantialis, sive accidentalis, a qua subjectum quantum dicitur (Cf. Thom. part. I, quæst. XLII, art. 1).

(4) Implic. tract. 74, parum ante med., et expresse epist. 186, olim 106, inter princ. et med.

(5) I. Cor. XII, 31.

Ad *secundum* dicendum, quod charitas est in summo ex parte objecti, inquantum scilicet ejus objectum est summum bonum; et ex hoc sequitur quod ipsa sit excellentior aliis virtutibus. Sed non omnis charitas est in summo quantum ad intensionem actus.

Ad *tertium* dicendum, quod quidam dixerunt charitatem non augeri secundum suam essentiam, sed solum secundum radicationem in subjecto, vel secundum fervorem. Sed hi propriam vocem ignoraverunt. Cum enim accidens sit, ejus esse est inesse¹; unde nihil est aliud ipsam secundum essentiam augeri, quam eam magis inesse subjecto, quod est magis eam radicari in subjecto. Similiter etiam ipsa essentialiter est virtus ordinata ad actum. Unde idem est ipsam augeri secundum essentiam, et ipsam habere efficaciam ad producendum ferventioris dilectionis actum. Augeatur ergo essentialiter, non quidem ita quod esse incipiat vel esse desinat in subjecto, sicut objectio illa procedit; sed ita quod magis ac magis in subjecto esse incipiat.

**ART. V. — UTRUM CHARITAS
AUGEATUR PER ADDITIONEM².**

De his etiam l 2, qu. lvi, art. 2, et Sent. i, dist. 17, quæst. ii, art. 2, et De virt. quæst. i, art. 2 corp. et ad 10 et 12.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod charitas augeatur per additionem. Sicut enim est augmentum secundum quantitatem corporalem, ita secundum quantitatem virtualem. Sed augmentum quantitatis corporalis fit per additionem; dicit enim Philosophus³, quod "augmentum est præexistenti magnitudini additamentum." Ergo etiam augmentum charitatis, quod est secundum virtualem quantitatem, erit per additionem.

2. Præterea, charitas in anima est quoddam spirituale lumen, secundum illud I. Joan. ii, 10: *Qui diligit fratrem suum, in lumine manet.* Sed lumen crescit in aere per additionem, sicut in domo lumen crescit, alia candela superaccensa. Ergo etiam charitas crescit in anima per additionem.

(1) *Inesse*, id est, esse in subjecto, quia accidens indiget subjecto in quo recipiatur.

(2) Huius articuli quæstio perplexa est et controversa, ut animadvertit Sylvius; verumtamen responsio verisimilior esse videtur charitatem sicut et alios habitus augeri per maiorem radicationem in subjecto; istam vere majorem

3. Præterea, augere charitatem ad Deum pertinet, sicut et ipsam causare, secundum illud II. Corinth. ix, 10: *Augebit incrementa frugum justitiæ vestræ.* Sed Deus primo infundendo charitatem aliquid facit in anima quod ibi prius non erat. Ergo etiam augendo charitatem aliquid ibi facit quod prius non erat; ergo charitas augetur per additionem.

Sed *contra* est quod charitas est forma simplex. Simplex autem additum simplici non facit aliquid majus⁴. Ergo charitas non augetur per additionem.

CONCLUSIO. — Charitas nullo modo augeri potest per additionem charitatis ad charitatem; sed augetur intensionis gradus suscipiendo.

Respondeo dicendum quod omnis additio est alicujus ad aliquid. Unde in omni additione oportet saltem præintelligere distinctionem eorum quorum unum additur alteri, ante ipsam additionem. Si ergo charitas addatur charitati, oportet præsupponi charitatem additam, ut distinctam a charitate cui additur, non quidem ex necessitate secundum esse⁵, sed saltem secundum intellectum. Posset enim Deus etiam quantitatem corporalem augere, addendo aliquam magnitudinem non prius existentem, sed tunc creatam; quæ quamvis prius non fuerit in rerum natura, habet tamen in se unde ejus distinctio intelligi possit a quantitate cui additur. Si ergo charitas addatur charitati, oportet præsupponere, ad minus secundum intellectum, distinctionem unius charitatis ab alia. Distinctio autem informis est duplex: una quidem secundum speciem; alia autem secundum numerum. Distinctio quidem secundum speciem in habitibus est secundum objectorum diversitatem; distinctio vero secundum numerum est secundum diversitatem subjecti. Potest ergo contingere quod aliquis habitus per additionem augeatur, dum extenditur ad quædam objecta ad quæ prius se non extendebat; et sic augetur scientia geometriæ in eo qui de novo incipit scire aliqua geometricalia⁶ quæ prius nesciebat. Hoc au-

rem radicationem fieri per additionem graduum.

(3) De generat. lib. i, text. 31.

(4) Ut probatur Physic. lib. iii, text. 59, et Metaph. lib. iii, text. 16.

(5) Id est, ea distinctio non est realis, sed mere rationalis.

(6) *Geometricalia*, id est, aliquas conclusiones

tem non potest dici de charitate; quia etiam minima charitas se extendit ad omnia illa quæ sunt ex charitate diligenda. Non ergo talis additio in augmento charitatis potest intelligi, præsupposita distinctione secundum speciem charitatis additæ ad eam cui additur. Relinquitur ergo quod si fiat additio charitatis ad charitatem, hoc fiat præsupposita distinctione secundum numerum, quæ est secundum diversitatem subjectorum, sicut albedo augetur per hoc quod album additur albo, quamvis hoc augmento non fiat aliquid magis album. Sed hoc in proposito dici non potest; quia subjectum charitatis non est nisi mens rationalis. Unde tale charitatis augmentum fieri non posset, nisi per hoc quod una mens rationalis alteri adderetur; quod est impossibile. Quamvis etiamsi esset possibile, tale augmentum faceret maiorem diligentem, non autem magis diligentem. Relinquitur ergo quod nullo modo charitas augeri potest per additionem charitatis ad charitatem, sicut quidam ponunt. Sic ergo charitas augetur solum per hoc quod subjectum magis ac magis participat charitatem, id est secundum quod magis reducitur in actum illius, ac magis subditur illi. Hic enim est augmenti modus proprius cujuslibet formæ quæ intenditur, eo quod esse hujus formæ totaliter consistit in eo quod inhæret susceptibili. Et ideo cum magnitudo rei consequatur esse ipsius¹, formam esse maiorem, hoc est eam magis inesse susceptibili, non autem aliam formam advenire. Hoc enim esset, si forma haberet aliquam quantitatem ex seipsa, non per comparisonem ad subjectum. Sic ergo et charitas augetur per hoc quod intenditur in subjecto; et hoc est ipsam augeri secundum essentiam; non autem per hoc quod charitas addatur charitati.

Ad primum ergo dicendum, quod quantitas corporalis habet aliquid, inquantum est quantitas, et aliquid, inquantum est forma accidentalis. Inquantum est quantitas, habet quod sit distinguibilis secundum situm, vel secundum numerum; et ideo hoc modo consideratur

geometriæ, ut loquitur ipse D. Thomas (12, quæst. LII, art. 2).

(1) Ita cod. Alcan. et edit. Patav. 1712, nisi quod hæc habet, *consequuntur*. Al., *consequatur esse ipsius formæ* (item rei formam, etc.).

(2) Ut probatur Physic. lib. IV, text. 80 et seq.

augmentum magnitudinis per additionem, ut patet in animalibus. Inquantum vero est forma accidentalis, est distinguibilis solum secundum subjectum; et secundum hoc habet proprium augmentum, sicut et aliæ formæ accidentales, per modum intensionis ejus in subjecto; sicut patet in his quæ rarefiunt². Et similiter etiam scientia habet quantitatem, inquantum est habitus, ex parte objectorum; et sic augetur per additionem, inquantum aliquis plura cognoscit; habet etiam quantitatem, inquantum est quædam forma accidentalis, ex eo quod inest subjecto; et secundum hoc augetur in eo qui certius eadem scibilia cognoscit nunc quam prius. Similiter etiam et charitas habet duplicem quantitatem, sed secundum eam quæ est ex parte objecti, non augetur, ut dictum est (in corp.). Unde relinquitur quod per solam intensionem augeatur.

Ad secundum dicendum, quod additio luminis ad lumen potest intelligi sic quod intenditur in aere propter diversitatem luminarium causantium lumen; sed talis distinctio non habet locum in proposito, quia non est nisi unum luminare influens lumen charitatis.

Ad tertium dicendum, quod infusio charitatis importat quamdam mutationem secundum habere charitatem, et non habere; et ideo oportet quod aliquid adveniat quod prius non inluit. Sed augmentatio charitatis importat mutationem secundum magis et minus habere, et ideo non oportet quod aliquis insit quod prius non infuerit, sed quod magis insit quod prius minus inerat. Et hoc est quod facit Deus, charitatem augendo, scilicet quod magis insit, et quod perfectius similitudo Spiritus sancti participetur in anima.

ART. VI. — UTRUM QUOLIBET ACTU CHARITATIS CHARITAS AUGEATUR³.

De his etiam 12, quæst. LII, art. 3, et Sent. I, dist. 19, quæst. II, art. 3.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod quolibet actu charitatis charitas augeatur. Quod enim potest id quod majus est, potest id quod minus est. Sed

(3) Quilibet actus charitatis augmentum meretur ex condigno; quod ita definivit concil. Trident. (sess. VI, cap. 32): « Si quis dixerit justificatum bonis operibus quæ ab eo per Dei gratiam et Jesu Christi meritum fiunt, non vere mereri augmentum gratiæ... anathema sit. »

quilibet actus charitatis potest mereri vitam æternam, quæ majus est quam simplex charitatis augmentum, quia vita æterna includit charitatis perfectionem. Ergo multo magis quilibet actus charitatis charitatem auget.

2. Præterea, sicut habitus virtutum acquisitarum generantur ex actibus, ita etiam augmentum charitatis causatur per actum charitatis. Sed quilibet actus virtuosus operatur ad virtutis generationem. Ergo etiam quilibet actus virtuosus charitatis operatur ad charitatis augmentum.

3. Præterea, Gregorius dicit ¹ quod "in via Dei stare retrocedere est ²." Sed nullus, dum movetur actu charitatis, retrocedit. Ergo quicumque movetur actu charitatis, procedit in via Dei. Ergo quilibet actu charitatis charitas augetur.

Sed *contra* est quod effectus non excedit virtutem causæ. Sed quandoque aliquis actus charitatis cum aliquo tempore ³ vel remissione committitur. Non ergo perducit ad excellentiorem charitatem, sed magis disponit ad minorem.

CONCLUSIO. — Non augetur charitas actu quocumque charitatis, nisi dispositive, inquantum ex uno ipsius actu, redditur homo promptior ad agendum secundum charitatem.

Respondeo dicendum quod augmentum spirituale charitatis quodammodo simile est corporali augmento; augmentum autem corporale in animalibus et plantis non est motus continuus; ita scilicet quod si aliquid tantum augetur in tanto tempore ⁴, necesse sit quod proportionaliter in qualibet parte illius temporis augeatur, sicut contingit in motu locali; sed per aliquod tempus natura operatur disponens ad augmentum, et nihil augens actu; et postmodum pro-

(1) In Pastoral. part. III, cap. 1, admonit. 35, a med., et Bernard. epist. 91 et serm. 2 in fest. Purific. in fin.

(2) Unde Bernardus (serm. 2, De purificatione, prope finem), ait: "Si quis proficere forsitan dissimulat, noverit non in processione sed in statione sic esse; imo vero et in regressione, quia in via vitæ non progredi, regredi est; cum nihil adhuc in eodem statu permaneat." Et (ep. 153) notat quod quemadmodum "Jacob vidit angelos per scalam ascendentes ac descendentes, neminem vero stantem, ita necesse est ut spiritus noster, sicut et corpus, vel crescat vel decrescat

(3) Al., *leprore*. Nicolai, *torpore*.

ducit in effectum id ad quod disposuerat, augendo ipsum animal, vel plantam in actu. Ita etiam non quolibet actu charitatis charitas actu augetur; sed quilibet actus charitatis disponit ad charitatis augmentum, inquantum ex uno actu charitatis homo redditur promptior ad agendum iterum secundum charitatem, et habilitate crescente, homo prorumpit ⁵ in actum ferventiorum dilectionis, quo conetur ad charitatis profectum; et tunc charitas augetur in actu ⁶.

Ad *primum* ergo dicendum, quod quilibet actus charitatis meretur vitam æternam, non quidem statim exhibendam, sed suo tempore. Similiter etiam quilibet actus charitatis meretur charitatis augmentum; non tamen statim augetur, sed quando aliquis conatur ad hujusmodi augmentum.

Ad *secundum* dicendum, quod etiam in generatione virtutis acquisitæ non quilibet actus complet generationem virtutis; sed quilibet operatur ad eam ut disponens; et ultimus, qui est perfectior, agens in virtute omnium præcedentium, reducit eam in actum, sicut etiam est in multis guttis cavantibus lapidem.

Ad *tertium* dicendum, quod in via Dei procedit aliquis, non solum dum actu charitas ejus augetur, sed etiam dum disponitur ad ejus augmentum.

ART. VII. — UTRUM CHARITAS AUGEATUR IN INFINITUM.

De his etiam Sent. III, dist. 18, quæst. II, art. 4, et De virt. qu. I, art. 2 ad 17, et qu. II, art. 2 ad 10.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod charitas non augeatur in infinitum. Omnis enim motus est ad aliquem finem et terminum, ut dicitur ⁷. Sed augmentum charitatis est quidam motus. Ergo tendit ad aliquem finem et terminum. Ergo charitas in infinitum non augetur.

(4) Ita Mss. passim. et editi Garcia et Nicolai: *Si augetur tantum in tanto tempore*.

(5) Ita passim Edit. Rom. pro *quo* habet *quousque*. Cod. Alcan., in *affectum ferventiorum, quo conetur*, etc.

(6) Contrarium quidem docent Gabriel, Major in I, dist. 17, et post eos Malderus, Loras, Turrianus et quidam alii. Sed B. Thomas hanc sententiam tradit hic, tum in I 2, quæst. cxiv, art. 8 ad 3, et in I, dist. 17, quæst. II, art. 3. in II, dist. 27, art. 5, et in hac parte eum sequuntur Scotus in IV, dist. 22; Ric. in I, dist. 17; Conradus ad I 2, quæst. cxiv, art. 8; Cajet. Bannes et alii commentatores.

(7) Metaph. lib. II, text. 8 et 9.

2. Præterea, nulla forma excedit capacitatem sui subjecti. Sed capacitas creaturæ rationalis, quæ est subjectum charitatis, est finita. Ergo charitas in infinitum augeri non potest.

3. Præterea, omne finitum per continuum augmentum potest pertingere ad quantitatem alterius finiti quantumcumque majoris; nisi forte id quod accrescit per augmentum, semper sit minus et minus: sicut Philosophus dicit ¹, quod si uni lineæ addatur quod subtrahitur ab alia lineæ, quæ in infinitum dividitur, in infinitum additione facta, nunquam pertingetur ad quamdam determinatam quantitatem quæ est composita ex duabus lineis diversis, ea scilicet ex qua additur, et ea cui additur quod ex alia subtrahitur. Quod in proposito non contingit: non enim necesse est ut secundum charitatis augmentum sit minus quam primum, sed magis probabile est quod sit æquale aut majus. Cum ergo charitas patriæ sit quiddam finitum; si charitas viæ in infinitum augeri potest, sequitur quod charitas viæ possit sibi adæquare charitatem patriæ; quod est inconveniens. Non ergo charitas viæ in infinitum potest augeri.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit ²: *Non quod jam acceperim, aut jam perfectus sim; sequor autem, si quo modo comprehendam*; ubi dicit Glossa ³: "Nemo fidelium, etsi multum profecerit, dicat: Sufficit mihi. Qui enim hoc dicit, de via exit ante finem." Ergo semper charitas in via potest magis ac magis augeri.

CONCLUSIO. — Cum charitas sit Spiritus sancti participatio, a Deo in anima humana facta, nullus ejus augmento terminus præfigi in hac vita potest.

Respondeo dicendum quod terminus augmento alicujus formæ potest præfigi tripliciter: uno modo ex ratione ipsius formæ, quæ habet terminatam mensuram, ad quam cum perventum fuerit, non potest ultra procedi in forma; sed si ultra processum fuerit, pervenietur ad aliam formam: sicut patet in pallore, cujus terminos per continuam alterationem aliquis transit, vel ad albedi-

nem, vel ad nigredinem perveniens. Alio modo ex parte agentis, cujus virtus non se extendit ad ulterius augendum formam in subjecto. Tertio ex parte subjecti, quod non est capax ulterioris perfectionis. Nullo autem istorum modorum imponitur terminus augmento charitatis in statu viæ. Ipsa enim charitas secundum rationem propriæ speciei terminum augmenti non habet; est enim participatio quædam infinitæ charitatis, quæ est Spiritus sanctus. Similiter etiam causa augens charitatem est infinitæ virtutis, scilicet Deus. Similiter etiam ex parte subjecti terminus huic augmento præfigi non potest, quia semper charitate excrecente, superexcrecitabilitas ad ulterius augmentum. Unde relinquitur quod charitatis augmento nullus terminus præfigi possit in hac vita.

Ad *primum* ergo dicendum, quod augmentum charitatis est ad aliquem finem; sed ille finis non est in hac vita, sed in futura.

Ad *secundum* dicendum, quod capacitas creaturæ rationalis per charitatem augetur, quia per ipsam cor dilatatur, secundum illud II. Corinth. VI, 11: *Cor nostrum dilatatum est*; et ideo adhuc ulterius manetabilitas ad majus augmentum.

Ad *tertium* dicendum, quod ratio illa procedit in his quæ habent quantitatem ejusdem rationis, non autem in his quæ habent diversam rationem quantitatis; sicut lineæ, quantumcumque crescat, non attingit quantitatem superficiæ. Non est autem eadem ratio quantitatis charitatis viæ, quæ sequitur cognitionem fidei, et charitatis patriæ ⁴, quæ sequitur visionem apertam. Unde ratio non sequitur.

ART. VIII. — UTRUM CHARITAS

IN HAC VITA POSSIT ESSE PERFECTA ⁵.

De his etiam infra, qu. CLXXIV, art. 2, et Sent. III, dist. 26, quæst. III, art. 4, et dist. 29, qu. I, art. 8, quæst. I et II, et De ver. quæst. X, art. 10 et 11, et Opusc. XVIII, cap. 5, 6 et 7.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod charitas in hac vita non possit

se differunt. Simpliciter loquendo, charitas patriæ est multo perfectior charitate viæ, neque potest hæc illam adæquare. Ita B. Thomas (I 2, quæst. LXVII, art. 6 ad 3, et De ver., quæst. XXIX, art. 3 ad 5).

(5) In hoc articulo S. Doctor interpretatur hæc verba S. Scripturæ: *Si diligamus invicem*,

(1) Physic. lib. III, text. 57 et seq.

(2) Philipp. III, 12.

(3) Ord. Nicol. de Lyr. ex August. Enarr. in Psalm. LIX, vers. fin.

(4) Charitas viæ et charitas patriæ sunt ejusdem speciei, sed quoad statum et modum inter

esse perfecta. Maxime enim hæc perfectio in apostolis fuisset. Sed in eis non fuit; dicit enim Apostolus ¹: *Non quod jam comprehenderim, aut perfectus sim.* Ergo charitas in hac vita perfecta esse non potest.

2. Præterea, Augustinus dicit ², quod "nutrimentum charitatis est diminutio cupiditatis; sed ubi est perfectio charitatis, nulla est cupiditas." Sed hoc non potest esse in hac vita, in qua sine peccato vivere non possumus, secundum illud I. Joan. 1, 8: *Si dixerimus quoniam peccatum non habemus, ipsi nos seducimus.* Omne autem peccatum ex aliqua inordinata cupiditate procedit. Ergo in hac vita charitas perfecta esse non potest.

3. Præterea, illud quod jam perfectum est, non potest ulterius crescere. Sed charitas in hac vita semper potest augeri, ut dictum est (art. præc.). Ergo charitas in hac vita non potest esse perfecta.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit ³: "Charitas, cum fuerit roborata, perficitur; cum autem ad perfectionem venerit, dicit: *Cupio dissolvi et esse cum Christo.* Sed hoc possibile est in hac vita, sicut in Paulo fuit. Ergo charitas in hac vita potest esse perfecta.

CONCLUSIO. — Quanquam charitas ex parte diligibilis non valcat esse perfecta, ex parte tamen diligentium perfecta esse potest, cum quantum possibile est ipsis, Deum diligunt.

Respondeo dicendum quod perfectio charitatis potest intelligi dupliciter: uno modo ex parte diligibilis; alio modo ex parte diligentis. Ex parte quidem diligibilis perfecta est charitas ut diligatur aliquid, quantum diligibile est. Deus autem tantum diligibilis est, quantum bonus est; bonitas autem ejus est infinita; unde infinite diligibilis est. Nulla autem creatura potest eum diligere infinite, cum quælibet virtus creata sit finita. Unde per hunc modum nullius creaturæ charitas potest esse perfecta, sed solum charitas Dei, qua se ipsum diligit. Ex parte vero diligentis

tunc est charitas perfecta, quando diligit tantum quantum potest ⁴. Quod quidem contingit tripliciter: uno modo sic quod totum cor hominis actualiter semper feratur in Deum: et hæc est perfectio charitatis patriæ, quæ non est possibilis in hac vita; in qua impossibile est, propter humanæ vitæ infirmitatem, semper actu cogitare de Deo, et moveri dilectione ad ipsum. Alio modo ut homo studium suum deputet ad vacandum Deo et rebus divinis, prætermittis aliis, nisi quantum necessitas præsentis vitæ requirit; et ista est perfectio charitatis, quæ est possibilis in via; non tamen est communis omnibus habentibus charitatem. Tertio modo ita quod habitualiter aliquis totum cor suum ponat in Deo, ita scilicet quod nihil cogitet vel velit quod divinæ dilectioni sit contrarium; et hæc perfectio est communis omnibus charitatem habentibus.

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus negat de se perfectionem patriæ; unde Glossa ⁵ ibidem dicit quod "perfectus erat viator, sed nondum ipsius itineris perfectione perventor."

Ad secundum dicendum, quod hoc dicitur propter peccata venialia; quæ non contrariantur habitui charitatis, sed actui; et ita non repugnant perfectioni viæ, sed perfectioni patriæ.

Ad tertium dicendum, quod perfectio viæ non est perfectio simpliciter; et ideo semper habet quo crescat.

ART. IX. — UTRUM CONVENIENTER DISTINGUANTUR TRES GRADUS CHARITATIS, INCIPIENS, PROFICIENS ET PERFECTA.

De his etiam infra, quæst. CLXXXIII, art. 4, et quæst. CLXXXIV, art. 2, et Sent. III, dist. 29, qu. 1, art. 8, et Opusc. LXI, cap. 2, et Psalm. XXIV.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter distinguantur tres gradus charitatis, scilicet charitas incipiens, proficiens et perfecta. Inter principium enim charitatis et ejus ultimam perfectionem, sunt multi gradus medii. Non ergo unum solum medium debet poni.

2. Præterea, statim cum charitas in-

Deus in nobis manet, et charitas ejus in vobis perfecta est (Joan. IX); *Estote ergo perfecti sicut et Pater vester cælestis perfectus est* (Matth. V).

(1) Philipp. III, 12.

(2) Quæst. lib. CLXXXIII, quæst. 36, circa princ.

(3) Super I Canon. Joan. tract. 5, ante med.

(4) Sicut dicitur (I. Joan. II, 6): *Qui servat ver-*

bum ejus, vere in hoc Dei charitas perfecta est; (et IV, 12): *Si diligamus invicem, Deus in nobis manet, et charitas ejus in nobis perfecta est;* (et rursum 17): *In hoc perfecta est charitas Dei nobiscum ut fiduciam habeamus in die judicii.*

(5) August. De peccator. mer. et remiss. I. II, cap. 13, ad fin.

incipit esse, incipit etiam proficere. Non ergo debet distinguī charitas proficiens a charitate incipiente.

3. Præterea, quantumcumque aliquis habeat in hoc mundo charitatem perfectam, potest etiam ejus charitas augeri, ut dictum est (art. 7 hujus quæst.). Sed charitatem augeri est ipsam proficere. Ergo charitas perfecta non debet distinguī a charitate proficiente. Inconvenienter ergo prædicti tres gradus charitatis assignantur.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit¹: "Charitas cum fuerit nata, nutritur, „ quod pertinet ad incipientes; „ cum fuerit nutrita, roboratur, „ quod pertinet ad proficientes; „ cum fuerit roborata, perficitur, „ quod pertinet ad perfectos. Ergo est triplex gradus charitatis.

CONCLUSIO. — Distinguitur charitas secundum triplicem gradum, incipientium, proficientium et perfectorum; quod incipientium charitas in recessu a peccato, proficientium vero in virtutum exercitatione, perfectorum vero in æternæ gloriæ fruitione consistat.

Respondeo dicendum quod spirituale augmentum charitatis considerari potest, quantum ad aliquid simile corporali hominis augmento; quod quidem quamvis in plurimas partes distinguī possit, habet tamen aliquas determinatas distinctiones secundum determinatas actiones vel studia ad quæ homo perducitur per augmentum: sicut infantilis ætas dicitur antequam habeat usum rationis; postea autem distinguītur alius status hominis, quando jam incipit loqui et ratione uti; iterum tertius status ejus est pubertas, cum jam incipit posse generare; et sic deinde, quousque perveniatur ad perfectum. Ita etiam diversi gradus charitatis distinguuntur secundum diversa studia, ad quæ homo perducitur per charitatis augmentum. Nam primo quidem incumbit homini studium principale ad recedendum a peccato et resistendum concupiscentiis ejus, quæ in contrarium charitatis movent: et hoc pertinet ad inci-

pientes, in quibus charitas est nutrienda vel fovenda, ne corrumpatur. Secundum autem studium succedit ut homo principaliter intendat ad hoc quod in bono proficiat: et hoc studium pertinet ad proficientes, qui ad hoc principaliter intendunt ut in eis charitas per augmentum roboretur. Tertium autem studium est ut homo ad hoc principaliter intendat ut Deo inhæreat, et eo fruatur: et hoc pertinet ad perfectos, qui cupiunt *dissolvi et esse cum Christo*². Sicut etiam videmus in motu corporali, quod primum est recessus a termino; secundum autem est appropinquatio ad alium terminum; tertium est quies in termino.

Ad *primum* ergo dicendum, quod omnis illa determinata distinctio, quæ potest accipi in augmento charitatis, comprehenditur sub istis tribus quæ dicta sunt (in corp. art.): sicut etiam omnis divisio continuorum comprehenditur sub tribus his, principio, medio et fine, ut Philosophus³ dicit⁴.

Ad *secundum* dicendum, quod illis in quibus charitas incipit, quamvis proficiant, principalior tamen cura imminet ut resistent peccatis, quorum impugnatione inquietantur. Sed postea hanc impugnationem minus sentientes, jam quasi securius intendunt ad perfectum; ex una tamen parte facientes opus, et ex alia parte habentes manum ad gladium, ut dicitur⁵ de ædicatoribus Jerusalem.

Ad *tertium* dicendum, quod perfecti etiam in charitate proficiunt, sed non est ad hoc principalis eorum cura; sed jam eorum studium circa hoc maxime versatur ut Deo inhæreant. Et quamvis etiam hoc quærant et incipientes et proficientes; tamen magis sentiunt circa alia suam sollicitudinem, incipientes quidem de vitiatione peccatorum, proficientes vero de profectu virtutum.

ART. X. — UTRUM CHARITAS POSSIT DIMINUI⁶.

De his etiam Sent. I, dist. 17, quæst. II, art. 5, et De malo quæst. VII, art. 2.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod charitas possit diminui. Con-

puta, principio, medio, fine; et ex pythagoræ ibi notat ab initio libri.

(5) Esdra lib. II, cap. 4.

(6) Docet B. Thomas charitatem non posse minui directe, et hanc sententiam amplectuntur non solum ejus commentatores, Cajetanus, Victoria, Bannes, Valentia, Loras, Turrianus,

(1) Super I Canon. Joan. tract. 5, post med.

(2) Ut Apostolus de seipso (Philip. I, 13) dicit, etsi desiderium illud suum reprimat propter necessitatem permanendi in carne ad aliorum utilitatem. (3) De celo lib. I, text. 2.

(4) Vel ideo prædicti gradus comprehenduntur tribus, quia omnia quoque definita sunt;

traria enim nata sunt fieri circa idem. Sed augmentatio et diminutio sunt contraria. Cum ergo charitas augeatur, ut dictum est supra (art. 4 hujus quæst.), videtur etiam quod possit diminui.

2. Præterea, Augustinus¹, ad Deum loquens, dicit: "Minus te amat qui tecum aliquid amat; „ et² dicit quod "nutrimentum charitatis est diminutio cupiditatis. „ Ex quo videtur quod etiam e converso augmentum cupiditatis sit diminutio charitatis. Sed cupiditas, quæ amatur aliquid aliud quam Deus, potest in homine crescere. Ergo charitas potest diminui.

3. Præterea, sicut Augustinus dicit³, "non ita Deus operatur hominem justum, justificando eum, ut, si abscesserit, maneat in absente quod fecit. „ Ex quo potest accipi quod eodem modo Deus operatur in homine, charitatem ejus conservando, quo operatur primo ei charitatem infundendo. Sed in prima charitatis infusione minus se præparanti Deus minorem charitatem infundit. Ergo etiam in conservatione charitatis minus se præparanti minorem charitatem conservat. Potest ergo charitas diminui.

Sed *contra* est quod charitas in Scriptura igni comparatur, secundum illud Cant. viii: *Lampades ejus*, scilicet charitatis, *lampades ignis atque flammarum*. Sed ignis, quamdiu manet, semper ascendit. Ergo charitas, quamdiu manet, ascendere potest, sed descendere, id est, diminui non potest.

CONCLUSIO. — Quanquam charitas secundum se, et directe nullatenus diminui possit, dispositive tamen, et indirecte per venialia peccata, et cessando ab operibus virtutum, diminutionem admittit.

Respondeo dicendum quod quantitas charitatis, quam habet in comparatione ad objectum proprium, minui non potest, sicut nec augeri, ut supra dictum est (art. 4 hujus quæst. ad 2). Sed cum augeatur secundum quantitatem quam habet in comparatione ad subjectum, hæc oportet considerare utrum ex hac parte diminui possit. Si autem diminuat, oportet quod vel diminuatur per aliquem actum, vel per solam ces-

sationem ab actu. Per cessationem quidem ab actu diminuuntur virtutes ex actibus acquisitæ, et quandoque etiam corrumpuntur, ut supra dictum est (12, qu. lxi, art. 3). Unde de amicitia Philosophus dicit⁴, quod "multas amicitias inappellatio solvit, „ id est, non appellare amicum, vel non colloqui ei. Sed hoc ideo est quia conservatio uniuscujusque rei dependet ex sua causa. Causa autem virtutis acquisitæ est actus humanus. Unde, cessantibus humanis actibus, virtus acquisita diminuitur, et tandem totaliter corrumpitur. Sed hoc in charitate locum non habet, quia charitas non causatur ab humanis actibus, sed solum a Deo, ut supra dictum est (art. 2 hujus quæst.). Unde relinquitur quod etiam cessante actu, propter hoc nec diminuitur, nec corrumpitur, si desit peccatum in ipsa cessatione. Relinquitur ergo quod diminutio charitatis non possit causari nisi vel a Deo, vel ab aliquo peccato. A Deo quidem non causatur aliquis defectus in nobis nisi per modum pænæ, secundum quod subtrahit gratiam in pœnam peccati. Unde nec ei competit diminuere charitatem, nisi per modum pænæ. Pœna autem debetur peccato. Unde relinquitur quod si charitas diminuatur, causa diminutionis ejus sit peccatum vel effective vel meritorie. Neutro autem modo peccatum mortale diminuit charitatem, sed totaliter corrumpit ipsam, et effective, quia omne peccatum mortale contrariatur charitati, ut infra dicetur (art. 12 hujus quæst.), et etiam meritorie, quia cum peccando mortaliter aliquis contra charitatem agit, dignum est ut Deus ei subtrahat charitatem. Similiter etiam nec per peccatum veniale charitas diminui potest, neque effective, neque meritorie. Effective quidem non, quia ad ipsam charitatem non attingit; charitas enim est circa finem ultimum; veniale autem peccatum est quædam inordinatio circa ea quæ sunt ad finem; non autem diminuitur amor finis ex hoc quod aliquis inordinationem aliquam committit circa ea quæ sunt ad finem; sicut aliquando contingit quod aliqui infirmi multum amantes sanitatem, inordinate tamen se habent circa diætæ

Malderus, sed etiam Durandus, Bonaventura, Richardus (1, dist. 17).

(1) Confess. lib. x, cap. 29.

(2) Quæst. lib. lxxxi, quæst. 36, circa princ.

(3) Sup. Gen. ad litt. lib. viii, c. 12, circa med.

(4) Ethic. lib. viii, cap. 5, parum a princ.

observationem; sicut etiam in speculativis scientiis falsæ opiniones circa ea quæ deducuntur ex principiis, non diminuunt certitudinem principiorum. Similiter etiam veniale peccatum non meretur diminutionem charitatis; cum enim aliquis delinquit in minori, non meretur detrimentum pati in majori. Deus enim non plus se avertit ab homine quam homo avertat se ab ipso. Unde qui inordinate se habet circa ea quæ sunt ad finem, non meretur detrimentum pati in charitate, per quam ordinatur ad ultimum finem. Unde consequens est quod charitas nullo modo diminui possit, directe loquendo; potest tamen indirecte dici diminutio charitatis dispositio ad corruptionem ipsius; quæ fit vel per peccata venialia¹, vel etiam per cessationem ab exercitio operum charitatis.

Ad *primum* ergo dicendum, quod contraria sunt circa idem, quando subjectum æqualiter se habet ad utrumque contrariorum. Sed charitas non eodem modo se habet ad augmentum et diminutionem; potest enim habere causam augmentum², sed non potest habere causam minuentem, sicut dictum est (in corp.). Unde ratio non sequitur.

Ad *secundum* dicendum, quod duplex est cupiditas: una quidem, qua finis in creaturis constituitur; et hæc mortificat totaliter charitatem, cum sit venenum ipsius, ut Augustinus dicit³. Et hoc facit quod Deus minus ametur, scilicet quam debet amari ex charitate, non quidem charitatem diminuendo, sed eam totaliter tollendo. Et sic intelligendum est quod dicitur: *Minus te amat qui tecum aliquid amat*; subditur enim: *Quod non propter te amat*. Quod non contingit in peccato veniali, sed solum in mortali. Quod enim amatur in peccato veniali, propter Deum amatur habitu, etsi non actu. Est autem alia cupiditas venialis peccati, quæ sem-

per⁴ diminuitur per charitatem. Sed tamen talis cupiditas charitatem diminueri non potest, ratione jam dicta (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quod in infusione charitatis requiritur motus liberi arbitrii, sicut supra dictum est (1², q. cxiii, art. 3). Et ideo illud quod diminuit intensionem liberi arbitrii, dispositive operatur ad hoc quod charitas infundenda sit minor. Sed ad conservationem charitatis non requiritur motus liberi arbitrii; alioquin non remaneret in dormientibus. Unde per impedimentum intensio- nis motus liberi arbitrii non diminuitur charitas.

ART. XI. — UTRUM CHARITAS SEMEL HABITA POSSIT AMITTI⁵.

De his etiam Sent. iii, dist. 31, quæst. 1, art. 2, et iv, dist. 14, quæst. 1, art. 4, quæst. 1 corp., et Cont. gent. lib. iv, cap. 69, et De virt. quæst. ii, art. 12.

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quod charitas semel habita non possit amitti. Si enim amittitur, non amittitur nisi propter peccatum. Sed ille qui habet charitatem, non potest peccare; dicitur enim I. Joan. iii, 9: *Omnis qui natus est ex Deo, peccatum non facit, quia semen ipsius in eo manet; et non potest peccare, quoniam ex Deo natus est*. Charitatem autem non habent nisi filii Dei; " ipsa enim est quæ distinguit inter filios regni, et filios perditionis, " ut Augustinus dicit⁶. Ergo ille qui habet charitatem, non potest eam amittere.

2. Præterea, Augustinus dicit⁷, quod " dilectio, si non est vera, dilectio dicenda non est. " Sed, sicut ipse⁸ dicit in Epist. ad Julianum Comitem⁹, " charitas quæ deficere potest nunquam vera fuit. " Ergo neque charitas fuit. Si ergo charitas semel habeatur, nunquam amittitur.

3. Præterea, Gregorius dicit in homilia Pentecostes¹⁰, quod " amor Dei magna operatur, si est; si desinit operari,

(1) Nam, ut ait ipse D. Thomas, « peccata venialia contrariantur charitati quantum ad fervorem actus » (part. III, quæst. lxxxix, art. 4 ad 1); et alibi: « Per peccatum veniale retardatur affectus hominis ne prompte in Deum feratur » (quæst. lxxxvii, art. 1).

(2) Al., *augentem*.

(3) Ibidem.

(4) Ita editi passim. Theologi cum cod. Alcan., non *semper*.

(5) Olim negarunt amissibilitatem gratiæ Jo- vinianus primum, teste Hieronymo, deinde be- guardi et beguinæ qui a concilio Viennensi fue-

runt damnati; postea Calvinus quem his verbis concil. Trident. profligavit (sess. vi, can. 23): « Si quis hominem semel justificatum dixerit amplius peccare non posse neque gratiam amittere, atque adeo eum qui labitur et peccat nunquam vere fuisse justificatum..... anathema sit. »

(6) De Trinit. lib. xv, cap. 18, in princ.

(7) De Trin. lib. viii, cap. 7, in princ.

(8) Alius auctor.

(9) Seu lib. De salutarib. docum., cap. 7.

(10) 30, in Evang., paulo a princ.

charitas non est. „ Sed nullus magna operando amitti charitatem. Ergo si charitas insit, amitti non potest.

4. Præterea, liberum arbitrium non inclinatur ad peccatum, nisi per aliquod motivum ad peccandum. Sed charitas excludit omnia motiva ad peccandum, et amorem sui, et cupiditatem, et quidquid aliud hujusmodi est. Ergo charitas amitti non potest.

Sed *contra* est quod dicitur Apoc. II, 4: *Habeo adversum te (pauca) quod primam charitatem reliquisti.*

CONCLUSIO. — Quanquam patriæ charitas ubi Deus per essentiam videtur, amitti nullatenus possit; charitas tamen viæ, in cujus statu Dei essentia non videtur, amitti peccando potest.

Respondeo dicendum quod, per charitatem Spiritus sanctus in nobis habitat, ut ex supra dictis patet (qu. xxiii et xxiv, art. 2). Tripliciter ergo possumus considerare charitatem: uno modo ex parte Spiritus sancti moventis animam ad diligendum Deum; et ex hac parte charitas impeccabilitatem habet ex virtute Spiritus sancti, qui infallibiliter operatur quodcumque voluerit. Unde impossibile est hæc duo simul esse vera, quod Spiritus sanctus velit aliquem movere ad actum charitatis, et quod ipse charitatem amittat peccando. Nam donum perseverantiæ computatur inter beneficia Dei, „ quibus certissime liberantur, quicumque liberantur, „ ut Augustinus dicit ¹. Alio modo potest considerari charitas secundum propriam rationem; et sic charitas non potest aliquid nisi id quod pertinet ad charitatis rationem. Unde charitas nullo modo potest peccare, sicut nec calor potest in frigidare, et sicut etiam injustitia non potest bonum facere, ut Augustinus dicit ². Tertio modo potest considerari charitas ex parte subjecti, quod est veritabile secundum arbitrii libertatem. Potest autem attendi comparatio charitatis ad hoc subjectum, et secundum universalem rationem, qua comparatur forma ad materiam, et secundum specialem rationem, qua comparatur habitus ad

potentiam. Est autem de ratione formæ quod sit in subjecto amissibiliter, quando non replet totam potentialitatem materiæ; sicut patet in formis generabilium et corruptibilium, quia materia harum sic recipit unam formam; quod remanet in ea potentia ad aliam formam, quasi non repleta tota materiæ potentialitate per unam formam; et ideo una forma potest amitti per acceptionem alterius; sed forma corporis cælestis, quia replet totam materiæ potentialitatem, ita quod non remanet in ea potentia ad aliam formam, inamissibiliter inest ³. Sic ergo charitas patriæ, quia replet totam potentialitatem rationalis mentis, inquantum scilicet omnis actualis motus ejus fertur in Deum, inamissibiliter habetur. Charitas autem viæ non sic replet potentialitatem sui subjecti, quia non semper actu fertur in Deum; unde quando actu in Deum non fertur, potest aliquid occurrere per quod charitas amittatur. Habitui vero proprium est ut inclinet potentiam ad agendum; quod convenit habitui, inquantum facit id videri bonum quod ei convenit; malum autem quod ei repugnat. Sicut enim gustus dijudicat sapes secundum suam dispositionem, ita mens hominis dijudicat de aliquo faciendo secundum suam habitualem dispositionem. Unde et Philosophus dicit ⁴, quod „ qualis unusquisque est, talis finis videtur ei. „ Ibi ergo charitas inamissibiliter habetur, ubi id quod convenit charitati, non potest videri nisi bonum; scilicet in patria, ubi Deus videtur per essentiam, quæ est ipsa essentia bonitatis. Et ideo charitas patriæ amitti non potest; charitas autem viæ, in cujus statu non videtur ipsa Dei essentia, quæ est essentia bonitatis, potest amitti ⁵.

Ad *primum* ergo dicendum, quod auctoritas illa loquitur secundum potestatem Spiritus sancti, cujus conservatione a peccato immunes redduntur quos ipse movet, quantum ipse voluerit.

Ad *secundum* dicendum, quod charitas, quæ deficere potest ex ipsa ratione charitatis, vera charitas non est; hoc

(1) De prædestin. sanctorum, lib. II, qui est De dono persever. cap. 14, paulo a princ.

(2) De serm. Domini in monte, lib. II, cap. 24, paulo a princ.

(3) Bossuetius dicit ipse de potentia divina: „ Elle a fait les corps célestes qui sont immortels; elle a fait les terrestres qui sont périssables (serm. sur la Providence, édit. Vers. t. XII, p. 407). „

(4) Ethic. lib. III, cap. 5, a med.

(5) Ita cum codd. Alcan. et Paris. Nicolai. Tarrac., „ ipsa essentia divinæ bonitatis. „ Edit. Rom., „ ipsa essentia Dei, bonitatis esse essentia, potest amitti. „

enim esset, si hoc in suo amore haberet quod ad tempus amaret, et postea amare desineret; quod non esset veræ dilectionis. Sed si charitas amittatur ex mutabilitate subjecti contra propositum charitatis, quod in ipsius actu includitur, hoc non repugnat veritati charitatis.

Ad *tertium* dicendum, quod amor Dei semper magna operatur in proposito, quod pertinet ad rationem charitatis; non tamen semper magna operatur in actu propter conditionem subjecti.

Ad *quartum* dicendum, quod charitas secundum rationem sui actus excludit omne motivum ad peccandum. Sed quandoque contingit quod charitas actu non agit; et tunc potest intervenire aliquod motivum ad peccandum, cui si consentiatur, charitas amittitur.

**ART. XII. — UTRUM CHARITAS
AMITTATUR PER UNUM ACTUM PECCATI
MORTALIS ¹.**

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quod charitas non amittatur per unum actum peccati mortalis. Dicit enim Origenes ²: " Si aliquando satietas ³ capit aliquem ex his qui in summo perfectoque constiterit gradu, non arbitror quod ad subitum quis evacuetur, aut decidat; sed paulatim, ac etiam per partes eum decidere necesse est. „ Sed homo decidit charitatem amittens. Ergo charitas non amittitur per unum solum actum peccati mortalis.

2. Præterea, Leo papa dicit ⁴ alloquens Petrum: " Vidit in te Dominus non fidem victam ⁵, non dilectionem aversam, sed constantiam fuisse turbatam. Abundavit fletus, ubi non defecit affectus, et fons charitatis lavit verba formidinis. „ Et ex hoc accepit Bernardus ⁶ quod dicit in " Petro charitatem non fuisse extinctam, sed sopitam. „ Sed Petrus negando Christum peccavit mortaliter. Ergo charitas non amittitur per unum actum peccati mortalis.

3. Præterea, charitas est fortior quam virtus acquisita. Sed habitus virtutis ac-

quisitæ non tollitur per unum actum peccati contrarium. Ergo multo minus charitas tollitur per unum actum peccati mortalis contrarium.

4. Præterea, charitas importat dilectionem Dei et proximi. Sed aliquis committens aliquod peccatum mortale, retinet dilectionem Dei et proximi, ut videtur; inordinatio enim affectionis circa ea quæ sunt ad finem, non tollit amorem finis, ut supra dictum est (art. 10 hujus qu.). Ergo potest remanere charitas ad Deum, existente peccato mortali per inordinatam affectionem circa aliquod temporale bonum.

5. Præterea, virtutis theologice obiectum est ultimus finis. Sed aliæ virtutes theologice, scilicet fides et spes, non excluduntur per unum actum peccati mortalis, imo remanent informes. Ergo etiam charitas potest remanere informis, etiam uno peccato mortali perpetrato.

Sed *contra*, per peccatum mortale fit homo dignus morte æterna, secundum illud Rom. vi, 23: *Stipendia peccati mors* ⁷. Sed quilibet habens charitatem habet meritum vitæ æternæ; dicitur enim Jo. cap. xiv, 20: *Si quis diligit me, diligitur a Patre meo; et ego diligam eum, et manifestabo ei meipsum*; in qua quidem manifestatione vita æterna consistit, secundum illud Joan. xvii, 3: *Hæc est vita æterna ut cognoscant te verum Deum* ⁸ *et quem misisti Jesum Christum*. Nullus autem potest esse simul dignus vita æterna et morte æterna. Ergo impossibile est quod aliquis habeat charitatem cum peccato mortali. Tollitur ergo charitas per unum actum peccati mortali.

CONCLUSIO. — Quovis actu peccati mortalis charitas amittitur.

Respondeo dicendum quod unum contrarium per aliud contrarium superveniens tollitur. Quilibet autem actus peccati mortalis contrariatur charitati secundum propriam rationem, quæ consistit in hoc quod Deus diligatur super omnia, et quod homo totaliter illi se subjiciat, omnia sua referendo in ipsum.

(1) De fide est quovis actu peccati mortalis charitatem amitti. • Asserendum est, ait conc. Trid. (sess. vi, can. 15), non modo infidelitate, per quam et ipsa fides amittitur, sed etiam quocumque alio mortali peccato, quamvis non amittatur fides, acceptam justificationis gratiam amitti. • (2) Periarch. lib. i, cap. 3, in fin.

(3) Al., *Si autem satietas*.

(4) Serm. de Passione, qui est 9, in fin.

(5) Ita cod. Alcan. aliique multi. Al., *actam*.

(6) Colligitur ex lib. ii De amore Dei, cap. 5, ante med.

(7) • Merito stipendium vocatur, ait Beda, quia militiæ diabolicæ mors æterna tanquam debitum redditur. •

(8) Vulgata, *solum Deum verum*.

Est ergo de ratione charitatis ut sic diligat Deum, quod in omnibus velit se ei subicere, et præceptorum ejus regulam in omnibus sequi; quidquid enim contrariatur præceptis ejus, manifeste contrariatur charitati; unde de se habet quod charitatem excludere possit. Et si quidem charitas esset habitus acquisitus ex virtute subjecti dependens, non oporteret quod statim per unum actum contrarium tolleretur: actus enim non directe contrariatur habitui, sed actui. Continuatio autem habitus in subjecto non requirit continuitatem actus; unde ex superveniente contrario actu non statim habitus acquisitus excluditur. Sed charitas, cum sit habitus infusus, dependet ex actione Dei infundentis; qui sic se habet in infusione et conservatione charitatis, sicut sol in illuminatione aeris, ut dictum est (art. 10 hujus quæst., arg. 3). Et ideo sicut lumen statim cessaret esse in aere per hoc quod aliquod obstaculum poneretur illuminationi solis, ita etiam charitas statim deficit¹ esse in anima, per hoc quod aliquod obstaculum ponitur influentiæ charitatis a Deo in animam. Manifestum est autem quod per quodlibet mortale peccatum, quod divinis præceptis contrariatur, ponitur prædictæ infusioni obstaculum; quia ex hoc ipso quod homo eligendo præfert peccatum divinæ amicitiae, quæ requirit ut Dei voluntatem sequamur, consequens est ut statim per unum actum peccati mortalis habitus charitatis perdatur. Unde et Augustinus dicit², quod "homo, Deo sibi præsentem illuminatur, absente autem continuo tenebratur; a quo non locorum intervallis, sed voluntatis aversione disceditur."

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Origenis potest uno modo sic intelligi, quod homo qui est in statu perfecto, non subito procedit in actum peccati mortalis, sed ad hoc disponitur per aliquam negligentiam præcedentem; unde et peccata venialia dicuntur esse dispositio ad mortale, sicut supra dictum est (1 2, quæst. lxxx, art. 3). Sed tamen per unum actum peccati mortalis, si eum commiserit, decidit, charitate amissa. Sed

quia ipse subdit: "Si aliquis brevis lapsus acciderit, et cito respiciat, non penitus ruere videtur," potest aliter dici quod ipse intelligit eum penitus evacuari et decidere, qui sic decidit ut ex malitia peccet; quod non statim in viro perfecto a principio contingit.

Ad secundum dicendum, quod charitas amittitur dupliciter: uno modo directe per actuale contemptum, et hoc modo Petrus charitatem non amisit. Alio modo indirecte, quando committitur aliquam contrarium charitati, propter aliquam passionem concupiscentiæ vel timoris; et hoc modo Petrus contra charitatem faciens, charitatem amisit, sed eam cito recuperavit.

Ad tertium patet responsio ex dictis (in corp.).

Ad quartum dicendum, quod non quælibet inordinatio affectionis, quæ est circa ea quæ sunt ad finem, id est, circa bona creata, constituit peccatum mortale; sed solum quando est talis inordinatio quæ repugnat divinæ voluntati; et hæc inordinatio directe contrariatur charitati, ut dictum est (in corp. et qu. xx, art. 3).

Ad quintum dicendum, quod charitas importat unionem quandam ad Deum, non autem fides, neque spes. Omne autem peccatum mortale consistit in aversione a Deo, ut supra dictum est (ibid.), et ideo omne peccatum mortale contrariatur charitati. Non autem omne peccatum mortale contrariatur fidei vel spei, sed quædam determinata peccata, per quæ habitus fidei vel spei tollitur; sicut et per omne peccatum mortale habitus charitatis tollitur. Unde patet quod charitas non potest remanere informis, cum sit ultima forma virtutum, ex hoc quod respicit Deum in ratione finis ultimi, ut dictum est (q. xxiii, art. 8).

QUÆSTIO XXV.

DE OBJECTO CHARITATIS, IN DUODECIM ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de objecto charitatis.

Circa quod duo considerata occurrunt: primo quidem de his quæ sunt ex charitate diligenda; secundo de ordine diligendorum. Circa primum quærantur duodecim: 1. Utrum solus Deus sit ex charitate diligendus, vel etiam proximus. — 2. Utrum charitas sit ex charitate diligenda. — 3. Utrum creaturæ irrationales sint ex charitate diligendæ. — 4. Utrum aliquis possit ex charitate seipsum diligere. — 5. Utrum corpus proprium. — 6. Utrum peccatores sint ex charitate diligendi. — 7. Utrum peccatores seipsos

(1) Ita Mss. et editi passim. Nicolai cum Theologis, *desinit*, ut legitur in quæst. de Charit., art. 12 ad 11.

(2) Sup. Gen. ad litt. lib. viii, cap. 12, in med.

diligat. t. — 8. Utrum inimici sint ex charitate diligendi. — 9. Utrum sint eis signa amicitie exhibenda. — 10. Utrum angeli sint ex charitate diligendi. — 11. Utrum dæmones. — 12. De enumeratione diligendorum ex charitate.

ART. I. — UTRUM DILECTIO CHARITATIS SISTAT IN DEO, AN SE EXTENDAT ETIAM AD PROXIMUM ¹.

De his etiam infra, quæst. cxviii, art. 2,
et De virt. quæst. i, art. 4.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod dilectio charitatis sistat in Deo, et non se extendat ad proximum. Sicut enim Deo debemus amorem, ita et timorem, secundum illud Deuter. x, 12: *Et nunc, Israel, quid Dominus Deus tuus petit a te, nisi ut timeas.... et diligas eum?* Sed alius est timor quo timetur homo, qui dicitur timor humanus, et alius timor quo timetur Deus, qui est vel servilis vel filialis, ut ex supra dictis patet (quæst. xix, art. 2). Ergo etiam alius est amor quo diligitur Deus, et alius est amor quo diligitur proximus.

2. Præterea, Philosophus dicit ², quod "amari est honorari." Sed alius est honor qui debetur Deo, qui est honor patriæ, et alius est honor qui debetur creaturæ, qui est honor duliæ. Ergo etiam alius est amor quo diligitur Deus, et alios quo diligitur proximus.

3. Præterea, spes generat charitatem, ut habetur in Glossa ³. Sed spes ita habetur de Deo quod reprehenduntur sperantes in homine, secundum illud Jerem. xvii, 5: *Maledictus homo qui confidit in homine.* Ergo charitas ita debetur Deo quod ad proximum se non extendat.

Sed contra est quod dicitur I. Joan. cap. iv, 21: *Hoc mandatum habemus a Deo, ut qui diligit Deum, diligat et fratrem suum.*

CONCLUSIO. — Cum ratio diligendi proximi sit ipse Deus; charitas non solum ad Dei, sed etiam ad proximi dilectionem sese extendit.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. xvii, art. 6, et qu. xix, art. 3, et 12, qu. lvi, art. 2), habitus non diversificantur nisi ex hoc quod variant speciem actus. Omnis enim actus unius speciei ad eundem habitum pertinet. Cum autem species actus ex

(1) Per proximum intelligenda est omnis creatura intellectualis quæ nobiscum particeps esse potest æternæ beatitudinis, quemadmodum beatus Thomas indicat (art. 3, 6, 10 hujus quæst., et art. 7, quæst. xlv).
(2) Ethic. lib. vii, cap. 8, circa princ.

objecto sumatur, secundum formalem rationem ipsius; necesse est quod idem specie sit actus qui fertur in rationem objecti, et qui fertur in objectum sub tali ratione; sicut eadem est specie visio qua videtur lumen, et qua videtur color secundum luminis rationem. Ratio autem diligendi proximum Deus est; hoc enim debemus in proximo diligere, ut in Deo sit. Unde manifestum est quod idem specie actus est quo diligitur Deus, et quo diligitur proximus ⁴. Et propter hoc habitus charitatis non solum se extendit ad dilectionem Dei, sed etiam ad dilectionem proximi.

Ad primum ergo dicendum, quod proximus timeri potest dupliciter, sicut et amari: uno modo propter id quod est proprium sibi, puta cum aliquis timet tyrannum propter ejus crudelitatem, vel cum amat ipsum propter cupiditatem acquirendi aliquid ab eo; et talis timor humanus distinguitur a timore Dei, et similiter amor. Alio modo timetur homo, et amatur propter id quod est Dei in ipso; sicut cum sæcularis potestas timeatur propter ministerium divinum, quod habet ad vindictam malefactorum, et amatur propter justitiam; et talis timor hominis non distinguitur a timore Dei, sicut nec amor.

Ad secundum dicendum, quod amor respicit bonum in communi; sed honor respicit proprium bonum honorati; deferitur enim alicui in testimonium propriæ virtutis. Et ideo amor non diversificatur specie propter diversam quantitatem bonitatis diversorum, dummodo referatur ad aliquod unum bonum commune; sed honor diversificatur secundum propria bona singulorum. Unde eodem amore charitatis diligimus omnes proximos, inquantum referuntur ad unum bonum commune, quod est Deus; sed diversos honores diversis deferimus, secundum propriam virtutem singulorum; et similiter Deo singularem honorem patriæ exhibemus propter ejus singularem virtutem.

Ad tertium dicendum, quod vituperantur qui sperant in homine sicut principali auctore salutis, non autem qui spe-

(3) Interl. in princ. Matth. 1.

(4) Idem sentiunt Valentia, Loras, Turrianus, Azorius, sed hæc sententia intelligenda est non de quacumque dilectione proximi, sed de charitativa qua proximus propter Deum diligitur, ut animadvertit Sylvius.

rant in homine sicut adjuvante ministerialiter sub Deo; et similiter reprehensibile esset, si quis proximum diligeret tanquam principalem finem, non autem si quis proximum diligit propter Deum; quod pertinet ad charitatem.

ART. II. — UTRUM CHARITAS

SIT EX CHARITATE DILIGENDA.

De his etiam Sent. I, dist. 17, quæst. I, art. 5,
et dist. 28, art. 1 ad 5.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod charitas non sit ex charitate diligenda. Ea enim quæ sunt ex charitate diligenda duobus præceptis charitatis concluduntur, ut patet Matth. xxii. Sed sub neutro eorum charitas continetur; quia nec charitas est Deus, nec est proximus. Ergo charitas non est ex charitate diligenda.

2. Præterea, charitas fundatur super communicationem beatitudinis, ut supra dictum est (q. xxiii, art. 1). Sed charitas non potest esse particeps beatitudinis. Ergo charitas non est ex charitate diligenda.

3. Præterea, charitas est amicitia quædam, ut supra dictum est (ibid.). Sed nullus potest habere amicitiam ad charitatem, vel aliquod accidens, quia huiusmodi recamare ¹ non possunt, quod est de ratione amicitiae, ut dicitur ². Ergo charitas non est ex charitate diligenda.

Sed contra est quod Augustinus dicit ³: "Qui diligit proximum, consequens est ut etiam ipsam dilectionem diligit ⁴." Sed proximus diligitur ex charitate. Ergo consequens est ut etiam charitas ex charitate diligitur.

CONCLUSIO. — Diligitur charitas non quidem sicut amoris objectum, sed tanquam bonum quod volumus his quos ex charitate diligimus.

Respondeo dicendum quod charitas amor quidam est. Amor autem ex natura potentiae cuius est actus, habet quod possit supra seipsum reflecti; quia enim voluntatis objectum est bonum universale, quidquid sub ratione boni continetur, potest cadere sub actu vo-

luntatis; et quia ipsum velle est quoddam bonum, potest velle se velle; sicut et intellectus, cuius objectum est verum, intelligit se intelligere, quia hoc etiam est quoddam verum. Sed amor etiam ex ratione propriæ speciei habet quod supra se reflectatur, quia est spontaneus motus amantis in amatum; unde ex hoc ipso quod amat aliquis, amat se amare. Sed charitas non est simpliciter amor, sed habet rationem amicitiae, ut supra dictum est (quæst. xxiii, art. 1). Per amicitiam autem amatur aliquid dupliciter: uno modo sicut ipse amicus, ad quem amicitiam habemus, et cui bona volumus; alio modo sicut bonum quod amico volumus: et hoc modo charitas per charitatem amatur, et non primo ⁵, quia charitas est illud bonum quod optamus omnibus quos ex charitate diligimus. Et eadem ratio est de beatitudine, et aliis virtutibus.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus et proximus sunt illi ad quos amicitiam habemus; sed in illorum dilectione includitur dilectio charitatis; diligimus enim proximum et Deum, inquantum hoc amamus, ut nos et proximus Deum diligamus ⁶: quod est charitatem diligere ⁷.

Ad secundum dicendum, quod charitas est ipsa communicatio spiritualis vitæ, per quam ad beatitudinem pervenitur, et ideo amatur sicut bonum desideratum omnibus quos ex charitate diligimus.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit, secundum quod per amicitiam amantur illi ad quos amicitiam habemus.

ART. III. — UTRUM ETIAM CREATURÆ IRRATIONALES SINT EX CHARITATE DILIGENDÆ.

De his etiam Sent. iii, dist. 28, art. 2 et 5,
et De virt. quæst. ii, art. 7.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod etiam creaturæ irrationales sint ex charitate diligendæ. Per charitatem enim maxime conformamur Deo. Sed Deus

quæ Deus est, qua diligitur proximus effective et exemplariter.

(5) Puta non ut objectum per se ac directum, ad quod charitas torminetur, sed velut relativum ad id quod amatur directe.

(6) Huncce locum sic explicat Nicolai in margine: "Id est, amamus et a nobis et a proximo Deum diligi, quod est diligere charitatem."

(7) Ita theologi, Nicolai, et recentiores editi. Edit. Rom. cum cod. Alcan. aliisque, habere.

(1) Editio Nicolai habet *remanere*. Erronee, ut puto.

(2) Ethic. lib. viii, cap. 2.

(3) De Trinit. lib. viii, cap. 8, a med.

(4) Hæc verba Augustini, ait Sylvius, non adferuntur ad efficaciter probandum, sed ad disputandum; siquidem intelligenda sunt de dilectione increata, quemadmodum B. Thomas illa interpretatur in iii, dist. 28, art. 1 ad 1, dicens quod Augustinus loquitur de dilectione

diligit creaturas irracionales ex charitate; *diligit enim omnia quæ sunt*, ut habetur Sap. II, 25, et omne quod diligit, seipso diligit, qui est charitas. Ergo et nos debemus creaturas irracionales ex charitate diligere.

2. Præterea, charitas principaliter fertur in Deum; ad alia autem se extendit, secundum quod ad Deum pertinent. Sed sicut creatura rationalis pertinet ad Deum, inquantum habet similitudinem imaginis; ita etiam creatura irrationalis, inquantum habet similitudinem vestigii. Ergo charitas etiam se extendit ad creaturas irracionales.

3. Præterea, sicut charitatis objectum est Deus, ita et fidei. Sed fides se extendit ad creaturas irracionales, inquantum credimus cælum et terram esse creata a Deo, et pisces et aves esse productos ex aquis, et gressibilia animalia et plantas ex terra. Ergo charitas etiam se extendit ad creaturas irracionales.

Sed *contra* est quod dilectio charitatis solum se extendit ad Deum, et ad proximum. Sed nomine proximi non potest intelligi creatura irrationalis, quia non communicat cum homine in vita rationali. Ergo charitas non se extendit ad creaturas irracionales.

CONCLUSIO. — Ad irracionales creaturas charitatis amor non extenditur, ut ad id, cui bonum velimus, sed ut ad bonum quod hominibus a nobis ex charitate dilectis, volumus.

Respondeo dicendum quod charitas secundum prædicta (art. præc. et q. XXIII, art. 1), est amicitia quædam. Per amicitiam autem amatur aliquid dupliciter: uno quidem modo amicus ad quem amicitia habetur; et alio modo bona quæ amico optantur. Primo ergo modo nulla creatura irrationalis potest ex charitate amari; et hoc triplici ratione. Quarum duæ pertinent communiter ad amicitiam, quæ ad creaturas irracionales haberi non potest. Primo quidem quia amicitia ad eum habetur cui volumus bonum; sed non proprie possumus bonum velle creaturæ irrationali, quia non est ejus proprie habere bonum, sed solum creaturæ rationalis, quæ est domina utendi bono quod habet, per liberum arbitrium.

(1) Phys. lib. II, text. 58 et 59. — Ubi Protasus refert eo sensu dicentem *fortunatos lapides illos ex quibus aræ fiunt*.

(2) Ethic. lib. VIII, cap. 3 et 4.

Et ideo Philosophus dicit¹, quod "hujusmodi rebus non dicimus aliquid bene vel male contingere, nisi secundum similitudinem." Secundo quia omnis amicitia fundatur super aliqua communicatione vitæ; nihil enim ita proprium est amicitiae, sicut bona vita, ut patet per Philosophum². Creaturæ autem irracionales non possunt communicationem habere in vita humana, quæ est secundum rationem. Unde nulla amicitia potest haberi ad creaturas irracionales, nisi forte secundum metaphoram³. Tertia ratio est propria charitati, quia charitas fundatur super communicatione beatitudinis æternæ, cujus creatura irrationalis capax non est. Unde amicitia charitatis non potest haberi ad creaturam irracionalem. Possunt tamen ex charitate diligi creaturæ irracionales, sicut bona quæ aliis volumus, inquantum scilicet ex charitate volumus eas conservari ad honorem Dei, et utilitatem hominum; et sic etiam ex charitate Deus eas diligit.

Unde patet responsio ad *primum*.

Ad *secundum* dicendum, quod similitudo vestigii non dat capacitatem vitæ æternæ, sed similitudo imaginis; unde non est similis ratio.

Ad *tertium* dicendum, quod fides se potest extendere ad omnia quæ sunt quocumque modo vera; sed amicitia charitatis se extendit ad illa sola quæ nata sunt habere bonum vitæ æternæ; unde non est simile.

ART. IV. — UTRUM HOMO

DEBEAT SEIPSUM EX CHARITATE DILIGERE.

De his etiam Sent. I, dist. 32, quæst. I, art. 2 ad 3, et III, dist. 26, et De virt. quæst. II, art. 7 corp. et ad 10.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod homo non diligat seipsum ex charitate. Dicit enim Gregorius in quadam homil.⁴, quod "charitas minus quam inter duos haberi non potest." Ergo ad seipsum nullus habet charitatem.

2. Præterea, amicitia de sui ratione importat redamationem et æqualitatem⁵, quæ quidem non possunt esse homini ad seipsum. Sed charitas amicitia quædam est, ut supra dictum est (qu. XXIII,

(3) Sicut Jacobi IV, 4: *Nescitis quia amicitia hujus mundi inimica est Dei?*

(4) 17 in Evang., in princ.

(5) Ut patet Ethic. lib. VIII, cap. 2 et 8.

art. 1). Ergo ad seipsum aliquis charitatem habere non potest.

3. Præterea, illud quod ad charitatem pertinet, non potest esse vituperabile, quia *charitas non agit perperam*, ut dicitur I. Corinth. xiii, 4. Sed amare seipsum vituperabile est; dicitur enim II. Timoth. iii, 1: *In novissimis diebus instabunt tempora periculosa, et erunt homines amantes seipsos*. Ergo homo non potest seipsum diligere ex charitate.

Sed *contra* est quod dicitur Levit. xix, vers. 18: *Diliges amicum tuum sicut teipsum*. Sed amicum ex charitate diligimus. Ergo et nos ipsos debemus ex charitate diligere.

CONCLUSIO. — Inter ea quæ ex charitate diligimus, quasi ad Deum pertinentia, seipsum homo diligere debet.

Respondeo dicendum quod, cum charitas sit quædam amicitia, sicut dictum est (quæst. xxiii, art. 1), dupliciter possumus de charitate loqui. Uno modo sub communi ratione amicitiae; et secundum hoc dicendum est quod amicitia proprie non habetur ad seipsum, sed aliquid majus amicitia, quia amicitia unionem quamdam importat. Dicit enim Dionysius¹, quod "amor est virtus unitiva." Unicuique autem ad seipsum est unitas, quæ est potior unione ad alium. Unde sicut unitas est principium unionis, ita amor quo quis diligit seipsum, est forma et radix amicitiae. In hoc enim amicitiam habemus ad alios, quod ad eos nos habeamus sicut ad nos ipsos; dicitur enim² quod "amicabilia quæ sunt ad alterum, veniunt ex his quæ sunt ad seipsum;," sicut etiam de principiis non habetur scientia, sed aliquid majus, scilicet intellectus. Alio modo possumus loqui de charitate secundum propriam rationem ipsius, prout scilicet est amicitia hominis ad Deum principaliter, et ex consequenti ad ea quæ sunt Dei; inter quæ etiam est ipse homo, qui charitatem habet; et sic inter cætera quæ ex charitate diligit quasi ad Deum pertinentia, etiam seipsum ex charitate diligit.

Ad primum ergo dicendum, quod Gre-

(1) De div. nom. cap. 4, lect. 9.

(2) Ethic. lib. ix, cap. 4 et 8, circa princ.

(3) Non quicumque, ait S. Thomas (quæst. disput. de charit. art. 7 ad 14), amans seipsum secundum exteriorem naturam culpatur, sed qui exteriora bona quærit ultra modum virtutis.

gorius loquitur de charitate secundum communem amicitiae rationem.

Et secundum hoc etiam procedit ratio secunda.

Ad tertium dicendum, quod amantes seipsos vituperantur, inquantum amant se secundum naturam sensibilem, cui obtemperant³; quod non est vere amare seipsum secundum naturam rationalem, ut sibi velint ea bona quæ pertinent ad perfectionem rationis; et hoc modo præcipue ad charitatem pertinet diligere seipsum.

ART. V. — UTRUM HOMO

DEBEAT CORPUS SUUM

EX CHARITATE DILIGERE.

De his etiam Sent. iii, dist. 28, quæst. 1, art. 7, et De virt. quæst. ii, art. 7 corp. ad 14 et 15.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod homo non debeat corpus suum ex charitate diligere. Non enim diligimus illum cui convivere non volumus. Sed homines charitatem habentes refugiunt corporis convictum, secundum illud Rom. vii, 24: *Quis me liberabit de corpore mortis hujus?* et Philipp. i, 23: *Desiderium habens dissolvi et esse cum Christo*. Ergo corpus nostrum non est ex charitate diligendum.

2. Præterea, amicitia charitatis fundatur super communicatione divinæ fruitionis⁴. Sed hujusmodi fruitionis corpus particeps esse non potest. Ergo corpus non est ex charitate diligendum.

3. Præterea, charitas, cum sit amicitia quædam, ad eos habetur qui redimere possunt. Sed corpus nostrum non potest nos ex charitate diligere. Ergo non est charitate diligendum.

Sed *contra* est quod Augustinus⁵ ponit quatuor ex charitate diligenda; inter quæ unum est corpus proprium.

CONCLUSIO. — Corpus nostrum, cum sit a Deo, ipsum quoque ex charitate, qua Deum diligimus, amare debemus; quantum vero ad culpæ ejus infectionem et pœnæ corruptionem attinet, non ipsum amare, sed ad istorum malorum remotionem anhelare debemus.

Respondeo dicendum quod corpus nostrum secundum duo potest considerari: uno modo secundum suam naturam; a-

(4) Late sumendo fruitionem prout est intellectus quoad beatitudinem essentialem; vel proprie prout est voluntatis quoad beatitudinem completivam.

(5) De doctr. christ. lib. i, cap. 23 et 25.

lio modo secundum corruptionem culpæ et pœnæ. Natura autem corporis nostri non est a malo principio creata, ut Manichæi fabulantur, sed est a Deo. Unde possumus eo uti ad servitium Dei, secundum illud Rom. vi, 13: *Exhibete... membra vestra arma justitiæ Deo*. Et ideo ex dilectione charitatis, qua diligimus Deum, debemus etiam corpus nostrum diligere; sed infectionem culpæ et corruptionem pœnæ in corpore nostro diligere non debemus, sed potius ad ejus remotionem anhelare desiderio charitatis ¹.

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus non refugiebat corporis communionem quantum ad corporis naturam; imo secundum hoc nolebat ab eo spoliari, secundum illud II. Corinth. v, 4: *Nolumus expoliari, sed supervestiri*. Sed volebat carere infectione concupiscentiæ, quæ remanet in corpore, et corruptione ipsius, quæ aggravat animam, ne possit Deum videre. Unde signanter dixit: *De corpore mortis hujus*.

Ad secundum dicendum, quod quamvis corpus nostrum Deo frui non possit cognoscendo et amando ipsum, tamen per opera quæ per corpus agimus ad perfectam Dei fruitionem possumus venire. Unde ex fruitione animæ redundat quædam beatitudo ad corpus, scilicet "sanitatis et incorruptionis vigor," ut Augustinus dicit ². Et ideo, quia corpus aliquo modo est particeps beatitudinis, potest dilectione charitatis amari.

Ad tertium dicendum, quod redamatio habet locum in amicitia quæ est ad alterum, non autem in amicitia quæ est ad seipsum, vel secundum animam, vel secundum corpus.

ART. VI. — UTRUM PECCATORES SINT EX CHARITATE DILIGENDI.

De his etiam Sent. iii, dist. 28, art. 4, et De virt. quæst. ii, art. 8 ad 8 et 9.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatores non sint ex charitate diligendi. Dicitur enim Psal. cxviii, 113: *Iniquos odio habui*. Sed David charitatem perfectam habebat. Ergo ex charitate magis sunt odiendi peccatores quam diligendi.

2. Præterea, "probatio dilectionis exhibitio est operis," ut Gregorius di-

cit ³. Sed peccatoribus justi non exhibent opera dilectionis, sed magis opera quæ videntur esse odii, secundum illud Psal. c, 8: *In matutino interficiebam omnes peccatores terræ*; et Dominus præcepit ⁴: *Maleficos non patieris vivere*. Ergo peccatores non sunt ex charitate diligendi.

3. Præterea, ad amicitiam pertinet ut amicis optemus et velimus bona. Sed sancti ex charitate optant peccatoribus mala, secundum illud Psal. ix, 18: *Convertantur peccatores in infernum*. Ergo peccatores non sunt ex charitate diligendi.

4. Præterea, proprium est amicorum de eisdem gaudere, et idem velle. Sed charitas non facit velle quod peccatores volunt, neque facit gaudere de hoc de quo peccatores gaudent; sed magis facit contrarium. Ergo peccatores non sunt ex charitate diligendi.

5. Præterea, proprium est amicorum simul convivere, ut dicitur ⁵. Sed cum peccatoribus non est convivendum, secundum illud II. Corinth. vi, 17: *Exite de medio eorum*. Ergo peccatores non sunt ex charitate diligendi.

Sed contra est quod Augustinus dicit ⁶, quod "cum dicitur: *Diliges proximum tuum*, manifestum est omnem hominem proximum esse deputandum." Sed peccatores non desuunt esse homines, quia peccatum non tollit naturam. Ergo peccatores sunt ex charitate diligendi.

CONCLUSIO. — Quamvis respiciendo culpam diligendi ex charitate peccatores non sint, secundum tamen naturam suam, ut divinæ beatitudinis ipsi sunt capaces, ipsos quoque diligere debemus.

Respondeo dicendum quod in peccatoribus duo possunt considerari, scilicet natura et culpa. Secundum naturam quidem, quam a Deo habent, capaces sunt beatitudinis, super cujus communicatione charitas fundatur, ut supra dictum est (art. 3 huj. qu., et qu. xxiii, art. 1 et 5); et ideo secundum naturam suam sunt ex charitate diligendi. Sed culpa eorum Deo contrariatur, et est beatitudinis impedimentum. Unde secundum culpam, qua Deo adversantur, sunt odio habendi quicumque peccato-

(3) Hom. Pent. 30 in Evang., parum a princ.

(4) Exod. xxii, 18.

(5) Ethic. lib. viii, cap. 5, ante med.

(6) De doctr. christ. lib. vi, cap. 30, circa med.

(1) De abscissione membri cur non liceat ob utilitatem animæ dicendum erit (q. lxxv, art. 1).

(2) Epist. ad Diosc. 118, olim 56, ante med.

res, etiam pater, et mater, et propinqui, ut habetur Luc. xiv. Debemus enim in peccatoribus odire quod peccatores sunt, et diligere quod homines sunt, beatitudinis capaces ¹; et hoc est eos vere ex charitate diligere propter Deum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod iniquos Propheta odio habuit, inquantum iniqui sunt, habens odio iniquitatem ipsorum, quod est ipsorum malum; et hoc est perfectum odium, de quo ipse dicit ²: *Perfecto odio oderam illos*. Ejusdem autem rationis est odire malum alicujus, et diligere bonum ejus. Unde etiam illud odium perfectum ad charitatem pertinet.

Ad *secundum* dicendum, quod amicis peccantibus, sicut Philosophus dicit ³, non sunt subtrahenda amicitiae beneficia, quousque habetur ⁴ spes sanationis eorum, sed magis est eis auxilium dandum ad recuperationem virtutis, quam ad recuperationem pecuniæ, si eam amisissent; quanto virtus est magis amicitiae affinis quam pecunia. Sed quando in maximam malitiam incidunt, et insaniabiles fiunt, tunc non est eis amicitiae familiaritas exhibenda. Et ideo hujusmodi peccantes, de quibus magis præsumitur nocumentum aliorum quam eorum emendatio, secundum legem divinam et humanam præcipiuntur occidi. Et tamen hoc facit iudex non ex odio eorum, sed ex amore charitatis, quo bonum publicum præfertur vitæ singularis personæ. Et tamen mors per iudicem inflictæ peccatori prodest, si convertatur, ad culpæ expiationem; si vero non convertatur, ad culpæ terminationem ⁵, quia per hoc tollitur ei potestas amplius peccandi.

Ad *tertium* dicendum, quod hujusmodi imprecationes ⁶ quæ in sacra Scriptura inveniuntur, tripliciter possunt intelligi: uno modo per modum prænuntiationis, non per modum optationis, ut sit sensus: *Convertantur peccatores in infernum*, id est *convertentur*. Alio modo per modum optationis, ut tamen desi-

derium optantis non referatur ad poenam hominum; sed ad justitiam punientis, secundum illud Psal. lvi, 11: *Lætabitur justus, cum viderit vindictam*; quia nec ipse Deus puniens lætatur in perditione impiorum, ut dicitur Sap. i, sed in sua justitia; quia *justus Dominus, et justitias diligit* ⁷. Tertio ut desiderium referatur ad remotionem culpæ, non ad ipsam poenam, ut scilicet peccata destruantur, et homines remaneant.

Ad *quartum* dicendum, quod ex charitate diligimus peccatores, non quidem ut velimus quæ ipsi volunt, vel gaudeamus de his de quibus ipsi gaudent; sed ut faciamus eos velle quod volumus, et gaudere de his de quibus gaudemus. Unde dicitur Jer. xv, 19: *Ipsi convertentur ad te, et tu non converteris ad eos*.

Ad *quintum* dicendum, quod convivere peccatoribus, infirmis quidem est vitandum, propter periculum quod eis imminet ne ab eis subvertantur; perfectis autem, de quorum corruptione non timetur, laudabile est quod cum peccatoribus conversentur, ut eos convertant. Sic enim Dominus cum peccatoribus manducabat et bibebat, ut dicitur Matthæi ix. Convictus tamen peccatorum quantum ad consortium peccati vitandus est omnibus; et sic dicitur II. Cor. vi, 17: *Exite de medio eorum, et immundum ne tetigeritis*, scilicet secundum peccati consensum.

ART. VII. — UTRUM PECCATORES DILIGANT SEIPSOS.

De his etiam Sent. iii, dist. 29, quæst. i, art. 5, et De ver. quæst. ii, art. 12 ad 6, et Psalm. x.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatores seipsos diligant. Illud enim quod est principium peccati, maxime in peccatoribus invenitur. Sed amor sui est principium peccati; dicit enim Augustinus ⁸, quod "facit civitatem Babylonis." Ergo peccatores maxime amant seipsos.

2. Præterea, peccatum non tollit naturam. Sed hoc unicuique convenit ex sua natura quod diligat seipsum; unde

(1) In eodem sensu scribit Augustinus (De doctr. christ. lib. i, cap. 27): Omnis peccator in quantum peccator non est diligendus; et omnis homo inquantum est homo diligendus est propter Deum. Ita quoque Greg. (hom. 32 in Evang.), Prosper. (Sent. cclxvii), Beda (c. 6 ad Gal.).

(2) Psalm. cxxxviii, 22.

(3) Ethic. lib. ix, cap. 3, circa med.

(4) Ita Mss. et editi veteres passim cum Nicolai. Edit. Rom., quousque habetur. Al., quamdiu habetur. García, quousque non habet.

(5) Ita García ex cod. Tarrac. et edit. passim. Cod. Alcan., seu convertatur, ad culpæ expiationem, seu non convertatur, ad culpæ terminationem. Rom. edit., sive convertatur ad culpæ expiationem, sive etiam convertatur ad culpæ terminationem.

(6) Ita cum García posteriores editiones. Edit. Rom. cum cod. Alcan., increpationes.

(7) Psal. x, 8.

(8) De civ. Dei, lib. xiv, cap. ult., in princ.

etiam creaturæ irrationales naturaliter appetunt proprium bonum, puta conservationem sui esse, et alia hujusmodi. Ergo peccatores diligunt seipsos.

3. Præterea, omnibus est diligibile bonum, ut Dionysius dicit ¹. Sed multi peccatores reputant se bonos. Ergo multi peccatores seipsos diligunt.

Sed *contra* est quod dicitur Psal. x, 6: *Qui diligit iniquitatem, odit animam suam.*

CONCLUSIO. — Diligunt mali seipsos secundum exterioris hominis corruptionem, sicut boni amant seipsos secundum exterioris hominis integritatem et perfectionem.

Respondeo dicendum quod amare seipsum uno modo commune est omnibus, alio modo proprium est bonorum, tertio modo proprium est malorum. Quod enim aliquis amet id quod seipsum esse æstimat, hoc commune est omnibus. Homo autem dicitur esse aliquid dupliciter. Uno modo secundum suam substantiam et naturam; et secundum hoc ² omnes æstimant se esse id quod sunt, scilicet ex anima et corpore compositos; et sic etiam omnes homines boni et mali diligunt seipsos, inquantum diligunt sui ipsorum conservationem. Alio modo dicitur homo esse aliquid secundum principalitatem, sicut princeps civitatis dicitur esse civitas; unde quod principes faciunt, dicitur civitas facere. Sic autem non omnes æstimant se esse id quod sunt. Principale enim in homine est mens rationalis; secundarium autem est natura sensitiva et corporalis, quorum primum Apostolus nominat *interiorem hominem*, secundum *exteriorem*, ut patet II. Cor. iv. Boni autem æstimant principale in seipsis rationalem naturam, sive interiorem hominem; unde secundum hoc æstimant se esse quod sunt. Mali autem æstimant principale in seipsis naturam sensitivam et corporalem, scilicet *exteriorem hominem*. Unde non recte cognoscentes seipsos non vere ³ diligunt seipsos; sed diligunt id quod seipsos esse reputant.

(1) De div. nom. cap. 4, part. 1, lect. 5.

(2) Ita cum Garcia posteriores omnes editiones. Edit. Rom. cum plurimis codicibus: 'Omnes æstimant bonum esse commune se esse id quod sunt.'

(3) *Non vere*, quia diligunt seipsos secundum naturam *exteriorem* cui serviunt, sed se sic amare, ait B. Thomas (quæst. disput. de charitate, art. 12 ad 6), hoc est, amare se ad bonum

Boni autem vere cognoscentes seipsos, vere se ipsos diligunt. Et hoc probat Philosophus ⁴ per quinque, quæ sunt amicitiae propria. Unusquisque enim amicus primo quidem vult suum amicum esse et vivere; secundo vult ei bona; tertio operatur bona ad ipsum; quarto convivit ei delectabiliter; quinto concordat cum ipso, quasi in eisdem ⁵ delectatus et contristatus. Et secundum hoc boni diligunt seipsos, quantum ad interiorem hominem, quia volunt ipsum servari in sua integritate; et optant ei bona, quæ sunt bona spiritualia, et etiam ad ea assequenda ⁶ operam impendunt, et delectabiliter ad cor proprium redeunt, quia ibi inveniunt et bonas cogitationes in præsentī, et memoriam præteritorum bonorum, et spem futurorum bonorum ex quibus delectatio causatur. Similiter etiam non patiuntur in seipsis voluntatis dissensionem, quia tota anima eorum tendit in unum. E contrario autem mali non volunt conservari in integritate interioris hominis; neque appetunt ei spiritualia bona; neque ad hoc operantur; neque delectabile est eis secum convivere, redeundo ad cor, quia inveniunt ibi mala, et præsentia, et præterita, et futura, quæ abhorrent; neque etiam sibi ipsis concordant propter conscientiam remordentem, secundum illud Ps. xlix, 21: *Arguam te, et statuam contra faciem tuam.* Et per eadem probari potest quod mali amant seipsos secundum corruptionem exterioris hominis; sic autem boni non amant seipsos.

Ad primum ergo dicendum, quod ille amor sui, qui est principium peccati, est ille qui est proprius malorum, perveniens usque ad contemptum Dei, ut ibidem dicitur; quia mali etiam sic cupiunt exteriora bona, quod spiritualia contemnunt.

Ad secundum dicendum, quod naturalis amor, etsi non totaliter tollatur a malis, tamen in eis pervertitur per modum jam dictum (in corp. art.).

Ad tertium dicendum, quod mali, in-

sensualitatis contra bonum rationis, magis est se odisse quam amare, proprie loquendo.

(4) Ethic. lib. ix, cap. 4.

(5) Ita cum codd. Tarrac. et Alcan. et Paris. Nicolai. Al., quasi eisdem. Edit. Rom., quasi cum eodem delectatus, etc.

(6) Ita editi passim. Codex Tarrac. et Alcan., ad assequendi.

quantum aestimant se bonos, sic aliquid participant de amore sui. Nec tamen ista est vera sui dilectio, sed apparens; quæ etiam non est possibilis in his qui valde sunt mali.

**ART. VIII. — UTRUM
SIT DE NECESSITATE CHARITATIS
UT INIMICI DILIGANTUR ¹.**

De his etiam Sent. III, dist. 30, art. 1, et De virt. qu. II, art. 8, et Opusc. IV, cap. 8, et Op. XVIII, cap. 15, et Rom. XII, lect. 3.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit de necessitate charitatis ut inimici diligantur. Dicit enim Augustinus ² quod " hoc tam magnum bonum, scilicet diligere inimicos, non est tantæ multitudinis, quantum credimus exaudiri, cum in oratione dicitur: *Dimitte nobis debita nostra.* „ Sed nulli dimittitur peccatum sine charitate; quia, ut dicitur Proverb. x, 12, *universa delicta operit charitas.* Ergo non est de necessitate charitatis diligere inimicos.

2. Præterea, charitas non tollit naturam. Sed unaquæque res etiam irrationalis naturaliter odit suum contrarium, sicut ovis lupum, et aqua ignem. Ergo charitas non facit quod inimici diligantur.

3. Præterea, *charitas non agit perperam* ³. Sed hoc videtur esse perversum quod aliquis diligit inimicos, sicut et quod aliquis odio habeat amicos; unde ⁴ exprobrando dicit Joab ad David: *Diligis odientes te, et odio habes diligentes te.* Ergo charitas non facit ut inimici diligantur.

Sed *contra* est quod Dominus dicit ⁵: *Diligite inimicos vestros.*

CONCLUSIO. — Non sunt inimici ut inimici ex charitate diligendi, sed potius odio habendi: secundum suam autem naturam excipiendi non sunt a dilectionis generalitate, et nonnisi in necessitatis articulo in particulari tenemur illis dilectionem exhibere; licet perfectionis esset, etiam extra necessitatis tempus illis dilectionis officium impendere.

Respondeo dicendum quod dilectio inimicorum tripliciter potest considerari: uno quidem modo, ut inimici diligantur, inquantum sunt inimici; et

hoc est perversum, et charitati repugnans, quia hoc est diligere malum alterius. Alio modo potest accipi dilectio inimicorum quantum ad naturam, sed in universali ⁶; et sic dilectio inimicorum est de necessitate charitatis, ut scilicet aliquis diligens Deum et proximum ab illa generalitate dilectionis proximi inimicos suos non excludat ⁷. Tertio modo potest considerari dilectio inimicorum in speciali, ut scilicet aliquis in speciali moveatur motu dilectionis ad inimicum; et istud non est de necessitate charitatis absolute, quia nec etiam moveri motu dilectionis in speciali ad quoslibet homines singulariter est de necessitate charitatis, quia hoc esset impossibile. Est tamen de necessitate charitatis secundum præparationem animi, ut scilicet homo habeat animum paratum ad hoc quod in singulari inimicum diligeret, si necessitas occurreret. Sed quod absque articulo necessitatis homo etiam hoc actu impleat, ut diligit ⁸ inimicum propter Deum, hoc pertinet ad perfectionem charitatis. Cum enim ex charitate diligatur proximus propter Deum; quanto aliquis magis diligit Deum, tanto etiam magis ad proximum dilectionem ostendit, nulla inimicitia impediende; sicut si aliquis multum diligeret aliquem hominem, amore ipsius filios ejus amaret, etiam inimicos sibi. Et secundum hunc modum loquitur Augustinus ⁹.

Unde patet responsio ad *primum*.

Ad *secundum* dicendum, quod unaquæque res naturaliter odio habet id quod est sibi contrarium, inquantum est sibi contrarium. Inimici autem sunt nobis contrarii, inquantum sunt inimici: unde hoc debemus in eis odio habere; debet enim nobis displicere quod nobis inimici sunt. Non autem nobis sunt contrarii, inquantum homines sunt, et beatitudinis capaces; et secundum hoc debemus eos diligere.

Ad *tertium* dicendum, quod diligere inimicos, inquantum sunt inimici, hoc est vituperabile; et hoc non facit charitas, ut dictum est (in corp. art.).

(5) Matth. v, 44.

(6) Ita cum codd. Alcan. et Tarrac. edit. passim. Al., *scilicet in universali*.

(7) Hæc dilectio proximi ad legem naturalem pertinet.

(8) Ita passim. Cod. Alc., *hoc impleat ut diligit*.

(9) Loc. cit. in arg. 1.

(1) Certum est contra pharisæos legem veterem male interpretantes, inimicos ex charitatis necessitate esse diligendos.

(2) Enchir. cap. 73.

(3) 1 Cor. XIII, 4. — Id est perverse, vel injuste, ut explicat etiam ibi S. Thomas, lect. 2.

(4) 11. Reg. XIX, 6.

ART. IX. — UTRUM SIT DE NECESSITATE SALUTIS QUOD ALIQUIS SIGNA ET EFFECTUS DILECTIONIS INIMICO EXHIBEAT.

De his etiam Sent. III, dist. 30, art. 1 ad 1, et art. 2, et Rom. xiv, lect. 3.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod de necessitate charitatis sit quod aliquis homo signa vel effectus dilectionis inimico exhibeat. Dicitur enim I. Joan. III, 18: *Non diligamus verbo neque lingua, sed opere et veritate*. Sed opere diligit aliquis, exhibendo ad eum quem diligit, signa et effectus dilectionis. Ergo de necessitate charitatis est ut aliquis hujusmodi signa et effectus inimicis exhibeat.

2. Præterea ¹ Dominus simul dicit: *Diligite inimicos vestros, et: Benefacite his qui oderunt vos*. Sed diligere inimicos est de necessitate charitatis. Ergo etiam benefacere inimicis.

3. Præterea, charitate amatur non solum Deus, sed etiam proximus. Sed Gregorius dicit in homil. Pentec. ², quod " amor Dei non potest esse otiosus; magna enim operatur, si est; si desinit operari, non est amor. „ Ergo charitas quæ habetur ad proximum, non potest esse sine operationis effectū. Sed de necessitate charitatis est ut omnis proximus diligatur, etiam inimicus. Ergo de necessitate charitatis est ut etiam ad inimicos signa et effectus dilectionis ostendamus.

Sed contra est quod Matth. v super illud: *Benefacite his qui oderunt vos*, dicit Glossa ³ et Augustinus ⁴ quod " benefacere inimico est cumulus perfectionis ⁵. „ Sed id quod pertinet ad perfectione charitatis, non est de necessitate ipsius. Ergo non est de necessitate charitatis quod aliquis signa et effectus dilectionis inimicis exhibeat.

CONCLUSIO. — Ejus charitatis indicia et signa inimicis exhibere homines tenentur, qua necessario illos diligere coguntur, videlicet signa communiter aliis exhibita; non autem quæ in particulari

amicis nostris ostendere consuevimus nisi in necessitatis articulo, et secundum animi præparationem.

Respondeo dicendum quod effectus et signa charitatis ex interiori dilectione procedunt, et ei proportionantur. Dilectio autem interior ad inimicum in communi quidem est de necessitate præcepti absolute; in speciali autem est non absolute, sed secundum præparationem animi, ut supra dictum est (art. præc.). Sic ergo dicendum est de effectū et signo dilectionis exterius exhibendo. Sunt enim quædam signa vel beneficia dilectionis quæ exhibentur proximis in communi; puta cum aliquis orat pro omnibus fidelibus, vel prototo populo, aut cum aliquod beneficium impendit aliquis toti communitati; et talia beneficia vel dilectionis signa inimicis exhibere est de necessitate præcepti. Si enim non exhiberentur inimicis, hoc pertineret ad livorem vindictæ, contra id quod dicitur Lev. xix, 18: *Non quæres ultionem, et non eris memor injuriæ civium tuorum*. Alia vero sunt beneficia vel dilectionis signa quæ quis exhibet particulariter aliquibus personis; et talia beneficia vel dilectionis signa inimicis exhibere non est de necessitate salutis ⁶, nisi secundum præparationem animi, ut scilicet subveniatur eis in articulo necessitatis, secundum illud Proverb. xxv, 21: *Si esurierit inimicus tuus, ciba illum; si sitit, da illi potum*. Sed quod præter articulum necessitatis hujusmodi beneficia aliquis inimicis exhibeat, pertinet ad perfectionem charitatis, per quam aliquis non solum cavet vinci a malo, quod necessitatis est; sed etiam vult in bono vincere malum, quod est perfectionis; dum scilicet non solum cavet propter injuriam sibi illatam pertrahi ad odium, sed etiam propter sua beneficia intendit inimicum pertrahere ad suum amorem.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

quia per inimicum intelligebant non solum inimicitiae vitium, sed etiam hominem, et utrumque odio habebant (edit. Parm.).

(6) Ex his sequitur nos non teneri ordinarie ad orandum particulariter pro inimicis, specialem eorum mentionem faciendo, neque ad colloquendum familiariter cum eis, aut ad cibum capiendum, aut ad matrimonia ineunda; et si quis salutationem illis denegat non est judicandus mortaliter peccare, modo desint grave scandalum et contemptus personæ.

(1) Matth. v, 44.

(2) 30 in Evang. parum a princ.

(3) Ord. sup. illud: *Estote ergo vos perfecti*.

(4) Enchir. cap. 73.

(5) Hieronymus super hunc locum ait Christum non impossibilia præcipere, sed perfecta. Præcipitur autem nobis diligere inimicos in quantum homines sunt, et beatitudinis capaces; quia ipsi inimici sic considerati, non sunt nobis contrarii. Hinc Christus jure merito corripuit pharisæos.

ART. X. — UTRUM

DEBEAMUS ANGELOS EX CHARITATE DILIGERE.

De his etiam Sent. III, dist. 23, art. 3, et De virt. quæst. II, art. 7 corp. et ad 7 et 8.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod angelos ex charitate non debeamus diligere. Ut enim Augustinus dicit¹, gemina est dilectio charitatis, scilicet Dei et proximi. Sed dilectio angelorum non continetur sub dilectione Dei, cum sint substantiæ creatæ; nec etiam videtur contineri sub dilectione proximi, cum non communicent nobiscum in specie. Ergo angeli non sunt ex charitate diligendi.

2. Præterea, magis conveniunt nobiscum bruta animalia quam angeli; nam nos et bruta animalia sumus in eodem genere propinquo. Sed ad bruta animalia non habemus charitatem, ut supra dictum est (art. 3 hujus quæst.). Ergo etiam neque ad angelos.

3. Præterea, nihil est ita proprium amicorum, sicut convivere, ut dicitur². Sed angeli non convivunt nobiscum, nec etiam eos videre possumus. Ergo ad eos charitatis amicitiam habere non valeamus.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit³: "Jam vero si vel cui præbendum a nobis est, vel a quo nobis præbendum est officium misericordiæ, recte proximus dicitur; manifestum est præcepto, quo jubemur diligere proximum, etiam sanctos angelos contineri, a quibus multa nobis misericordiæ impenduntur officia⁴."

CONCLUSIO. — Non modo proximos nobis, sed angelos etiam ex charitate diligere debemus.

Respondeo dicendum quod amicitia charitatis, sicut supra dictum est (quæst. XXIII, art. 1), fundatur super communicatione beatitudinis æternæ, in cujus participatione communicant cum angelis homines; dicitur enim Matth. XXII, 30, quod *in resurrectione erunt homines sicut angeli in cælo*. Et ideo manifestum est quod amicitia charitatis etiam ad angelos se extendit.

Ad *primum* ergo dicendum, quod proximus non solum dicitur communicatione speciei, sed etiam communicatione beneficiorum pertinentium ad vitam æternam, super qua communicatione amicitia charitatis fundatur.

Ad *secundum* dicendum, quod bruta animalia conveniunt nobiscum in genere propinquo ratione naturæ sensitivæ, secundum quam non sumus participes æternæ beatitudinis, sed secundum mentem rationalem in qua communicamus cum angelis.

Ad *tertium* dicendum, quod angeli non convivunt nobis exteriori conversatione, quæ nobis est secundum sensitivam naturam; convivimus tamen angelis secundum mentem, imperfecte quidem in hac vita, perfecte autem in patria, sicut et supra dictum est (qu. XXIII, art. 1 ad 1).

ART. XI. — UTRUM DEBEAMUS

DÆMONES EX CHARITATE DILIGERE⁵.

De his etiam Sent. III, dist. 23, quæst. I, art. 5, et dist. 31, q. II, art. 3, q. II, et Rom. XIII, lect. 2 fin.

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quod dæmones ex charitate debeamus diligere. Angeli enim sunt nobis proximi, inquantum communicamus cum eis in rationali mente. Sed etiam dæmones sic nobiscum communicant, quia data naturalia in eis manent integra, scilicet esse, vivere et intelligere, ut dicit Dionysius⁶. Ergo debemus dæmones ex charitate diligere.

2. Præterea, dæmones differunt a beatis angelis differentia peccati, sicut et peccatores homines a justis. Sed justii homines ex charitate diligunt peccatores. Ergo etiam ex charitate debent diligere dæmones.

3. Præterea, illi a quibus beneficia nobis impenduntur, debent a nobis ex charitate diligere tanquam proximi, sicut patet ex auctoritate Augustini supra inducta⁷. Sed dæmones nobis in multis sunt utiles, dum "nos tentando nobis coronas fabricant," sicut Augustinus dicit⁸. Ergo dæmones sunt ex charitate diligendi.

diligere mundum neque ea quæ in mundo sunt. Si quis diligit mundum, non est charitas Patris in eo. (Jac. IV): Nescitis quia amicitia hujus mundi inimica est Deo? quicumque ergo voluerit amicus esse hujus sæculi, inimicus Dei constituitur.

(6) De div. nom. cap. 4, part. 4, lect. 19.

(7) Art. præc. in arg. Sed cont.

(8) De civit. Dei, lib. XI, cap. 17.

(1) De doctr. christ. lib. I, cap. 26.

(2) Eth. lib. VIII, cap. 5, ante med.

(3) De doctr. christ. lib. I, cap. 30, a med.

(4) Hæc dicit Psalmista (Ps. XC): *Angelis suis mandavit de te ut custodiant te in omnibus viis tuis: in manibus portabunt te ne offendas ad lapidem pedem tuum.*

(5) Legitur in Scriptura (I. Joan. I): *Nolite*

Sed *contra* est quod dicitur Isa. xxviii, vers. 19: *Delebitur fœdus vestrum cum morte, et pactum vestrum cum inferno non stabit*. Sed perfectio pacis et fœderis est per charitatem. Ergo ad dæmones, qui sunt inferni incolæ, et mortis procuratores, charitatem habere non debemus.

CONCLUSIO. — Possunt dæmones ex charitate ab hominibus diligi quantum ad suam naturam, non autem quantum ad culpam, quatenus, videlicet, illos conservari in suis naturalibus desideramus ad gloriam divinæ majestatis.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. 6 hujus quæst.), in peccatoribus ex charitate debemus diligere naturam, peccatum autem odio habere. Sub nomine autem dæmonis significatur natura peccato deformata; et ideo dæmones ex charitate non sunt diligendi. Et si non fiat vis in nomine, et quæstio referatur ad illos spiritus qui dæmones dicuntur, utrum sint ex charitate diligendi, respondendum est secundum præmissa (art. 2 et 3 huj. qu.), quod aliquid ex charitate diligitur dupliciter: uno modo sicut ad quem amicitia habetur; et sic ad illos spiritus charitatis amicitiam habere non possumus; pertinet enim ad rationem amicitiae ut amicis nostris bonum velimus; illud autem bonum vitæ æternæ quod respicit charitas, spiritibus illis a Deo æternaliter damnatis ex charitate velle non possumus; hoc enim repugnaret charitati Dei, per quam ejus justitiam approbamus. Alio modo diligitur aliquid sicut quod volumus permanere ut bonum alterius; per quem modum ex charitate diligimus irracionales creaturas, inquantum volumus eas permanere ad gloriam Dei et utilitatem hominum, ut supra dictum est (art. 3 hujus quæst.), et per hunc modum naturam dæmonum etiam ex charitate diligere possumus, inquantum scilicet volumus illos spiritus in suis naturalibus conservari ad gloriam Dei.

Ad *primum* ergo dicendum, quod mens angelorum non habet impossibilitatem ad æternam beatitudinem habendam, sicut habet mens dæmonum; et ideo amicitia charitatis, quæ fundatur super communicatione vitæ æternæ magis quam super communicatione naturæ,

(1) In unum colligit S. Doctor quidquid articulis præcedentibus dictum est.

habetur ad angelos, non autem ad dæmones.

Ad *secundum* dicendum, quod homines peccatores in hac vita habent possibilitatem perveniendi ad beatitudinem æternam: quod non habent illi qui sunt in inferno damnati, de quibus quantum ad hoc est eadem ratio sicut et de dæmonibus.

Ad *tertium* dicendum, quod utilitas quæ nobis ex dæmonibus provenit, non est ex eorum intentione, sed ex ordinatione divinæ providentiæ; et ideo ex hoc non inducimur ad habendam amicitiam eorum, sed ad hoc quod simus Deo amici, qui eorum perversam intentionem convertit in nostram utilitatem.

ART. XII. — UTRUM CONVENIENTER ENUMERENTUR QUATUOR EX CHARITATE DILIGENDA, SCILICET DEUS, PROXIMUS, CORPUS NOSTRUM, ET NOS IPSI ¹.

De his etiam Sent. III, dist. 23, quæst. 1, art. 7, et De virt. quæst. II, art. 7.

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter enumerentur quatuor ex charitate diligenda, scilicet Deus, proximus, corpus nostrum, et nos ipsi. Ut enim Augustinus dicit ², "qui non diligit Deum, nec seipsum diligit." In Dei ergo dilectione includitur dilectio sui ipsius. Non ergo est alia dilectio sui ipsius et alia dilectio Dei.

2. Præterea, pars non debet dividi contra totum. Sed corpus nostrum est quædam pars nostri. Non ergo debet dividi, quasi aliud diligibile, corpus nostrum a nobis ipsis.

3. Præterea, sicut nos habemus corpus, ita etiam proximus. Sicut ergo dilectio qua quis diligit proximum, distinguitur a dilectione qua quis diligit seipsum, ita dilectio qua quis diligit corpus proximi, debet distingui a dilectione qua quis diligit corpus suum. Non ergo convenienter distinguuntur quatuor ex charitate diligenda.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit ³: "Quatuor sunt diligenda: unum quod supra nos est, scilicet Deus; alterum quod nos sumus; tertium quod juxta nos est, scilicet proximus; quartum quod infra nos est, scilicet proprium corpus."

CONCLUSIO. — Quatuor sunt ex charitate diligibilia: Deus, proximus, corpus nostrum, ac nos ipsi.

(2) Super Joan. tract. 83, ad fin.

(3) De doctr. christ., lib. 1, cap. 23, in princ.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (quæst. xxiii, art. 1 et 5), amicitia charitatis super communicatione beatitudinis fundatur. In qua quidem communicatione unum est quod consideratur ut principium influens beatitudinem, scilicet Deus; aliud est beatitudinem directe participans, scilicet homo et angelus; tertium autem est id ad quod per quamdam redundantiam beatitudo derivatur, scilicet corpus humanum. Id quidem quod est beatitudinem influens, est ea ratione diligibile, quia est beatitudinis causa: id autem quod est beatitudinem participans, potest esse duplici ratione diligibile; vel quia est unum nobiscum, vel quia est nobis consociatum in beatitudinis participatione: et secundum hoc sumuntur duo ex charitate diligibilia, prout scilicet homo diligit et seipsum et proximum.

Ad primum ergo dicendum, quod diversa habitudo diligentis ad diversa diligibilia facit diversam rationem diligibilitatis. Et secundum hoc, quia est alia habitudo hominis diligentis ad Deum et ad seipsum, propter hoc ponuntur duo diligibilia, cum dilectio unius sit causa dilectionis alterius; unde, ea remota, alia removetur.

Ad secundum dicendum, quod subiectum charitatis est mens rationalis, quæ potest esse beatitudinis capax; ad quam¹ corpus directe non attingit, sed solum per quamdam redundantiam; et ideo homo secundum rationalem mentem, quæ est principalis in homine, alio modo se diligit secundum charitatem, et alio modo corpus proprium.

Ad tertium dicendum, quod homo diligit proximum et secundum animam et secundum corpus, ratione cujusdam consociationis in beatitudine. Et ideo ex parte proximi est una tantum ratio dilectionis; unde corpus proximi non ponitur speciale diligibile.

QUÆSTIO XXVI.

DE ORDINE CHARITATIS, IN TREDECIM ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de ordine charitatis; et circa hoc quærantur tredecim: 1. Utrum sit aliquis ordo in charitate. — 2. Utrum homo debeat Deum diligere plus quam proximum. — 3. Utrum plus quam seipsum. — 4. Utrum

se plus quam proximum. — 5. Utrum homo debeat plus diligere proximum quam corpus proprium. — 6. Utrum unum proximum plus quam alterum. — 7. Utrum plus proximum meliorem, vel sibi magis conjunctum. — 8. Utrum plus conjunctum sibi secundum carnis affinitatem, vel secundum alias necessitudines. — 9. Utrum ex charitate plus debeat diligere filium quam patrem. — 10. Utrum plus debeat diligere matrem quam patrem. — 11. Utrum plus uxorem quam patrem vel matrem. — 12. Utrum magis benefactorem quam beneficiatum. — 13. Utrum ordo charitatis maneat in patria.

ART. I. — UTRUM IN CHARITATE SIT ORDO².

De his etiam Sent. iii, dist. 29, quæst. i, art. 1,
et De virt. quæst. ii, art. 9.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in charitate non sit aliquis ordo. Charitas enim est quædam virtus. Sed in aliis virtutibus non assignatur aliquis ordo. Ergo neque in charitate aliquis ordo assignari debet.

2. Præterea, sicut fidei objectum est prima veritas; ita charitatis objectum est summa bonitas. Sed in fide non ponitur aliquis ordo, sed omnia æqualiter creduntur. Ergo nec in charitate debet poni aliquis ordo.

3. Præterea, charitas in voluntate est. Ordinare autem non est voluntatis, sed rationis. Ergo ordo non debet attribui charitati.

Sed contra est quod dicitur Cant. ii, 4: *Introduxit me rex in cellam vinariam, ordinavit in me charitatem.*

CONCLUSIO. — Charitatis aliquem oportet ordinem esse, cum ea se extendat in Deum tanquam beatitudinis principium, in cujus communicatione charitatis amicitia fundatur.

Respondeo dicendum quod, sicut Philosophus dicit³, prius et posterius dicitur secundum relationem ad aliquod principium. Ordo autem includit in se aliquem modum prioris et posterioris. Unde oportet quod ubicumque est aliquod principium, sit etiam aliquis ordo. Dictum autem est supra (quæst. præc., art. 12, et quæst. xxiii, art. 1), quod dilectio charitatis tendit in Deum sicut in principium beatitudinis, in cujus communicatione amicitia charitatis fundatur. Et ideo oportet quod in his quæ ex charitate diliguntur, attendatur aliquis ordo secundum relationem ad primum principium hujus dilectionis, quod est Deus.

esse aliquem ordinem, scilicet perfectionis; quod omnino certum est. (3) Met. lib. v, text. 16.

(1) Ad quam, scilicet ad beatitudinem.

(2) In hoc articulo docet S. Doctor in charitate

Ad *primum* ergo dicendum, quod charitas tendit in ultimum finem sub ratione finis ultimi; quod non convenit alicui alii virtuti, ut supra dictum est (quæst. xxiii, art. 7). Finis autem habet rationem principii in appetibilibus et in agendis, ut ex supra dictis patet (quæst. xxiii, art. 7 ad 2, et 1 2, qu. 1, art. 1 ad 1). Et ideo charitas maxime importat comparisonem ad primum principium; et ideo in ea maxime consideratur ordo secundum relationem ad primum principium.

Ad *secundum* dicendum, quod fides pertinet ad vim cognoscitivam; cujus operatio est secundum quod res cognitæ sunt in cognoscente. Charitas autem est in vi affectiva; cujus operatio consistit in hoc quod anima tendit in ipsas res. Ordo autem principalis invenitur in ipsis rebus, et ex eis derivatur ad cognitionem nostram; et ideo ordo magis appropriatur charitati quam fidei. Licet etiam in fide sit aliquis ordo, secundum quod est principaliter de Deo, secundario autem de aliis quæ referuntur ad Deum.

Ad *tertium* dicendum, quod ordo pertinet ad rationem sicut ad ordinantem; sed ad vim appetitivam pertinet sicut ad ordinatam; et hoc modo ordo in charitate ponitur.

ART. II. — UTRUM DEUS

SIT MAGIS DILIGENDUS QUAM PROXIMUS ¹.

De his etiam Sent. iii, dist. 9, quæst. 1, art. 3 corp. et ad 5, et De virt. qu. ii, art. 7 corp. et ad 7 et 8.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non sit magis diligendus quam proximus. Dicitur enim I. Jo. iv, vers. 20: *Qui non diligit fratrem suum quem videt, Deum quem non videt, quomodo potest diligere?* Ex quo videtur quod illud sit magis diligibile quod est magis visibile; nam et visio est principium amoris, ut dicitur ². Sed Deus est minus visibilis quam proximus. Ergo etiam est minus ex charitate diligibilis.

2. Præterea, similitudo est causa dilectionis, secundum illud Eccli. xiii, 19: *Omne animal diligit simile sibi*. Sed major est similitudo hominis ad proximum suum quam ad Deum. Ergo homo ex

(1) Certum est Deum esse magis diligendum quam proximus, objective et appetitive, quia pluri a nobis æstimari debet quam quidvis aliud; sed communiter docent theologi non esse necessarium ad charitatem salvandam, quod Deus magis diligatur intensive. Ita Bonavent.

charitate magis diligit proximum quam Deum.

3. Præterea, illud quod in proximo charitas diligit, Deus est, ut patet per Augustinum ³. Sed Deus non est major in seipso quam in proximo. Ergo non est magis diligendus in seipso quam in proximo. Ergo non debet magis diligere Deum quam proximum.

Sed *contra*, illud magis est diligendum propter quod aliqua odio sunt habenda. Sed proximi sunt odio habendi propter Deum, si scilicet a Deo abducant, secundum illud Luc. xiv, 26: *Si quis venit ad me, et non odit patrem, et matrem, et uxorem, et filios, et fratres, et sorores, non potest meus esse discipulus*. Ergo Deus est magis ex charitate diligendus quam proximus.

CONCLUSIO. — Cum Deus sit primum principium beatitudinis, proximus vero sit tantum noster socius in beatitudinis participatione, hinc liquet Deum magis quam proximum diligendum esse.

Respondeo dicendum quod unaquæque amicitia respicit principaliter id in quo principaliter invenitur illud bonum super cujus communicatione fundatur: sicut amicitia politica principaliter respicit principem civitatis, a quo totum bonum commune civitatis dependet; unde et ei maxime debetur fides et obedientia a civibus. Amicitia autem charitatis fundatur super communicatione beatitudinis, quæ consistit in Deo essentialiter, sicut in primo principio, a quo derivatur in omnes qui sunt beatitudinis capaces. Et ideo principaliter et maxime Deus est ex charitate diligendus: ipse enim diligitur sicut beatitudinis causa; proximus autem sicut beatitudinem ab eo simul nobiscum participans.

Ad *primum* ergo dicendum, quod dupliciter est aliquid causa dilectionis. Uno modo sicut id quod est ratio diligendi; et hoc modo bonum est causa diligendi, quia unumquodque diligitur in quantum habet rationem boni. Alio modo, quia est via quædam ad acquirendum dilectionem; et hoc modo visio

(iv, dist. 16, art. 2, quæst. 1), Gabriel et Almainus (iii, dist. 27), Victoria, Bellarminus. Estius et plerique in hunc articulum commentatores.

(2) Ethic. lib. ix, cap. ult.

(3) De doctrina christ. lib. i, cap. 22 et 27.

est causa dilectionis, non quidem ita quod ea ratione sit aliquid diligibile, quia est visibile, sed quia per visionem perducimur ad dilectionem. Non ergo oportet quod illud quod est magis visibile, sit magis diligibile, sed quod visibilis occurrat nobis ad diligendum. Et hoc modo argumentatur Apostolus. Proximus enim quia est nobis magis visibilis, primo occurrit nobis diligendus; "ex his enim quæ novit animus, discit incognita amare, „ ut Gregorius dicit¹. Unde si aliquis proximum non diligit, argui potest quod nec Deum diligit, non propter hoc quod proximus sit magis diligibilis, sed quia prius diligendus occurrit; Deus autem est magis diligibilis propter maiorem bonitatem.

Ad *secundum* dicendum, quod similitudo quam habemus ad Deum, est prior, et causa similitudinis quam habemus ad proximum. Ex hoc enim quod participamus a Deo id quod ab ipso etiam proximus habet, similes proximo efficitur. Et ideo ratione similitudinis magis debemus Deum quam proximum diligere.

Ad *tertium* dicendum, quod Deus secundum substantiam suam consideratus, in quocumque sit, æqualis est, quia non minuitur per hoc quod est in aliquo. Sed tamen non æqualiter habet proximus bonitatem Dei, sicut habet ipsam Deus; nam Deus habet ipsam essentialiter, proximus autem participative.

ART. III. — UTRUM HOMO

DEBEAT EX CHARITATE PLUS DEUM DILIGERE QUAM SEIPSUM².

De his etiam infra, quæst. XLIV, art. 8, et Sent. III, dist. 29, quæst. I, art. 3, et De virt. quæst. II, art. 4 ad 2, et art. 9 ad 9, et quol. I, art. 9 corp.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod homo non debeat ex charitate plus Deum diligere quam seipsum. Dicit enim Philosophus³, quod "amicabilia quæ sunt ad alterum, veniunt ex amicabilibus quæ sunt ad seipsum. Sed causa est potior effectui. Ergo maior est

amicitia hominis ad seipsum quam ad quemcumque alium. Ergo magis debet diligere se quam Deum.

2. Præterea, unumquodque diligitur, inquantum est proprium bonum. Sed id quod est ratio diligendi, magis diligitur quam id quod propter hanc rationem diligitur; sicut principia, quæ sunt ratio cognoscendi, magis cognoscuntur. Ergo homo diligit magis seipsum quam quodcumque aliud bonum dilectum. Non ergo magis diligit Deum quam seipsum.

3. Præterea, quantum aliquis diligit Deum, tantum diligit frui eo. Sed quantum aliquis diligit frui Deo, tantum diligit seipsum; quia hoc est summum bonum quod aliquis sibi velle potest. Ergo homo non plus debet ex charitate Deum diligere quam seipsum.

Sed *contra* est quod dicit Augustinus⁴: "Si te ipsum non propter te debes diligere, sed propter ipsum, ubi dilectionis tuæ rectissimus finis est; non succenseat aliquis alius homo, si et ipsum propter Deum diligas. „ Sed "propter quod unumquodque et illud magis⁵. „ Ergo magis debet homo diligere Deum quam seipsum.

CONCLUSIO. — Cum beatitudo sit in Deo tanquam in communi bono et fontali principio omnium, qui beatitudinem participare possunt, illum magis quam seipsum homo diligere debet.

Respondeo dicendum quod a Deo duplex bonum accipere possumus, scilicet bonum naturæ et bonum gratiæ. Super communicatione autem bonorum naturalium nobis a Deo facta fundatur amor naturalis, quo non solum homo in suæ integritate naturæ super omnia diligit Deum, et plus quam seipsum⁶, sed etiam quælibet creatura suo modo, id est, vel intellectuali, vel rationali, vel animali, vel saltem naturali amore; sicut lapides et alia quæ cognitione carent; quia unaquæque pars naturaliter plus amat commune bonum totius quam particulare bonum proprium: quod manifestatur ex opere; quælibet enim pars

nobis et chariorem illum esse, cujus amore, causa, vel intuitu quemvis alium diligimus, præ omni alio aic a nobis amore ejus dilecto.

(6) Hæc sententia communis est, ideoque tenenda est hominem naturaliter inclinari ad diligendum Deum plus quam seipsum. Ita B. Thomas hic et part. I, quæst. LX, art. 5, 1 2, q. cix, art. 3, quol. I, art. 8, Sent. III, dist. 29, art. 3; Scotus III, dist. 27; Durand. dist. 29.

(1) Quadam hom., 11 in Evang., in princ.
(2) In hoc articulo S. Thomas interpretatur hæc verba Scripturæ (Luc. XIV): *Si quis venit ad me, et non odit animam suam, non potest meus esse discipulus.* (3) Ethic. lib. IX, cap. 8, a princ.
(4) De doctr. christ. lib. I, cap. 22, circa med.
(5) Axioma philosophicum, quod significat expressius id esse magis tale, quod alteri causa est ut tale sit. Exempli gratia, magis amicum

habet inclinationem principalem ad actionem communem utilitati totius. Apparet etiam hoc in politicis virtutibus, secundum quas cives pro bono communi dispendia et propriarum rerum et personarum interdum sustinent. Unde multo magis hoc verificatur in amicitia charitatis quæ fundatur super communicatione donorum gratiæ. Et ideo ex charitate magis debet homo diligere Deum, qui est bonum commune omnium, quam seipsum; quia beatitudo est in Deo sicut in communi et fontali principio omnium qui beatitudinem participare possunt.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Philosophus loquitur de amicabilibus quæ sunt ad alterum, in quo bonum, quod est objectum amicitiae, invenitur secundum aliquem particularem modum; non autem de amicabilibus quæ sunt ad alterum in quo bonum prædictum invenitur secundum rationem totius.

Ad *secundum* dicendum, quod bonum totius diligit quidem pars, secundum quod est sibi conveniens; non autem ita quod bonum totius ad se referat, sed potius ita quod seipsam refert in bonum totius.

Ad *tertium* dicendum, quod hoc quod aliquis velit frui Deo, pertinet ad amorem quo Deus amatur amore concupiscentiæ. Magis autem amamus Deum amore amicitiae quam amore concupiscentiæ, quia majus est in se bonum Dei quam bonum quod participare possumus fruendo ipso. Et ideo simpliciter homo magis diligit Deum ex charitate quam seipsum.

ART. IV. — UTRUM HOMO EX CHARITATE MAGIS DEBEAT DILIGERE SEIPSUM QUAM PROXIMUM.

De his etiam Sent. III, dist. 29, art. 5, et IV, dist. 28, quæst. II, art. 4, quæst. I corp., et quæst. VIII, art. 8 corp. fin.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod homo ex charitate non magis debeat diligere seipsum quam proximum. Principale enim objectum charitatis est Deus, ut supra dictum est (art. 2 hujus quæst., et quæst. XXV, art. 1 et 12). Sed quandoque homo habet proximum magis Deo conjunctum quam sit ipse. Ergo magis debet aliquis talem diligere quam seipsum.

2. Præterea, detrimentum illius quem magis diligimus, magis vitamus. Sed

homo ex charitate sustinet detrimentum pro proximo, secundum illud Prov. XII, 26: *Qui negligit damnum propter amicum, justus est*. Ergo homo debet ex charitate magis alium diligere quam seipsum.

3. Præterea I. Corinth. XIII, 5 dicitur quod *charitas non quærit quæ sua sunt*. Sed illud maxime amamus cujus bonum maxime quærimus. Ergo per charitatem aliquis non amat seipsum magis quam proximum.

Sed *contra* est quod dicitur Levit. XIX, et Matth. XXII, 39: *Diliges proximum tuum sicut te ipsum*. Ex quo videtur quod dilectio hominis ad seipsum est sicut exemplar dilectionis quæ habetur ad alterum. Sed exemplar potius est quam exemplatum. Ergo homo ex charitate magis debet diligere seipsum quam proximum.

CONCLUSIO. — Homo seipsum magis ex charitate diligere tenetur, quam proximum.

Respondeo dicendum quod in homine duo sunt, scilicet natura spiritualis et natura corporalis. Per hoc autem homo dicitur diligere seipsum, quod diligit se secundum naturam spirituales, ut supra dictum est (quæst. XXV, art. 7). Et secundum hoc debet homo magis se diligere post Deum, quam quemcumque alium. Et hoc patet ex ipsa ratione diligendi; nam, sicut supra dictum est (quæst. XXV, art. 1 et 12), Deus diligitur ut principium boni, super quo fundatur dilectio charitatis; homo autem seipsum diligit ex charitate secundum rationem qua est particeps prædicti boni: proximus autem diligitur secundum rationem societatis in isto bono. Consociatio autem est ratio dilectionis secundum quamdam unionem in ordine ad Deum. Unde sicut unitas potior est quam unio; ita quod homo ipse participet bonum divinum, est potior ratio diligendi quam quod alius associetur ipsi in hac participatione. Et ideo homo ex charitate debet magis seipsum diligere quam proximum; et hujus signum est quod homo non debet subire aliquod malum peccati, quod contrariatur participationi beatitudinis, ut proximum liberet a peccato¹.

(1) Ex his patet quod propter quodcumque bonum spirituale totius mundi, nunquam liceat pati quamcumque jacturam gratiæ, peccando sive mortaliter, sive venialiter.

Ad *primum* ergo dicendum, quod dilectio charitatis non solum habet quantitatem ex parte objecti, quod est Deus, sed ex parte diligentis, qui est ipse homo charitatem habens; sicut et quantitas cujuslibet actionis dependet quodammodo ex ipso subjecto. Et ideo licet proximus melior sit Deo propinquior; quia tamen non est ita propinquus charitatem habenti, sicut ipse sibi, non sequitur quod magis debeat aliquis proximum quam seipsum diligere.

Ad *secundum* dicendum, quod detrimenta corporalia debet homo sustinere propter amicum; et in hoc ipso seipsum magis diligit secundum spiritualem mentem, quia hoc pertinet ad perfectionem virtutis, quæ est bonum mentis. Sed in spiritualibus non debet homo pati detrimentum peccando, ut proximum liberet a peccato, sicut dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut Augustinus dicit¹, cum dicitur: "Charitas non quærit quæ sua sunt, sic intelligitur quod communia propriis anteponit." Semper autem commune bonum est magis amabile unicuique quam proprium; sicut etiam ipsi parti est magis amabile bonum totius quam bonum parziale sui ipsius, ut dictum est (art. præc.).

ART. V. — UTRUM HOMO MAGIS DEBEAT DILIGERE PROXIMUM QUAM CORPUS PROPRIMUM².

De his etiam 1 2, quæst. LXXIII, art. 5 corp., et Opusc. XVIII, cap. 16.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod homo non magis debeat diligere proximum quam corpus proprium. In proximo enim intelligitur corpus nostri proximi. Si ergo debet homo diligere proximum plus quam corpus proprium, sequitur quod plus debeat diligere corpus proximi quam corpus proprium.

2. Præterea, homo plus debet diligere animam propriam quam animam proximi, ut dictum est (art. præc.). Sed corpus proprium propinquius est animæ nostræ quam proximus; ergo plus debemus diligere corpus proprium quam proximum.

3. Præterea, unusquisque exponit id

quod minus amat, pro eo quod magis amat. Sed non omnis homo tenetur exponere corpus proprium pro salute proximi; sed hoc est perfectorum, secundum illud Joan. xv, 13: *Majorem charitatem nemo habet quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis*. Ergo homo non tenetur ex charitate plus diligere proximum quam corpus proprium.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit³ quod "plus debemus diligere proximum quam corpus proprium."

CONCLUSIO. — Proximum magis, quod ad animæ salutem attinet, quam corpus proprium ex charitate diligere homines tenentur.

Respondeo dicendum quod illud magis est ex charitate diligendum quod habet plenior rationem diligibilis ex charitate, ut dictum est (art. 2 hujus quæst. et quæst. xxv, art. 12). Consociatio autem in plena participatione beatitudinis, quæ est ratio diligendi proximum, est major ratio diligendi quam participatio beatitudinis per redundantiam, quæ est ratio diligendi proprium corpus. Et ideo proximum quantum ad salutem animæ magis debemus diligere quam proprium corpus.

Ad *primum* ergo dicendum, quod secundum Philosophum⁴, "unumquodque videtur esse id quod est præcipuum in ipso." Unde cum dicitur proximus magis esse diligendus quam corpus proprium, intelligitur hoc quantum ad animam, quæ est potior pars ejus.

Ad *secundum* dicendum, quod corpus nostrum est propinquius animæ nostræ quam proximus quantum ad constitutionem propriæ naturæ; sed quantum ad participationem beatitudinis, major est consociatio animæ proximi ad animam nostram quam etiam corporis proprii.

Ad *tertium* dicendum, quod cuilibet homini imminet cura proprii corporis; non autem imminet cuilibet homini cura de salute proximi, nisi forte in causa necessitatis; et ideo non est de necessitate charitatis quod homo proprium corpus exponat pro salute proximi, nisi in casu quo tenetur ejus saluti provi-

des quod juvari possit. Ita B. Thomas hic ad 3, quæst. xxxiii, art. 2 ad 1, et Opusc. de perf. vitæ spirit. cap. 14.

(3) Doctr. christ. lib. 1, cap. 27.

(4) Ethic. lib. ix, cap. 8, circa med.

(1) In Regula, tom. 1.

(2) Unusquisque tenetur proximo suo spiritualem extremam necessitatem patienti subvenire, etiam cum certo mortis periculo, si sit

dere; sed quod aliquis sponte ad hoc se offerat, pertinet ad perfectionem charitatis ¹.

ART. VI. — UTRUM UNUS PROXIMUS SIT MAGIS DILIGENDUS QUAM ALIUS.

De his etiam Sent. III, dist. 29, art. 6, et De virt. quæst. II, art. 9.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod unus proximus non sit magis diligendus quam alius. Dicit enim Augustinus ²: "Omnes homines æque diligendi sunt. Sed cum omnibus prodesse non possis, his potissimum consulendum est qui pro locorum, et temporum, vel quarumlibet rerum opportunitatibus, constrictius tibi quasi quadam sorte junguntur. Ergo proximorum unus non est magis diligendus quam alius.

2. Præterea, ubi una et eadem est ratio diligendi diversos, non debet esse inæqualis dilectio. Sed una et eadem est ratio diligendi omnes proximos, scilicet Deus, ut patet per Augustinum ³. Ergo omnes proximos æqualiter diligere debemus.

3. Præterea, amare est velle bonum alicui, ut patet per Philosophum ⁴. Sed omnibus proximis æquale bonum volumus, scilicet vitam æternam. Ergo omnes proximos æqualiter debemus diligere.

Sed *contra* est quod tanto unusquisque magis debet diligere, quanto gravius peccat qui contra ejus dilectionem operatur. Sed gravius peccat qui agit contra dilectionem aliquorum proximorum, quam qui agit contra dilectionem aliquorum aliorum; unde ⁵ præcipitur quod *qui maledixerit patri aut matri, morte moriatur*; quod non præcipitur de his qui alios homines maledicunt. Ergo quosdam proximorum debemus magis diligere quam alios.

CONCLUSIO. — Non æqualiter proximi sunt a nobis ex charitate diligendi, sed magis vel minus, secundum quod illos contingit nobis, seu Deo propinquiores esse.

Respondeo dicendum quod duplex opinio circa hoc fuit: quidam enim dixerunt quod omnes proximi sunt æquali-

ter ex charitate diligendi quantum ad affectum, sed non quantum ad exteriorum effectum; ponentes ordinem dilectionis esse intelligendum secundum exteriora beneficia, quæ magis debemus impendere proximis quam alienis; non autem secundum interiorum affectum, quem æqualiter debemus impendere omnibus, etiam inimicis. Sed hoc irratiōnabiliter dicitur: non enim minus est inordinatus affectus charitatis, qui est inclinatio gratiæ, quam appetitus naturalis, qui est inclinatio naturæ; utraque enim inclinatio ex divina sapientia procedit. Videmus autem in naturalibus quod inclinatio naturalis proportionatur actui vel motui qui convenit naturæ uniuscujusque; sicut terra habet majorem inclinationem gravitatis quam aqua, quia competit ei esse sub aqua. Oportet ergo quod etiam inclinatio gratiæ, quæ est affectus charitatis, proportionetur his quæ sunt exterius agenda; ita scilicet ut ad eos intensiorem charitatis affectum habeamus, quibus convenit nos magis beneficos esse ⁶. Et ideo dicendum est quod etiam secundum affectum oportet magis unum proximorum quam alium diligere. Et ratio est, quia cum principium dilectionis sit Deus, et ipse diligens; necesse est quod secundum propinquitatem majorem ⁷ ad alterum istorum principiorum major sit dilectionis affectus. Sicut enim supra dictum est (art. I huj. qu.), in omnibus in quibus invenitur aliquod principium, ordo attenditur secundum comparisonem ad illud principium.

Ad primum ergo dicendum, quod dilectio potest esse inæqualis dupliciter: uno modo ex parte ejus boni quod amico optamus; et quantum ad hoc omnes homines æque diligimus ex charitate, quia omnibus optamus bonum idem in genere, scilicet beatitudinem æternam. Alio modo dicitur major dilectio propter intensiorem actum dilectionis; et sic non oportet omnes æque diligere. Vel aliter dicendum, quod dilectio inæqualiter potest ad aliquos haberi dupliciter: uno modo ex eo quod quidam diliguntur, et alii non

(1) Episcopi et pastores, etiam cum vitæ suæ periculo tenentur suis ovibus succurrere si patientur necessitatem gravem sive in persecutione, sive in peste; illi vero quibus animarum cura non incumbit ex officio non tenentur; quamvis, si faciant, laudem magnam mereantur.

(2) De doctr. christ. lib. I, cap. 28, in princ.

(3) Ibid. cap. 27, in fin.

(4) Rhetor. cap. 4, in princ.

(5) Levit. xx, 9.

(6) Hinc uni proximo magis benefaciendum est quam alteri, ut docetur (quæst. xxxi, art. 3).

(7) Non omnes proximi sunt æque vel Deo, vel nobis vicini.

diliguntur ¹; et hanc inæqualitatem oportet servare in beneficentia, quia non possumus omnibus prodesse; sed in benevolentia dilectionis talis inæqualitas haberi non debet. Alia vero est inæqualitas dilectionis ex hoc quod quidam plus aliis diliguntur. Augustinus ergo non intendit hanc excludere inæqualitatem, sed primam, ut patet ex his quæ de beneficentia dicit.

Ad *secundum* dicendum, quod non omnes proximi æqualiter se habent ad Deum, sed quidam sunt ei propinquiore per maiorem bonitatem; qui sunt magis diligendi ex charitate, quam alii qui sunt ei minus propinqui.

Ad *tertium* dicendum, quod ratio illa procedit de quantitate dilectionis ex parte boni quod amicis optamus.

ART. VII. — UTRUM

MAGIS DEBEAMUS DILIGERE MELIORES
QUAM NOBIS CONIUNCTIORES.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod magis debeamus diligere meliores quam nobis conjunctiores. Illud enim videtur esse magis diligendum quod nulla ratione debet odio haberi, quam illud quod aliqua ratione est odio habendum; sicut et albius est quod est nigro impermixtius. Sed personæ nobis conjunctæ sunt secundum aliquam rationem odiendæ, secundum illud Luc. cap. xiv, 26: *Si quis venit ad me, et non odit patrem, etc.* Homines autem boni nulla ratione sunt odiendi. Ergo videtur quod meliores sunt magis amandi quam conjunctiores.

2. Præterea, per charitatem homo maxime Deo assimilatur. Sed Deus diligit magis meliorem. Ergo et homo per charitatem magis debet meliorem diligere quam sibi conjunctiorem.

3. Præterea, secundum unamquamque amicitiam illud est magis amandum quod magis pertinet ad id supra quod amicitia fundatur; amicitia enim naturali magis diligimus eos qui sunt nobis magis secundum naturam conjuncti, puta parentes vel filios. Sed amicitia charitatis fundatur super communicatione beatitudinis, ad quam magis pertinent meliores quam nobis conjunctiores. Ergo ex charitate magis debemus diligere meliores quam nobis conjunctiores.

(1) Ita cum codd. Tarrac. et Alcan. edit. passim. Edit. Rom. aliæque. et aliquem diligunt.

Sed *contra* est quod dicitur I. Tim. v, 8: *Si quis suorum, et maxime domesticorum, curam non habet, fidem negavit, et est infideli deterior.* Sed interior charitatis affectio debet respondere exteriori effectui. Ergo charitas magis debet haberi ad propinquiores quam ad meliores.

CONCLUSIO. — Propinquiore nobis, servata Dei justitia, sunt magis diligendi ex charitate, quam meliores.

Respondeo dicendum quod omnis actus oportet quod proportionetur et objecto et agenti. Sed ex objecto habet speciem, ex virtute autem agentis habet modum ² suæ intensionis; sicut motus habet speciem ex termino ad quem est, sed intensionem velocitatis habet ex dispositione mobilis, et virtute moventis. Sic ergo dilectio speciem habet ex objecto, sed intensionem habet ex parte ipsius diligentis. Objectum autem charitativæ dilectionis Deus est; homo autem diligens ³ est. Diversitas ergo dilectionis quæ est secundum charitatem, quantum ad speciem, est attendenda in proximis diligendis secundum comparisonem ad Deum, ut scilicet ei qui est Deo propinquior, majus bonum ex charitate velimus; quia licet bonum quod omnibus vult charitas, scilicet beatitudo æterna, sit unum secundum se, habet tamen diversos gradus secundum diversas beatitudinis participationes; et hoc ad charitatem pertinet ut velit justitiam Dei servari, secundum quam meliores perfectius beatitudinem participant. Et hoc pertinet ad speciem dilectionis; sunt enim diversæ dilectionis species secundum diversa bona quæ optamus his quos diligimus. Sed intensio dilectionis est attendenda per comparisonem ad ipsum hominem qui diligit; et secundum hoc illos qui sunt sibi propinquiore, intensiori affectu diligit homo ad illud bonum ad quod eos ⁴ diligit, quam meliores ad majus bonum. Est etiam ibi alia differentia attendenda: nam aliqui proximi sunt propinqui nobis secundum naturalem originem, a qua discedere non possunt, quia secundum eam sunt id quod sunt. Sed bonitas virtutis, secundum quam aliqui appropinquant Deo, potest accedere et recedere, augeri et minui, ut ex supra dictis patet (q. xxiv, art. 4,

(2) Ita cum codd. Tarr., Alc. aliisque editi passim. Al., *motum*. (3) *Diligens*, sive is qui diligit.

(4) Ita codd. Alc. et Tarr., optime. Al., *omnes*.

10 et 11): et ideo possum ex charitate velle quod iste qui est mihi conjunctus, sit melior alio, et sic ad maiorem beatitudinis gradum pervenire possit. Est autem et alius modus quo plus diligimus ex charitate magis nobis conjunctos, quia pluribus modis eos diligimus. Ad eos enim qui non sunt nobis conjuncti, non habemus nisi amicitiam charitatis; ad eos vero qui sunt nobis conjuncti, habemus aliquas alias amicitias secundum modum conjunctionis eorum ad nos. Cum autem bonum super quod fundatur quælibet alia amicitia honesta, ordinetur sicut ad finem ad bonum super quod fundatur charitas, consequens est ut charitas imperet actui cujuslibet alterius amicitiae; sicut ars quæ est circa finem, imperat arti quæ est circa ea quæ sunt ad finem. Et sic hoc ipsum quod est diligere aliquem, quia consanguineus vel conjunctus est, vel quia concivis, vel propter quodcumque hujusmodi aliud licitum ordinabile in finem charitatis potest a charitate imperari; et ita ex charitate tam eliciente quam imperante pluribus modis diligimus magis nobis conjunctos ¹.

Ad primum ergo dicendum, quod in propinquis nostris non præcipimur odire quod propinqui nostri sunt, sed hoc solum quod impediunt nos a Deo; et in hoc non sunt propinqui, sed inimici, secundum illud Michææ vii, 6: *Inimici hominis domestici ejus*.

Ad secundum dicendum, quod charitas facit hominem conformari Deo secundum proportionem, ut scilicet ita se habeat homo ad id quod suum est, sicut Deus ad id quod suum est. Quædam enim possumus ex charitate velle, quia sunt nobis convenientia; quæ tamen Deus non vult, quia non convenit ei ut ea velit; sicut supra habitum est (1 2, qu. xix, art. 10), cum de bonitate voluntatis ageretur.

Ad tertium dicendum, quod charitas non solum elicit actum dilectionis secundum rationem objecti, sed etiam secundum rationem diligentis, ut dictum est (in corp. art.). Ex quo contingit quod magis conjunctus magis amatur.

(1) Ex his ergo sequitur carne propinquum magis esse juvandum quam extraneum meliorem, si uterque esset in pari necessitate, nec possis utrique succurrere. Hanc doctrinam tradiderunt Bonavent. (Sent. iii, dist. 29, quæst. vi).

ART. VIII. — UTRUM SIT MAGIS DILIGENDUS ILLE QUI NOBIS EST MAGIS CONJUNCTUS SECUNDUM CARNALEM ORIGINEM.

De his etiam infra, qu. xxxix, art. 9, et Sent. iii, dist. 28, quæst. 1, art. 6, et De virt. quæst. ii, art. 9 ad 13 et 14.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit magis diligendus ille qui est magis nobis conjunctus secundum carnalem originem. Dicitur enim Prov. cap. xviii, 24: *Vir amicabilem ad societatem magis erit amicus quam frater*. Et Valerius Maximus dicit ², quod "amicitiæ vinculum prævalidum est, neque ulla ex parte sanguinis viribus inferius. Hoc etiam certius, et exploratius, quod illud nascendi sors fortuitum opus dedit; hoc uniuscujusque solido iudicio incoacta voluntas contrahit." Ergo illi qui sunt conjuncti sanguine, non sunt magis diligendi quam alii.

2. Præterea, Ambrosius ³: "Non minus vos diligo, quos in Evangelio genui, quam si in conjugio suscepissem; non enim vehementior est natura ad diligendum quam gratia. Plus certe diligere debemus quos perpetuo nobiscum putamus futuros, quam quos tantum in hoc sæculo." Non ergo consanguinei sunt magis diligendi his qui sunt aliter nobis conjuncti.

3. Præterea, "probatio dilectionis est exhibitio operis, ut Gregorius dicit ⁴. Sed quibusdam magis debemus impendere dilectionis opera quam etiam consanguineis: sicut magis est obediendum in exercitu duci quam patri. Ergo illi qui sunt sanguine conjuncti, non sunt maxime diligendi.

Sed contra est quod specialiter in præceptis Decalogi mandatur de honoratione parentum, ut patet Exod. xx. Ergo illi qui sunt nobis conjuncti secundum carnis originem, sunt a nobis specialius diligendi.

CONCLUSIO. — Qui nobis secundum carnis originem magis conjuncti sunt, debent a nobis majori charitate diligere.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. præc.), illi qui sunt nobis magis conjuncti, sunt ex charitate magis diligendi; tum quia intensius dili-

Richard. (quæst. 6) et B. Thomas tum hic, tum quæst. disput. de charitate, art. 9, et in iii, dist. 29, art. 6. (2) Lib. iv, cap. 7, in princ.

(3) De offic. lib. i, cap. vii, a med.
(4) Hom. xxx in Evang., circa princ.

guntur, tum etiam quia pluribus rationibus diliguntur. Intensio autem dilectionis est ex conjunctione dilecti ad diligentem. Et ideo diversorum dilectio est mensuranda secundum diversam rationem conjunctionis, ut scilicet unusquisque diligatur magis in eo quod pertinet ad illam conjunctionem secundum quam diligitur. Et ulterius comparanda est dilectio dilectioni secundum comparisonem conjunctionis ad conjunctionem. Sic ergo dicendum est quod amicitia consanguineorum fundatur in conjunctione naturalis originis, amicitia autem concivium in communione civili, et amicitia commilitantium in communicatione bellica. Et ideo in his quæ pertinent ad naturam, plus debemus diligere consanguineos: in his autem quæ pertinent ad civilem conversationem, plus debemus diligere concives, et in bellicis plus commilitones. Unde et Philosophus dicit ¹, quod "singulis propria et congruentia sunt attribuenda. Sic autem et facere videntur; ad nuptias enim vocant cognatos; videbitur utique et nutrimenta ² parentibus oportere maxime sufficere et honorem. „ Et simile est etiam in aliis. Si autem comparemus etiam conjunctionem ad conjunctionem, constat quod conjunctio naturalis originis est prior et immobilior, quia est secundum id quod pertinet ad substantiam; aliæ autem conjunctiones sunt supervenientes, et removeri possunt. Et ideo amicitia consanguineorum est stabilior; sed aliæ amicitiae possunt esse potiores secundum illud quod est proprium unicuique amicitiae.

Ad *primum* ergo dicendum, quod quia amicitia sociorum propria electione contrahitur in his quæ sub nostra electione cadunt, puta in agendis; præponderat hæc dilectio dilectioni consanguineorum, ut scilicet magis cum illis consentiamus in agendis. Amicitia tamen consanguineorum est stabilior, utpote naturalior existens; et prævalet in his quæ ad naturam spectant; unde magis eis tenemur in provisione necessariorum.

Ad *secundum* dicendum quod Ambrosius loquitur de dilectione quantum ad beneficia quæ pertinent ad communica-

tionem gratiæ, scilicet de instructione morum. In hoc enim magis debet homo subvenire filiis spiritualibus, quos spiritualiter genuit, quam filiis corporalibus, quibus tenetur magis providere in corporalibus subsidiis.

Ad *tertium* dicendum quod ex hoc quod duci exercitus magis obeditur in bello quam patri, non probatur quod simpliciter pater minus diligatur, sed quod minus diligatur secundum quid, id est secundum dilectionem bellicæ communicationis.

ART. IX. — UTRUM HOMO

EX CHARITATE MAGIS DEBEAT DILIGERE FILIUM QUAM PATREM.

De his etiam Sent. II, dist. 29, art. 7, et De virt. quæst. II, art. 9 ad 18, et Eph. V, lect. 10.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod homo ex charitate magis debeat diligere filium quam patrem. Illum enim magis debemus diligere, cui magis debemus benefacere. Sed magis debemus benefacere filiis quam parentibus; dicit enim Apostolus ³: *Non debent filii thesaurizare parentibus, sed parentes filiis*. Ergo magis sunt diligendi filii quam parentes.

2. Præterea, gratia perficit naturam. Sed naturaliter parentes plus diligunt filios quam ab eis diligantur, ut Philosophus dicit ⁴. Ergo magis debemus diligere filios quam parentes.

3. Præterea, per charitatem affectus hominis Deo conformatur. Sed Deus magis diligit filios quam diligatur ab eis. Ergo etiam et nos magis debemus diligere filios quam parentes.

Sed *contra* est quod Ambrosius dicit ⁵: "Primo Deus diligendus est, secundo parentes, deinde filii, post domestici ⁶. „

CONCLUSIO. — Quanquam ex parte diligibilis parentes sint a nobis magis diligendi quam filii, tanquam excellentiores ac Deo similiiores; filii tamen ex parte diligentis magis sunt ex charitate diligendi, quam parentes.

Respondet dicendum quod, sicut supra dictum est (art. 4 huj. qu. ad 1, et art. 7), gradus dilectionis ex duobus pensari potest: uno modo ex parte objecti; et secundum hoc id quod habet majorem rationem boni, est magis diligendum, et

Ordinavit in me charitatem, et est Orig. hom. III in Cant.

(6) Quæ verba B. Thomas magistrum in III, dist. 29 secutus, citat sub nomine Ambrosii, sed apud eum non inveniuntur.

(1) Ethic. lib. IX, cap. 2, a med.

(2) Al., et nutrimento. (3) II. Cor. XII, 14.

(4) Ethic. lib. VIII, cap. 12, parum a princ.

(5) Habetur in Glossa ord. sup. illud Cant. II:

quod est Deo similis; et sic pater est magis diligendus quam filius; quia scilicet patrem diligimus sub ratione principii, quod habet rationem eminentioris boni, et Deo similioris. Alio modo computatur gradus dilectionis ex parte ipsius diligentis; et sic magis diligitur quod est conjunctius; et secundum hoc filius est magis diligendus quam pater, ut Philosophus dicit ¹. Primo quidem, quia parentes diligunt filios ut aliquid sui existentes: pater autem non est aliquid filii, et ideo dilectio secundum quam pater diligit filium, similior est dilectioni qua quis diligit seipsum. Secundo, quia parentes magis sciunt aliquos esse suos filios quam e converso. Tertio, quia filius est magis propinquus parenti, utpote pars existens, quam pater filio, ad quem habet habitudinem principii. Quarto, quia parentes diutius amaverunt: nam statim pater incipit diligere filium; filius autem tempore procedente incipit diligere patrem. Dilectio autem quanto est diuturnior, tanto est fortior, secundum illud Eccle. ix, 14: *Non derelinquas amicum antiquum, novus enim non erit similis illi.*

Ad primum ergo dicendum, quod principio debetur subjectio, reverentia et honor; effectui autem proportionaliter competit recipere influentiam principii, et provisionem ipsius: et propter hoc parentibus a filiis magis debetur honor, filiis autem magis debetur cura provisionis.

Ad secundum dicendum, quod pater naturaliter plus diligit filium secundum rationem conjunctionis ad seipsum; sed secundum rationem eminentioris boni, filius naturaliter plus diligit patrem.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit ², "Deus diligit nos ad utilitatem nostram, et suum honorem." Et ideo quia pater comparatur ad nos in habitudine principii, sicut et Deus; ad patrem proprie pertinet ut ei a filiis honor impendatur; ad filium autem ut ejus utilitati a parentibus provideatur. Quamvis in articulo necessitatis filius obligatus sit ex beneficiis susceptis ut parentibus maxime provideat.

(1) Ethic. lib. viii, cap. 12, a princ.

(2) De doctr. christ. lib. i, cap. 32.

(3) De generat. animalium, lib. i, cap. 19, et lib. ii, cap. 4, a med.

(4) Ethic. lib. ix, cap. 7, in fin. et lib. viii, cap. 12.

**ART. X. — UTRUM HOMO
MAGIS DEBEAT DILIGERE MATREM
QUAM PATREM.**

De his etiam Sent. iii, dist. 29, quæst. 1, art. 7
ad 4 et 5, et Eph. iv, lect. 7 fin.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod homo magis debeat diligere matrem quam patrem. Ut enim Philosophus dicit ³, "femina in generatione dat corpus." Sed homo non habet animam a patre, sed per creationem a Deo, ut dictum est (part. i, art. 2, qu. xc, et quæst. cxviii). Ergo homo plus habet a matre quam a patre. Plus ergo debet diligere matrem quam patrem.

2. Præterea, magis amantem debet magis diligere. Sed mater plus diligit filium quam pater; dicit enim Philosophus ⁴, quod "matres magis sunt amantes filiorum. Laboriosior enim est generatio matrum, et magis sciunt qui ipsarum sint filii, quam patres." Ergo mater est magis diligenda quam pater.

3. Præterea, ei debetur major dilectionis affectus, qui pro nobis plus laboravit, secundum illud Rom. ult. 6: *Salutate Mariam, quæ multum laboravit in vobis.* Sed mater plus laborat in generatione et educatione quam pater; unde dicitur Eccli. vii, 29: *Gemitum matris tuæ ne obliviscaris.* Ergo plus debet homo diligere matrem quam patrem.

Sed contra est quod dicit Hieronymus super Ezech. ⁵, quod "post Deum omnium patrem diligendus est pater, et postea addit de matre.

CONCLUSIO. — Pater magis est per se diligendus quam mater, cum sit actuum generationis principium, mater vero passivum.

Respondeo dicendum quod in istis comparationibus id quod dicitur est intelligendum per se, ut videlicet intelligatur esse quæsitum de patre, in quantum est pater, an sit plus diligendus quam mater, in quantum est mater. Potest enim in omnibus hujusmodi tanta esse distantia virtutis et malitiæ, ut amicitia solvatur vel minuatur, ut Philosophus dicit ⁶; et ideo, ut Ambrosius dicit ⁷, "Bonum domestici sunt malis filiis præponendi." Sed, per se loquendo, pa-

(5) Sup. illud cap. xlv: *Sabbata mea sanctificabunt.*

(6) Ethic. lib. viii, cap. 7.

(7) Habetur in Glossa ord. sup. illud: *Ordinavit in me charitatem*; et est Orig. hom. iii in Cant.

ter magis est amandus quam mater. Amantur enim pater et mater ut principia quædam naturalis originis. Pater autem habet excellentiorem rationem principii quam mater; quia pater est principium per modum agentis, mater autem magis per modum patientis et materiæ. Et ideo, per se ¹ loquendo pater magis est diligendus.

Ad *primum* ergo dicendum, quod in generatione hominis mater ministrat materiam corporis informem; formatur autem per virtutem formativam, quæ est in semine patris. Et quamvis hujusmodi virtus non possit creare animam rationalem, disponit tamen materiam corporalem ad hujusmodi formæ susceptionem.

Ad *secundum* dicendum, quod hoc pertinet ad aliam rationem dilectionis. Alia enim est species amicitiae qua diligimus amantem, et qua diligimus generantem. Nunc autem loquimur de amicitia quæ debetur patri et matri secundum generationis rationem.

Ad *tertium* dicendum, quod major excellentia principii in patre præponderat majori labori matris in generatione: quoniam ratio boni magis attenditur in objecto per se dilectionis, quam ratio difficilis, seu laboriosi ².

ART. XI. — UTRUM HOMO PLUS DEBEAT DILIGERE UXOREM QUAM PATREM ET MATREM.

De his etiam Sent. III, dist. 29, quæst. 1, art. 7 ad 3, et De virt. quæst. II, art. 9 ad 18.

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quod homo plus debeat diligere uxorem quam patrem et matrem. Nullus enim dimittit rem aliquam nisi pro re magis dilecta. Sed Gen. II, 24 dicitur quod *propter uxorem relinquet homo patrem et matrem*. Ergo magis debet diligere uxorem quam patrem et matrem.

2. Præterea, Apostolus dicit ³, quod *vir debet diligere uxorem sicut seipsum*. Sed homo debet magis diligere seipsum quam parentes. Ergo etiam magis debet diligere uxorem quam parentes.

3. Præterea, ubi sunt plures rationes dilectionis, ibi debet esse major dilectio. Sed in amicitia quæ est ad uxorem,

sunt plures rationes dilectionis; dicit enim Philosophus ⁴, quod "in hac amicitia videtur esse utile, et delectabile, et propter virtutem, si virtuosus sint conjuges." Ergo major debet esse dilectio ad uxorem quam ad parentes.

Sed *contra* est quod *vir debet diligere uxorem suam sicut carnem suam*, ut dicitur Ephes. V. Sed corpus suum minus homo debet diligere quam proximum, ut supra dictum est (art. 5 hujus quæst.). Inter proximos autem magis debemus parentes diligere. Ergo magis debemus diligere parentes quam uxorem.

CONCLUSIO. — Quanquam intensius uxor sit ex charitate diligenda, tanquam nobis magis conjuncta; major tamen est parentibus ex charitate reverentia exhibenda.

Respondetur dicendum quod, sicut dictum est (art. 9 hujus quæst.), gradus dilectionis attendi potest et secundum rationem boni, et secundum conjunctionem ad diligentem. Secundum ergo rationem boni, quod est objectum dilectionis, magis sunt diligendi parentes quam uxor, quia diliguntur sub ratione principii, et eminentioris cujusdam boni. Secundum autem rationem conjunctionis magis diligenda est uxor: quia uxor conjungitur viro ut una caro existens, secundum illud Matth. XIX, 6: *Itaque jam non sunt duo, sed una caro*. Et ideo intensius diligitur uxor, sed major reverentia est parentibus exhibenda.

Ad *primum* ergo dicendum, quod non quantum ad omnia deseritur pater et mater propter uxorem; in quibusdam enim magis debet homo assistere parentibus quam uxori: sed quantum ad unionem carnalis copulæ, et cohabitationis, relictis omnibus parentibus, homo adhæret uxori.

Ad *secundum* dicendum, quod in verbis Apostoli non est intelligendum quod homo debeat diligere uxorem suam æqualiter sibi ipsi; sed quia dilectio quam aliquis habet ad seipsum, est ratio dilectionis quam habet ad uxorem sibi conjunctam.

Ad *tertium* dicendum, quod etiam in amicitia paterna inveniuntur multæ rationes dilectionis; et quantum ad ali-

(1) Dicit *per se*, quia per accidens adesse possunt aliæ rationes in matre quæ faciant ipsam magis diligibilem; ut si sit bona et habuerit diligentem curam suorum educationis et institutionis; pater vero malus, nullam.

(2) In Mss. deest solutio ad tertium. Edit. autem Patav. sic ex Cajetani Commentariis habet.

(3) Ephes. V.

(4) Ethic. lib. VIII, cap. 12, ad fin.

quid præponderant rationi dilectionis quæ habetur ad uxorem, secundum scilicet rationem boni; quamvis illæ præponderent secundum conjunctionis rationem.

Ad argum. *Sed contra*, dicendum quod illud etiam non est sic intelligendum, quod ly *sicut* importet æqualitatem, sed rationem dilectionis. Diligit enim homo uxorem suam principaliter ratione carnalis conjunctionis ¹.

ART. XII. — UTRUM HOMO DEBEAT DILIGERE MAGIS BENEFACTOREM QUAM BENEFICIATUM ².

De his etiam Sent. I, dist. 29, art. 7 ad 2, et Eth. lib. ix, lect. 7.

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quod homo magis debeat diligere benefactorem quam beneficiatum. Dicit enim Augustinus ³: "Nulla major est provocatio ad amandum quam prævenire amando; nimis enim durus est animus qui dilectionem, etsi non vult impendere, nolit rependere." Sed benefactores præveniunt nos in beneficio caritatis. Ergo benefactores maxime debemus diligere.

2. Præterea, tanto aliquis est magis diligendus, quanto gravius homo peccat, si ab ejus dilectione desistat, vel contra eum agat. Sed gravius peccat qui benefactorem non diligit, vel contra eum agit, quam si diligere desinat eum cui hactenus benefecit. Ergo magis sunt amandi benefactores quam hi quibus benefacimus.

3. Præterea, inter omnia diligenda maxime diligendus est Deus, et post eum pater, ut Hieronymus dicit ⁴. Sed isti sunt maxime benefactores. Ergo benefactor est maxime diligendus.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit ⁵, quod "benefactores magis videntur amare beneficiatos quam e converso."

CONCLUSIO. — Benefactor quadam ratione magis, et quadam ratione minus, quam beneficii receptor, est diligendus.

(1) Observandum est cum Sylvio non esse peccatum mortale ordinem tribus istis articulis præscriptum immutare, eo quod excessus unius supra alterum non sit admodum notabilis.

(2) *Beneficiatum*, id est, illum cui benefecit.

(3) Lib. De catechizandis rudibus, cap. 4, circa princ.

(4) Sup. illud Ezech. xlvii: *Sabbata mea sanctificabunt.*

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. 9 et 11 hujus quæst.), aliquid diligitur magis dupliciter: uno modo quia habet rationem excellentioris boni; alio modo ratione majoris conjunctionis. Primo quidem modo benefactor est magis diligendus: quia cum sit principium boni in beneficiato, habet excellentioris boni rationem, sicut et de patre dictum est (art. 9 hujus quæst.). Secundo autem modo magis diligimus beneficiatos, ut Philosophus probat ⁶, per quatuor rationes. Primo quidem quia beneficiatus est quasi quoddam opus benefactoris; unde consuevit dici de aliquo: "Iste est factura illius." Naturale est autem cuilibet ut diligit opus suum: sicut videmus quod poetæ diligunt poemata sua; et hoc ideo quia unumquodque diligit suum esse, et suum vivere, quod maxime manifestatur in suo agere. Secundo quia unusquisque naturaliter diligit illud in quo inspicit suum bonum. Habet quidem et benefactor in beneficiato aliquid bonum, et e converso; sed benefactor inspicit in beneficiato suum bonum honestum, et beneficiatus in benefactore suum bonum utile. Bonum autem honestum delectabilius consideratur quam bonum utile: tum quia est diuturnius: utilitas enim cito transit, et delectatio memoriæ non est sicut delectatio rei præsentis: tum etiam quia bona honesta magis cum delectatione recolimus, quam utilitates quæ nobis ab aliis provenerunt. Tertio quia ad amantem pertinet agere; vult enim et operatur bonum amato; ad amatum autem pertinet bonum pati; et ideo excellentius est amare; et propter hoc ad benefactorem pertinet ut plus amet. Quarto quia difficilius est beneficia impendere quam recipere. Ea vero in quibus laboramus, plus diligimus ⁷; quæ vero nobis de facili proveniunt, quodammodo contemnuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod in benefactore est ut beneficiatus provocetur ad ipsum amandum. Benefactor

(5) Ethic. lib. ix, cap. 7, in princ.

(6) Ethic. lib. ix, cap. 7.

(7) Exemplo matrum quæ filios plus amant, quia laboriosius eos genuerunt; ut et eorum qui plus amant labore suo acquisitas quam undecumque sibi datas, vel absque ulla difficultate provenientes pecunias: quod exemplum utrumque philosophus ad id probandum ibi affert.

autem diligit beneficiatum non quasi provocatus ab illo, sed ex seipso motus. Quod autem ex se est, potius est eo quod est per aliud.

Ad secundum dicendum, quod amor beneficiati ad benefactorem est magis debitus; et ideo contrarium habet rationem majoris peccati. Sed amor benefactoris ad beneficiatum est magis spontaneus; et ideo habet majorem promptitudinem.

Ad tertium dicendum, quod Deus etiam plus nos diligit quam nos eum diligamus; et parentes plus diligunt filios quam ab eis diligantur. Nec tamen oportet quod quoslibet beneficiatos plus diligamus quibuslibet benefactoribus. Benefactores enim a quibus maxima beneficia recepimus, scilicet Deum et parentes, præferimus his quibus aliqua minora beneficia impendimus.

ART. XIII. — UTRUM ORDO CHARITATIS REMANEAT IN PATRIA.

De his etiam Sent. III, dist. 31, quæst. II, art. 3, qu. I, et XII, et De virt. quæst. II, art. 9 ad 12.

Ad tertiumdecimum sic proceditur. 1. Videtur quod ordo charitatis non remaneat in patria. Dicit enim Augustinus: "Perfecta charitas est ut plus potiora bona, et minus minora diligamus." Sed in patria erit perfecta charitas. Ergo plus diligit aliquis meliorem quam vel seipsum, vel sibi conjunctum.

2. Præterea, ille magis amatur cui magis bonum volumus. Sed quilibet in patria existens vult majus bonum ei qui plus bonum habet; alioquin voluntas ejus non per omnia divinæ voluntati conformaretur: ibi autem plus bonum habet qui melior est. Ergo in patria quilibet magis diligit meliorem; et ita magis alium quam seipsum, et extraneum quam propinquum.

3. Præterea, tota ratio dilectionis in patria Deus erit: tunc enim implebitur quod dicitur I. Cor. xv, 28: *Ut sit Deus omnia in omnibus*. Ergo magis diligitur qui est Deo propinquior; et ita aliquis magis diligit meliorem quam seipsum, et ita extraneum quam conjunctum.

Sed contra est quod natura non tollitur per gloriam, sed perficitur. Ordo autem charitatis supra positus (art. 2, 3 et

4 hujus quæst.), ex ipsa natura procedit. Omnia enim naturaliter plus se quam alia amant. Ergo iste ordo charitatis remanebit in patria.

CONCLUSIO. — Ordo charitatis, quo Deus super omnia diligendus est, necessario manet in patria, ibi tamen quilibet homo beatus, ex parte quidem boni quod alteri optatur, proximum meliorem magis quam seipsum diligit, ex parte autem diligentis, seipsum intensius quam proximum amabit.

Respondeo dicendum quod necesse est ordinem charitatis remanere in patria quantum ad hoc quod Deus est super omnia diligendus. Hoc enim simpliciter² erit tunc, quando homo perfecte eo fruetur. Sed de ordine sui ipsius ad alios distinguendum videtur: quia, sicut supra dictum est (art. 7 et 9 hujus quæst.), dilectionis gradus distingui potest, vel secundum differentiam boni quod quis alii exoptat, vel secundum intensionem dilectionis. Primo quidem modo plus diligit meliores quam seipsum, minus vero minus bonos. Volet enim quilibet beatus unumquemque habere quod ipsi debetur secundum divinam justitiam, propter perfectam conformitatem voluntatis humanæ ad divinam. Nec tunc erit tempus proficiendi per meritum ad majus præmium; sicut nunc accidit, quando potest homo melioris³ et virtutem et præmium desiderare; sed tunc voluntas uniuscujusque infra hoc sistet quod est determinatum divinitus. Secundo vero modo aliquis plus seipsum diligit quam proximum etiam meliorem; quia intensio actus dilectionis provenit ex parte subjecti diligentis, ut supra dictum est (art. 7 et 9 hujus quæst.). Et ad hoc etiam donum charitatis unicuique confertur a Deo, ut primo quidem mentem suam in Deum ordinet, quod pertinet ad dilectionem sui ipsius; secundo vero ordinem aliorum in Deum velit, vel etiam operetur secundum suum modum. Sed quantum ad ordinem proximorum ad invicem, simpliciter quis magis diligit meliorem secundum charitatis amorem. Tota enim vita beata consistit in ordinatione mentis ad Deum; unde totus ordo dilectionis beatorum observabitur per

(1) Lib. De vera relig. cap. 48, circa princ.

(2) Cum non habitu tantum, ut nunc, in eo statu Deum super omnia dilecturi sint beati (nihil Dei dilectioni præponendo), sed actu

nunquam intercepto et ne momento quidem ab illius dilectione desistendo.

(3) Ita Nicolai, suppl. *melioris hominis alterius*, edit. Patav. cum Mss. Al., *meliozem*.

comparationem ad Deum; ut scilicet ille magis diligatur, et propinquior sibi habeatur ab unoquoque, qui est Deo propinquior. Cessabit enim tunc provisio, quæ est in præsentī vita necessaria, qua necesse est ut unusquisque magis sibi conjuncto secundum quaecumque necessitudinem provideat magis quam alieno: ratione cujus in hac vita ex ipsa inclinatione charitatis homo plus diligit magis sibi conjunctum, cui magis debet impendere charitatis effectum. Continget tamen in patria quod aliquis sibi conjunctum pluribus modis diligit; non enim cessabunt ab animo beati honestæ dilectionis causæ. Tamen omnibus istis rationibus præfertur incomparabiliter ratio dilectionis, quæ sumitur ex propinquitate ad Deum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod quantum ad conjunctos sibi ratio illa concedenda est; sed quantum ad seipsum, oportet quod aliquis plus se quam alios diligit, tanto magis quanto perfectior est charitas; quia perfectio charitatis¹ ordinat hominem perfecte in Deum, quod pertinet ad dilectionem sui ipsius², ut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quod ratio illa procedit de ordine dilectionis secundum gradum boni quod aliquis vult amato.

Ad *tertium* dicendum, quod unicuique erit Deus tota ratio diligendi, eo quod Deus est totum hominis bonum. Dato enim per impossibile quod Deus non esset hominis bonum, non esset ei ratio diligendi. Et ideo in ordine dilectionis oportet quod post Deum homo maxime diligit seipsum.

QUESTIO XXVII.

DE PRINCIPALI ACTU CHARITATIS, QUI EST DILECTIO³, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de actu charitatis; et primo de principali actu charitatis, qui est dilectio; secundo de aliis actibus, vel effectibus consequentibus. Circa primum queruntur octo:

1. Quid sit magis proprium charitatis, utrum

(1) Al., *perfectior charitas*.

(2) Ita Mss. et editi passim. Cod. Cam. *ad perfectionem sui ipsius*.

(3) Actus, sive effectus charitatis sunt septem quos in sequentibus quæst. explicat auctor; primus et principalis est dilectio; secundarium sunt tres interni, gaudium, pax et miseri-

amare, vel amari. — 2. Utrum amare prout est actus charitatis, sit idem quod benevolentia. — 3. Utrum Deus sit propter seipsum amandus. — 4. Utrum possit in hac vita immediate amari. — 5. Utrum possit amari totaliter. — 6. Utrum ejus dilectio habeat modum. — 7. Quid sit melius, utrum diligere amicum, vel diligere inimicum. — 8. Quid sit melius, utrum diligere Deum vel proximum.

ART. I. — UTRUM CHARITATIS

SIT MAGIS PROPRIUM AMARI QUAM AMARE.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod charitatis sit magis proprium amari quam amare. Charitas enim in melioribus melior invenitur. Sed meliores debent magis amari. Ergo charitatis magis est proprium amari quam amare.

2. Præterea, illud quod in pluribus invenitur, videtur esse magis conveniens naturæ, et per consequens melius. Sed, sicut dicit Philosophus⁴, "multi magis volunt amari quam amare, semperque amatores adulationis sunt multi." Ergo melius est amari quam amare, et per consequens magis conveniens charitati.

3. Præterea, "propter quod unumquodque tale, et illud magis⁵." Sed homines propter hoc quod amantur, amant; dicit enim Augustinus⁶, quod "nulla est major provocatio ad amandum quam prævenire amando." Ergo charitas magis consistit in amari quam in amare.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit⁷, quod "magis existit amicitia in amare quam in amari." Sed charitas est amicitia quædam. Ergo charitas magis consistit in amare quam in amari.

CONCLUSIO. — Cum amare proprius sit actus charitatis, ut ipsa est virtus, amari vero non conveniat charitati, nisi secundum commune quendam boni rationem; perspicuum inde est, charitati magis proprium esse amare quam amari.

Respondeo dicendum quod amare convenit charitati, inquantum est charitas. Charitas enim, cum sit virtus quædam, secundum suam essentiam habet inclinationem ad proprium actum. Amari autem non est actus charitatis ipsius⁸ qui amatur, sed actus charitatis ejus est amare; amari autem competit ei secun-

cordia; et tres externi, beneficentia, eleemosyna, correptio fraterna.

(4) Ethic. lib. viii, cap. 8, in princ.

(5) Poster. lib. 1, text. 5.

(6) Lib. De catechiz. rudibus, cap. 4, in princ.

(7) Ethic. lib. viii, cap. 8, in princ.

(8) Id est, non est actus a charitate illius qui amatur elicitus.

dum communem rationem boni, prout scilicet ad ejus bonum alius per actum charitatis movetur. Unde manifestum est quod charitati magis convenit amare quam amari. Magis enim convenit unicuique quod convenit ei per se et substantialiter, quam quod convenit ei per aliud. Et hujus duplex est signum: primum quidem, quia amici magis laudantur ex hoc quod amant, quam ex hoc quod amantur; quinimo, si non amant, et amentur, vituperantur. Secundo, quia matres, quæ maxime amant, plus quærunt amare quam amari. Quædam enim, ut Philosophus dicit in eodem libro ⁴, "filios suos dant nutrici, et amant quidem, redamari autem non quærunt, si non contingat."

Ad *primum* ergo dicendum, quod meliores ex eo quod meliores sunt, sunt magis amabiles; sed ex eo quod in eis est perfectior charitas, sunt magis amantes; secundum tamen proportionem amati: non enim melior minus amat id quod infra ipsum est, quam amabile sit; sicut ille qui est minus bonus, non attingit ad amandum meliorem, quantum amabilis est.

Ad *secundum* dicendum, quod, sicut Philosophus dicit ³, "homines volunt amari, inquantum volunt honorari." Sicut enim honor exhibetur alicui ut quoddam testimonium boni in ipso qui honoratur; ita per hoc quod aliquis amatur, ostenditur in ipso esse aliquod bonum; quia solum bonum amabile est. Sic ergo amari et honorari quærunt homines propter aliud, scilicet ad manifestationem boni in amato existentis. Amare autem quærunt charitatem habentes secundum se, quasi ipsum sit bonum charitatis; sicut et quilibet actus virtutis est bonum virtutis illius. Unde magis pertinet ad charitatem velle amare quam velle amari.

Ad *tertium* dicendum, quod propter amari aliqui amant; non ita quod amari sit finis ejus quod est amare, sed eo quod est via quædam ad hoc inducens quod homo amet.

(1) Loc. cit.

(2) Ibidem.

(3) Rhetoricæ lib. II, cap. 4, in princ.

(4) Cap. 4.

(5) Cap. 5.

(6) Ut ipsum ejus nomen latine sonat; minus expresse autem (licet æquivalenter) græc. εὖ νοεῖ quod significat *bona mente*, seu *bonæ mentis* erga quempiam esse hoc porro ut curare illi bonum.

ART. II. — UTRUM AMARE, SECUNDUM QUOD EST ACTUS CHARITATIS, SIT IDEM QUOD BENEVOLENTIA.

De his etiam Sent. III, dist. 27, qu. 1, art. 1 corp. et ad 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod amare secundum quod est actus charitatis, nihil sit aliud quam benevolentia. Dicit enim Philosophus ³, quod "amare est velle alicui bonum." Sed hoc est benevolentia. Ergo nihil aliud est actus charitatis quam benevolentia.

2. Præterea, cujus est habitus, ejus est actus. Sed habitus charitatis est in potentia voluntatis, ut supra dictum est (quæst. XXIV, art. 1). Ergo etiam actus charitatis est actus voluntatis. Sed non est nisi in bonum tendens, quod est benevolentia. Ergo actus charitatis nihil aliud est quam benevolentia.

3. Præterea, Philosophus in IX Ethic. ⁴ ponit quinque ad amicitiam pertinentia: quorum primum est quod homo velit amico bonum; secundum est quod velit ei esse et vivere; tertium est quod ei delectabiliter convivat; quartum est quod eadem eligat; quintum est quod ei condeat et congaudeat. Sed prima duo ad benevolentiam pertinent. Ergo primus actus charitatis est benevolentia.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit in eodem libro ⁵, quod "benevolentia neque est amicitia, neque est amatio, sed est amicitiae principium." Sed charitas est amicitia, ut supra dictum est (quæst. XXIII, art. 1). Ergo benevolentia non est idem quod dilectio, quæ est charitatis actus.

CONCLUSIO — Quanquam in dilectione, prout est charitatis actus, includatur benevolentia; addit tamen dilectio benevolentiae unionem affectus amantis ad amatum, quam non includit benevolentia, quæ est simplex voluntatis actus, quo alicui bonum volumus.

Respondeo dicendum quod benevolentia proprie dicitur actus voluntatis, quo alteri bonum volumus ⁶. Hic autem voluntatis actus differt ab actuali amore, tam secundum quod est in appetitu sensitivo, quam etiam secundum quod est in appetitu intellectivo, qui est voluntas. Amor enim qui est in appetitu sensitivo, quædam passio est. Quoniam autem passio cum quodam impetu inclinatur in suum objectum. Passio au-

tem amoris habet quod non subito exoritur, sed per aliquam assiduam inspectionem rei amatæ; et ideo Philosophus¹, ostendens differentiam inter benevolentiam et amorem qui est passio, dicit quod benevolentia "non habet distentionem² et appetitum, „ id est, aliquem impetum inclinationis; sed ex solo iudicio rationis homo vult bonum alicui. Similiter etiam talis amor est ex quadam consuetudine; benevolentia autem interdum oritur ex repentino; sicut accidit nobis de pugilibus, qui pugnant, quorum alterum vellemus vincere. Sed amor qui est in appetitu intellectivo, etiam differt a benevolentia; importat enim quamdam unionem secundum affectum amantis ad amatum; inquantum scilicet amans æstimat amatum quodammodo ut unum sibi, vel ad se pertinens, et sic movetur in ipsum. Sed benevolentia est simplex actus voluntatis, quo volumus alicui bonum, etiam non præsupposita prædicta unione affectus ad ipsum. Sic ergo in dilectione, secundum quod est actus charitatis, includitur quidem benevolentia; sed dilectio, sive amor, addit unionem affectus: et propter hoc Philosophus dicit³, quod "benevolentia est principium amicitiae. „

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus ibi definit amare, non ponens totam rationem ipsius, sed aliquid ad rationem ejus pertinens, in quo maxime manifestatur dilectionis actus⁴.

Ad secundum dicendum, quod dilectio est actus voluntatis in bonum tendens, sed cum quadam unione ad amatum; quæ quidem in benevolentia non importatur.

Ad tertium dicendum, quod intantum illa quæ Philosophus ibi ponit, ad amicitiam pertinent, inquantum proveniunt ex amore quem quis habet ad seipsum, ut ibidem dicitur; ut scilicet hæc omnia aliquis erga amicum agat sicut ad seipsum; quod pertinet ad prædictam unionem affectus.

(1) Ethic. lib. ix, cap. 5.

(2) Ex græco διάρτασις, non ut inepte, ait Nicolai, in quibusdam impressis tantum *distinctionem*: dicitur autem *distinctio* quasi vehemens quædam propensio, vel tendentia in amatum, per metaphoram corporalium ad quæ habenda distendimur, vel totum corpus extendimus, quando ea vehementer cupimus.

(3) Ibidem.

(4) Nec vero tantum ibi ait quod amare sit

ART. III. — UTRUM

DEUS SIT PROPTER SEIPSUM
EX CHARITATE DILIGENDUS.

De his etiam Sent. iv, dist. 2, qu. ii, art. 1, qu. i ad 2, et Opusc. lxi, cap. 7, 8, 9 et 14.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non propter seipsum, sed propter aliud diligatur ex charitate. Dicit enim Gregorius in quadam hom. 5: "Ex his quæ novit animus, discit incognita amare. „ Vocat autem incognita intelligibilia et divina, cognita autem sensibilia. Ergo Deus est propter aliud diligendus.

2. Præterea, amor sequitur cognitionem. Sed Deus per aliud cognoscitur, secundum illud Rom. i, 20: *Invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur*. Ergo etiam propter aliud amatur, et non propter se.

3. Præterea, "spes generat charitatem, „ ut dicitur in Glossa 6. "Timor etiam charitatem introducit, „ ut Augustinus dicit 7. Sed spes expectat aliquid adipisci a Deo; timor autem refugit aliquid quod a Deo infligi potest. Ergo videtur quod Deus propter aliquod bonum speratum, vel propter aliquod malum timendum sit amandus. Non ergo est amandus propter seipsum.

Sed contra est quod, sicut Augustinus dicit 8, frui est amore inhærere alicui propter seipsum. „ Sed "Deo fruendum est, „ ut 9 dicitur. Ergo Deus diligendus est propter seipsum.

CONCLUSIO. — Cum Deus sit ipsa essentia bonitatis per se, et ultimus finis omnium, propter seipsum quoque diligendus est; quanquam dispositive ipse propter aliquid a nobis diligere possit, quo inducimur ad ipsum amandum.

Respondeo dicendum quod ly *propter* importat habitudinem alicujus causæ. Est autem quadruplex genus causæ; scilicet finalis, formalis, efficiens, et materialis, ad quam reducitur etiam materialis dispositio, quæ non est causa simpliciter, sed secundum quid. Et secundum hæc quatuor genera causarum di-

velle bonum alicui, sed velle ipsi ea quæ bona putat, et quidem velle ipsa propter illum, aut solum vel illius gratia et eadem præstare quantum potest (5) 11 in Evang. in princ.

(6) Interlin. sup. illud: *Abraham genuit Isaac*, Matth. i.

(7) Super 1 Canonicam Joan. tract. 9, ante med.

(8) De doctr. christ. lib. i, cap. 4, in princ.

(9) In eodem libro, cap. 5.

citur aliquid propter alterum diligendum. Secundum quidem genus causæ finalis; sicut diligimus medicinam propter sanitatem; secundum autem genus causæ formalis, sicut diligimus hominem propter virtutem, quia scilicet virtute formaliter est bonus et per consequens diligibilis; secundum autem causam efficientem, sicut diligimus aliquos, inquantum sunt filii talis patris; secundum autem dispositionem, quæ reducitur ad genus causæ materialis, dicimus aliquid diligere propter id quod nos disposuit ad ejus dilectionem, puta propter aliqua beneficia suscepta; quamvis postquam jam amare incepimus, non propter illa beneficia amemus amicum, sed propter ejus virtutem. Primis ergo tribus modis Deum non diligimus propter aliud, sed propter seipsum. Non enim ordinatur ad aliud sicut ad finem, sed ipse est finis ultimus omnium; neque etiam informatur aliquo alio ad hoc quod sit bonus, sed ejus substantia est ejus bonitas, secundum quam exemplariter omnia bona sunt; neque iterum ei ab altero bonitas inest, sed ab ipso omnibus aliis. Sed quarto modo potest diligere propter aliud; quia scilicet ex aliquibus aliis disponimur ad hoc quod in Dei dilectione proficiamus; puta per beneficia ab eo suscepta, vel per præmia sperata¹, vel etiam per pœnas, quas per ipsum vitare intendimus.

Ad *primum* ergo dicendum, quod "ex his quæ animus novit, discit incognita amare; „ non quod cognita sint ratio diligendi ipsa incognita per modum causæ formalis, vel finalis, vel efficientis; sed quia per hoc homo disponitur ad amandum incognita.

Ad *secundum* dicendum, quod cognitio Dei acquiritur quidem per alia; sed postquam jam cognoscitur, non per alia cognoscitur, sed per seipsum, secundum illud Joan. iv, 42: *Jam non propter tuam loquelam credimus; ipsi enim audivimus, et scimus quia hic est vere Salvator mundi.*

Ad *tertium* dicendum, quod spes et timor ducunt ad charitatem per modum

(1) Ad fidem pertinet licere Deo servire, sive ipsum diligendo, sive alia virtutum opera exercendo, propter mercedem, seu intuitu vitæ æternæ obtinendæ. Quod his verbis definitur concil. Trident. (sess. vi, can. 31): „ Si quis dixerit justificatum peccare dum intuitu æternæ mercedis bene operatur; anathema sit. „

(2) In hoc articulo S. Doctor interpretatur

dispositionis ejusdam, ut ex supra dictis patet (quæst. xvii, art. 8, et qu. xix, art. 4, 7 et 10).

ART. IV. — UTRUM DEUS

IN HAC VITA POSSIT IMMEDIATE AMARI².

De his etiam Sent. iii, dist. 27, quæst. i, art. 1, et dist. 34, quæst. i ad 1, et De ver. quæst. x, art. 2 ad 6, et De virt. quæst. ii, art. 2 ad 11.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus in hac vita non possit immediate amari. " Incognita enim amari non possunt, „ ut Augustinus dicit³. Sed Deum non cognoscimus immediate in hac vita; quia *videmus nunc per speculum in ænigmate*, ut dicitur I. Cor. xiii, vers. 12. Ergo neque etiam eum immediate amamus.

2. Præterea, qui non potest quod minus est, non potest quod majus est. Sed majus est amare Deum quam cognoscere ipsum; *qui enim adhæret Deo* per amorem, *unus spiritus cum illo est*, ut dicitur I. Cor. vi, 17. Sed homo non potest Deum cognoscere immediate. Ergo multo minus amare.

3. Præterea, homo a Deo disjungitur per peccatum, secundum illud Is. lxxix, 2: *Peccata vestra dividerunt inter vos et Deum vestrum*. Sed peccatum magis est in voluntate quam in intellectu. Ergo minus potest homo Deum diligere immediate quam Deum immediate cognoscere.

Sed *contra* est quod cognitio Dei, quia est mediata, dicitur ænigmatica et evacuatur in patria, ut patet I. Corinth. xiii. Sed charitas viæ non evacuatur, ut ibidem dicitur. Ergo charitas viæ immediate Deo adhæret.

CONCLUSIO. — Quanquam mediate Deum in via cognoscamus, ipsum tamen charitatis dilectione immediate diligimus.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (part. I, quæst. lxxxii, art. 2, et quæst. lxxxiv, art. 7), actus cognoscitivæ virtutis perficitur per hoc quod cognitum est in cognoscente; actus autem appetitivæ virtutis perficitur per hoc quod appetitus inclinatur ad rem ipsam. Et ideo oportet quod motus appetitivæ virtutis sit in res⁴ se-

hæc verba Scripturæ (Joan. xvii): *Rogo ut et ipsi sint unum mecum, sicut et nos unum sumus*. (I. Cor. vi): *Qui adhæret Deo, unus spiritus est cum eo*.

(3) De Trin. lib. x, cap. 1 et 2. (4) Al., in re.

cundum conditionem¹ ipsarum rerum; actus autem cognoscitivæ virtutis est secundum modum cognoscentis. Est autem ipse ordo rerum talis secundum se, quod Deus est propter seipsum cognoscibilis et diligibilis, utpote essentialiter existens ipsa veritas et bonitas, per quam alia cognoscuntur et amantur. Sed quoad nos, quia nostra cognitio a sensu ortum habet, prius sunt cognoscibilia, quæ sunt sensui propinquiora, et ultimus² terminus cognitionis est in eo quod est maxime a sensu remotum. Secundum hoc ergo dicendum est quod dilectio, quæ est appetitivæ virtutis actus, etiam in statu viæ tendit in Deum primo, et ex ipso derivatur ad alia³; et secundum hoc charitas Deum immediate diligit, alia vero Deo mediante. In cognitione vero est e converso, quia scilicet per alia Deum cognoscimus; sicut causam per effectus, vel per modum eminentiæ aut negationis, ut patet per Dionysium⁴.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis incognita non possint amari, tamen non oportet quod sit idem ordo cognitionis et dilectionis; nam dilectio est cognitionis terminus; et ideo ubi desinit cognitio, scilicet in ipsa re, quæ per aliam cognoscitur, ibi statim dilectio incipere potest.

Ad secundum dicendum, quod quia dilectio Dei est majus aliquid quam ejus cognitio, maxime secundum statum viæ, ideo præsupponit ipsam; et quia cognitio non quiescit in rebus creatis, sed per eas in aliud tendit, in illo dilectio incipit, et per hoc ad alia derivatur per modum cujusdam circulationis, dnm cognitio a creaturis incipiens, tendit in Deum; et dilectio a Deo incipiens, sicut ab ultimo fine, ad creaturas derivatur.

Ad tertium dicendum, quod per charitatem tollitur aversio a Deo, quæ est per peccatum, non autem per solam cognitionem: et ideo charitas est quæ diligendo, animam immediate Deo conjungit spiritualis vinculo unionis.

(1) Al., cognitionem. (2) Al., ulterius.

(3) Hæc de dilectione charitativa intelligenda sunt. Deus enim fide cognitus est primum quod charitati secundum se occurrit diligendum. Unde huic non repugnat quod (quæst. xxvi, art. 2 ad 1) dixerit proximum prius occurrere nobis ad diligendum; quia ibi loquebatur vel de dilectione in communi, vel de amore naturali, secundum quem prius occurrunt visibilia quam invisibilia.

ART. V. — UTRUM DEUS POSSIT TOTALITER AMARI.

De his etiam Sent. iii, dist. 27, quæst. iii, art. 2, et De virt. quæst. ii, art. 10 ad 5.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non possit totaliter amari. Amor enim sequitur cognitionem. Sed Deus non potest totaliter a nobis cognosci, quia hoc esset eum comprehendere. Ergo non potest a nobis totaliter amari.

2. Præterea, amor est unio quædam, ut patet per Dionysium⁵. Sed cor hominis non potest totaliter Deo uniri, quia *Deus est major corde nostro*, ut dicitur I. Joan. iii, 20. Ergo Deus non potest totaliter amari.

3. Præterea, Deus seipsum totaliter amat. Si ergo ab aliquo alio totaliter amatur, aliquis alius diligit Deum tantum, quantum ipse se diligit. Hoc autem est inconveniens. Ergo Deus non potest totaliter diligi ab aliqua creatura.

Sed contra est quod dicitur Deut. vi, 5: *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo*.

CONCLUSIO. — Quamvis homo possit Deum totaliter, id est, omnia quæ ad ipsum spectant, diligere, vel quæcumque hominis sunt, in ejus dilectionem referre: non potest tamen ipsum homo diligere totaliter, id est, quantum ipse diligibilis est.

Respondeo dicendum quod cum dilectio intelligatur quasi medium inter amantem et amatum, cum quæritur an Deus possit totaliter diligi, tripliciter potest intelligi: uno modo ut modus totalitatis referatur ad rem dilectam; et sic Deus est totaliter diligendus, quia totum quod ad Deum pertinet homo diligere debet. Alio modo potest intelligi ita quod totalitas referatur ad diligentem; et sic etiam Deus totaliter diligi debet, quia ex toto posse suo homo debet diligere Deum, et quidquid habet, ad Dei amorem ordinare, secundum illud Deut. vi, 5: *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo*. Tertio modo potest intelligi secundum comparisonem diligentis ad rem dilectam, ut scilicet modus diligentis adæquet modum rei dilectæ; et hoc non potest esse: cum enim unumquodque intantum diligibile

(4) De div. nom. cap. 1, lect. 2 et 3.

(5) De div. nom. cap. 4, lect. 3, circa fin.

ait, inquantum est bonum, Deus, cujus bonitas est infinita, est infinite diligibilis. Nulla autem creatura potest Deum infinite diligere; quia omnis virtus creaturæ, sive naturalis, sive infusa, est finita ¹.

Et per hoc patet responsio ad objecta: nam primæ tres objectiones procedunt secundum hunc tertium sensum; ultima autem ratio procedit in sensu secundo.

ART. VI. — UTRUM DIVINÆ DILECTIONIS SIT ALIQUIS MODUS HABENDUS ².

De his etiam Sent. III, dist. 27, quæst. III, art. 3, et De virt. quæst. II, art. 2 ad 13.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod divinæ dilectionis sit aliquis modus habendus. Ratio enim boni consistit in modo, specie et ordine, ut patet per Augustinum ³. Sed dilectio Dei est optimum in homine, secundum illud Coloss. III, 14: *Super omnia charitatem habete*. Ergo dilectio Dei debet modum habere.

2. Præterea, Augustinus dicit ⁴: “ Dic mihi, quæso te, quis sit diligendi modus. Vereor enim ne plus minusve quam oportet, inflammer desiderio, et amore Domini mei. ” Frustra autem quæreretur modum, nisi esset aliquis divinæ dilectionis modus. Ergo est aliquis modus divinæ dilectionis.

3. Præterea, sicut Augustinus dicit ⁵, “ modus est quem unicuique propria mensura præfigit. ” Sed mensura voluntatis humanæ, sicut et actionis exterioris, est ratio. Ergo sicut in exteriori effectu charitatis oportet habere modum a ratione præfixum, secundum illud Rom. XII, 1: *Rationabile obsequium vestrum*; ita etiam interior dilectio Dei debet modum habere.

Sed contra est quod Bernardus dicit ⁶, quod “ causa diligendi Deum Deus est; modus sine modo diligere. ”

CONCLUSIO. — Cum omnium humanarum actionum atque affectionum ultimus finis sit ipsa Dei dilectio, nullus est modus, vel terminus imponendus,

(1) *Deus est major corde nostro* (I. Joan. cap. 3).

(2) Respondet S. Doctor in divina dilectione non esse habendum aliquem modum, sive mensuram. (3) Lib. De natura boni, cap. 3 et 4.

(4) Lib. De moribus Eccl. c. 8, parum a princ.

(5) Super Gen. ad litt. lib. IV, cap. 3, circa med.

(6) Lib. De diligendo Deo, cap. 1, in princ.

(7) In arg. 3.

(8) Ita Mss. et editi passim. Al., secundum aliquid.

(9) Physic. lib. II, text. 89.

sed quanto plus diligitur, tanto melior est dilectio.

Respondeo dicendum quod, sicut patet ex inducta auctoritate Augustini ⁷, modus importat quamdam mensuræ determinationem. Hæc autem determinatio invenitur et in mensura et in mensurato; aliter tamen, et aliter: in mensura enim invenitur essentialiter, quia mensura secundum seipsam est determinativa et modificativa aliorum; in mensuratis autem invenitur secundum aliud ⁸, id est inquantum attingunt mensuram. Et ideo in mensura nihil potest accipi immoificatum; sed res mensurata est immoificata, nisi mensuram attingat, sive deficiat, sive excedat. In omnibus autem appetibilibus et agibilibus mensura est finis; quia eorum quæ appetimus et agimus, oportet propriam rationem ex fine accipere, ut patet per Philosophum ⁹. Et ideo finis secundum seipsum habet modum; ea vero quæ sunt ad finem, habent modum ex eo quod sunt fini proportionata. Et ideo, sicut Philosophus dicit ¹⁰, “ appetitus finis in omnibus artibus est absque fine et termino; ” eorum autem quæ sunt ad finem, est aliquis terminus: non enim medicus imponit aliquem terminum sanitati, sed facit eam perfectam, quantumcumque potest; sed medicinæ imponit terminum; non enim dat tantum de medicina, quantum potest, sed secundum proportionem ad sanitatem; quam quidem proportionem si medicina excederet, vel ab ea deficeret, esset immoderata. Finis autem omnium actionum humanarum et affectionum est dilectio Dei, per quam maxime attingimus ultimum finem, ut supra dictum est (q. XXIII, art. 6); et ideo in dilectione Dei non potest accipi modus, sicut in re mensurata, ut sit in ea accipere plus et minus; sed sicut invenitur modus in mensura, in qua non potest esse excessus ¹¹, sed quanto plus attingitur regula, tanto melius est; et ita quanto Deus plus diligitur, tanto est dilectio melior.

Ad primum ergo dicendum, quod illud

(10) Polit. lib. I, cap. 6, a med.

(11) In dilectione Dei, ait ipse S. Doctor (III, dist. 27, quæst. III, art. 3), non ponitur aliquis modus ultra quem non oporteat congruere, sed quantumcumque diligit, semper ad ulteriora extendit: et propter hoc dicitur quod non habet modum; scilicet præfixum ultra quem non oportet progredi.

quod est per se, potius est eo quod est per aliud; et ideo bonitas mensuræ, quæ per se habet modum, potior est quam bonitas mensurati, quæ habet modum per aliud; et sic etiam charitas, quæ habet modum¹ sicut mensura, præeminet aliis virtutibus, quæ habent modum sicut mensuratæ.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus ibidem subjungit², "modus diligendi Deum est ut ex toto corde diligatur, id est, ut diligatur quantumcumque potest diligere; et hoc pertinet ad modum qui convenit mensuræ.

Ad tertium dicendum, quod affectio illa cujus objectum subiacet iudicio rationis, est ratione mensuranda. Sed objectum divinæ dilectionis, quod est Deus, excedit iudicium rationis: et ideo non mensuratur ratione, sed rationem excedit. Nec est simile de interiori actu charitatis, et exterioribus actibus. Nam interior actus charitatis habet rationem finis, quia ultimum bonum hominis consistit in hoc quod anima Deo inhæreat, secundum illud Psal. LXXII, 27: *Mihi adhærere Deo bonum est*; exteriores autem actus sunt sicut ad finem; et ideo sunt commensurandi et secundum charitatem et secundum rationem.

ART. VII. — UTRUM

SIT MAGIS MERITORIUM DILIGERE INIMICUM QUAM AMICUM³.

De his etiam infra, art. 8 ad 7, et Sent. III, dist. 30, quæst. 1, art. 3, et art. 4 ad 3, et De virt. qu. II, art. 8 corp. fin. et ad 17.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod magis meritorium sit diligere inimicum quam amicum. Dicitur enim Matth. v, 46: *Si diligitis eos qui vos diligunt, quam mercedem habebitis?* Diligere ergo amicum non meretur mercedem. Sed diligere inimicum meretur mercedem, ut ibidem ostenditur. Ergo magis est meritorium diligere inimicos quam amicos.

2. Præterea, tanto aliquid est magis meritorium, quanto ex majori charitate procedit. Sed diligere inimicum est perfectorum filiorum Dei, ut Augustinus dicit⁴; diligere autem amicum est etiam charitatis imperfectæ. Ergo ma-

(1) Habet modum ad quem pertingit, non autem habet modum in quo sistat vel cedere debeat. Hinc Bernard. (lib. De diligendo Deo): Modus diligendi Deum est eum diligere sine modo.

(2) Cap. 8.

(3) Controvertitur hæc quæstio, sed probabi-

joris meriti est diligere inimicum quam amicum.

3. Præterea, ubi est major conatus ad bonum, ibi videtur esse majus meritum; quia *unusquisque propriam mercedem accipiet secundum suum laborem*, ut dicitur I. Corinth. III, 8. Sed majori conatu indiget homo ad hoc quod diligat inimicum, quam ad hoc quod diligat amicum, quia difficilius est. Ergo videtur quod diligere inimicum sit magis meritorium quam diligere amicum.

Sed contra est, quia illud quod est melius, est magis meritorium. Sed melius est diligere amicum, quia melius est diligere meliorem; amicus autem, qui amat, est melior quam inimicus, qui odit. Ergo diligere amicum est magis meritorium quam diligere inimicum.

CONCLUSIO. — Quanquam diligere amicum sit rem meliorem diligere: secundum tamen rationem diligendi, quæ Deus est, magis meritorium est inimicos quam amicos diligere.

Respondeo dicendum quod ratio diligendi proximum ex charitate Deus est, sicut supra dictum est (qu. XXV, art. 1). Cum ergo quæritur quid sit melius vel magis meritorium, utrum diligere amicum, vel inimicum, dupliciter istæ dilectiones comparari possunt: uno modo ex parte proximi qui diligitur; alio modo ex parte rationis propter quam diligitur. Primo quidem modo dilectio amici præeminet dilectioni inimici; quia amicus et melior est, et magis conjunctus, unde est materia magis conveniens dilectioni; et propter hoc actus dilectionis super hanc materiam transiens melior est; unde et ejus oppositum est deterius: pejus enim est odire amicum quam inimicum. Secundo autem modo dilectio inimici præeminet propter duo. Primo quidem, quia dilectionis amici potest esse alia ratio quam Deus; sed dilectionis inimici solus Deus est ratio. Secundo, quia præsupposito quod uterque propter Deum diligatur, fortior ostenditur esse Dei dilectio quæ animum hominis ad remotiora extendit, scilicet usque ad dilectionem inimicorum; sicut virtus ignis tanto ostenditur esse for-

lius videtur quod amicorum dilectio sit secundum se et absolute melior magisque meritoria, cæteris paribus. Ita Magister (III, dist. 30), ibid. Richardus, Cajetanus, Bannes, Loras, Valentia, Turrianus.

(4) Enchir. cap. 73.

tior, quanto ad remotiora diffundit suum calorem. Tanto ergo ostenditur divina dilectio esse fortior, quanto propter ipsam difficiliora implemus; sicut et virtus ignis tanto est fortior, quanto comburere potest materiam minus combustibilem. Sed sicut idem ignis in propinquiora fortius agit quam in remotiora; ita etiam charitas ferventius diligit conjunctos quam remotos; et quantum ad hoc dilectio amicorum secundum se considerata est ferventior et melior quam dilectio inimicorum.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Domini est per se intelligendum; tunc enim dilectio amicorum apud Deum mercedem non habet, quando propter hoc solum amantur, quia amici; et hoc videtur accidere, quando sic amantur amici, quod inimici non diliguntur. Est tamen meritoria amicorum dilectio, si propter Deum diligantur, et non solum quia amici sunt.

Ad alia patet responsio per ea quæ dicta sunt (in corp. art.). Nam duæ rationes sequentes procedunt ex parte rationis diligendi; ultima vero ex parte eorum quæ diliguntur.

ART. VIII. — UTRUM SIT MAGIS MERITORIUM DILIGERE PROXIMUM QUAM DILIGERE DEUM¹.

De his etiam infra, quæst. CLXXXII, art. 2 corp., et Sent. III, dist. 30, quæst. 1, art. 4, et quod. VI, art. 2 corp.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod magis sit meritorium diligere proximum quam diligere Deum. Illud enim videtur esse magis meritorium quod Apostolus magis elegit. Sed Apostolus præelegit dilectionem proximi dilectioni Dei, secundum illud Rom. IX, vers. 3: *Optabam anathema esse a Christo pro fratribus meis*. Ergo magis est meritorium diligere proximum quam diligere Deum.

2. Præterea, minus videtur esse meritorium aliquo modo diligere amicum, ut dictum est (art. præc.). Sed Deus maxime est amicus, *qui prior dilexit nos*, ut dicitur I. Joan. IV, 19. Ergo diligere Deum videtur esse minus meritorium.

3. Præterea, illud quod est difficilius, videtur esse virtuosius et magis meri-

torium; quia “virtus est circa difficile et bonum, ut dicitur². Sed facilius est diligere Deum quam proximum: tum quia naturaliter omnia Deum diligunt, tum quia in Deo nihil occurrit quod non sit diligendum; quod circa proximum non contingit. Ergo magis est meritorium diligere proximum quam diligere Deum.

Sed contra est, quia “propter quod unumquodque tale, illud magis. Sed dilectio proximi non est meritoria, nisi propter hoc quod proximus diligitur propter Deum. Ergo dilectio Dei est magis meritoria quam dilectio proximi.

CONCLUSIO. — Proximum ex charitate diligere, et propter Deum, magis meritorium est, quam Deum solum amare non amando proximum.

Respondeo dicendum quod comparatio ista potest intelligi dupliciter: uno modo ut seorsum consideretur utraque dilectio, et tunc non est dubium quin dilectio Dei sit magis meritoria; debetur enim ei merces propter seipsam, quia ultima merces est frui Deo, in quem tendit divinæ dilectionis motus; unde et diligenti Deum merces promittitur³: *Si quis diligit me, diligitur a Patre meo...*, et *manifestabo ei meipsum*. Alio modo potest attendi ipsa comparatio, ut dilectio Dei accipiatur, secundum quod solus diligitur; dilectio autem proximi accipiatur, secundum quod proximus diligitur propter Deum: et sic dilectio proximi includit dilectionem Dei; sed dilectio Dei non includit dilectionem proximi. Unde erit comparatio dilectionis Dei perfectæ, quæ extendit se etiam ad proximum, ad dilectionem Dei insufficientem et imperfectam: quia *hoc mandatum habemus a Deo, ut qui diligit Deum, diligit et fratrem suum*⁴. Et in hoc sensu dilectio proximi præeminet.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum unam Glossæ⁵ expositionem, hoc Apostolus tunc non optabat quando erat in statu gratiæ, ut scilicet separaretur a Christo pro fratribus suis; sed hoc optaverat quando erat in statu infidelitatis; unde in hoc non est imitandus. Vel potest dici, sicut dicit Chrysostomus⁶, quod per hoc non ostenditur

(1) Magis esse meritorium diligere Deum quam diligere proximum his verbis innuit Scriptura (Matth. XXI): *Hoc est maximum mandatum; secundum autem est diligere proximum*.

(2) Ethic. lib. II, cap. 3, circa fin.

(3) Jo. XIV, 21. (4) I. Jo. IV, 21. (5) Ord. Lyranti

(6) De compunctione, lib. I, cap. 8, circa principium et hom. 16 in Epist. ad Rom., a principio.

quod Apostolus plus diligeret proximum quam Deum; sed quod plus diligeret Deum quam seipsum. Volebat enim ad tempus privari fruitione divina, quod pertinet ad dilectionem sui, ad hoc quod honor Dei procuraretur in proximis, quod pertinet ad dilectionem Dei.

Ad *secundum* dicendum, quod dilectio amici pro tanto est quandoque minus meritoria, quia amicus diligitur propter seipsum; et ita deficit a vera ratione amicitiae charitatis, quæ est Deus. Et ideo quod Deus diligatur propter seipsum, non diminuit meritum; sed hoc constituit totam meriti rationem.

Ad *tertium* dicendum, quod plus facit ad rationem meriti et virtutis bonum quam difficile. Unde non oportet quod omne difficilius sit magis meritorium; sed quod sic est difficilius ut etiam sit melius.

QUÆSTIO XXVIII.

DE GAUDIO,

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de effectibus consequentibus charitatis actum principalem, qui est dilectio: et primo de effectibus interioribus; secundo de exterioribus. Circa primum tria consideranda sunt: primo de gaudio; secundo de pace; tertio de misericordia. Circa primum quaeruntur quatuor: 1. Utrum gaudium sit effectus charitatis. — 2. Utrum huiusmodi gaudium compatiatur secum tristitia. — 3. Utrum illud gaudium possit esse plenum. — 4. Utrum sit virtus.

ART. I. — UTRUM GAUDIUM

IN NOBIS SIT EFFECTUS CHARITATIS ¹.

De his etiam infra, quæst. xxxv, art. 2 et 3 corp., et part. III, quæst. lxxxix, art. 6 corp., et De malo, quæst. x, art. 2 corp., et Opusc. iv, cap. 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod gaudium non sit effectus charitatis in nobis. Ex absentia enim rei amatae magis sequitur tristitia quam gaudium. Sed Deus, quem per charitatem diligimus, est nobis absens, quamdiu in hac vita vivimus: *Quamdiu enim sumus in corpore, peregrinamur a Domino*, ut dicitur II. Corinth. v, 6. Ergo charitas in nobis magis causat tristitiam quam gaudium.

2. Præterea, per charitatem maxime meremur beatitudinem. Sed inter ea per quæ beatitudinem meremur, ponitur

luctus, qui ad tristitiam pertinet, secundum illud Matth. v, 5: *Beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur*. Ergo magis est effectus charitatis tristitia quam gaudium.

3. Præterea, charitas est virtus distincta a spe, ut ex supra dictis patet (quæst. xvii, art. 6). Sed gaudium causatur ex spe, secundum illud Rom. xii, 12: *Spe gaudentes*. Non ergo causatur ex charitate.

Sed *contra* est quod dicitur Rom. v, 5: *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis*. Sed gaudium in nobis causatur ex Spiritu sancto, secundum illud Roman. xiv, 17: *Non est regnum Dei esca, et potus, sed iustitia, et pax, et gaudium in Spiritu sancto*. Ergo charitas est causa gaudii.

CONCLUSIO. — Spirituale gaudium, quod de Deo habetur, ex charitatis dilectione nascitur.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (12, quæst. xxv, art. 1, 2 et 3), cum de passionibus ageretur, ex amore procedit et gaudium, et tristitia; sed contrario modo. Gaudium enim ex amore causatur vel propter præsentiam boni amati, vel etiam propter hoc quod ipsi bono amato proprium bonum inest et conservatur; et hoc secundum maxime pertinet ad amorem benevolentiae, per quem aliquis gaudet de amico prospere se habente, etiamsi sit absens. Et contrario autem ex amore sequitur tristitia, vel propter absentiam amati, vel propter hoc quod amatum cui volumus bonum, suo bono privatur, aut aliquo malo deprimitur. Charitas autem est amor Dei, cujus bonum immutabile est, quia ipse est sua bonitas, et ex hoc ipso quod amatur, est in amante per nobilissimum sui effectum, secundum illud I. Joan. iv, 16: *Qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo*. Et ideo spirituale gaudium quod de Deo habetur, ex charitate causatur.

Ad primum ergo dicendum, quod quamdiu sumus in corpore, dicimur *peregrinari a Domino* in comparatione ad illam præsentiam qua quibusdam ² est præ-

(1) Gaudium est species delectationis. Nam ut habet B. Thomas (Cont. gent., lib. i, cap. 91) 'Delectatio provenit ex bono realiter conjuncto' gaudium autem hoc non requirit; sed sola quietatio voluntatis sufficit ad gaudii rationem. Unde

delectatio est solum de conjuncto bono, si proprie sumatur, gaudium autem de exteriori.

(2) Sicut et omnibus electis erit cum eorum numerus complebitur quoad homines, ut semper fuit quoad angelos.

sens per speciei visionem; unde et Apostolus subdit ibidem: *Per fidem enim ambulamus, et non per speciem*. Est autem præsens se amantibus etiam in hac vita per gratiæ inhabitationem.

Ad secundum dicendum, quod luctus qui beatitudinem meretur, est de his quæ sunt beatitudini contraria¹. Unde ejusdem rationis est quod talis luctus ex charitate causetur, et tale gaudium spirituale de Deo; quia ejusdem rationis est gaudere de aliquo bono, et tristari de his quæ ei repugnant.

Ad tertium dicendum, quod de Deo potest esse spirituale gaudium dupliciter: uno modo secundum quod gaudemus de bono divino in se considerato; alio modo secundum quod gaudemus de bono divino, prout a nobis participatur. Primum autem gaudium melius est, et hoc procedit principaliter ex charitate; sed secundum gaudium procedit etiam ex spe, per quam expectamus divini boni fruitionem; quamvis etiam ipsa fruitio, vel perfecta vel imperfecta, secundum mensuram charitatis obtineatur.

ART. II. — UTRUM GAUDIUM SPIRITUALE QUOD EX CHARITATE CAUSATUR, RECIPIAT ADMIXTIONEM TRISTITIÆ.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod gaudium spirituale quod ex charitate causatur, recipiat admixtionem tristitiæ. Congaudere enim bonis proximi ad charitatem pertinet, secundum illud I. Cor. xiii, 6: *Charitas non gaudet super iniquitate, congaudet autem veritati*. Sed hoc gaudium recipit permixtionem tristitiæ, secundum illud Rom. xii, 15: *Gaudete cum gaudentibus, flete cum flentibus*. Ergo gaudium spirituale charitatis admixtionem tristitiæ patitur.

2. Præterea, pœnitentia, sicut dicit Gregorius², est "anteacta mala flere, et flenda iterum non committere." Sed vera pœnitentia non est sine charitate. Ergo gaudium charitatis habet tristitiæ admixtionem.

3. Præterea, ex charitate contingit

(1) Vel simpliciter quoad ejus ablationem, ut peccata; vel secundum quid quoad ejus dilationem, ut incolatus hujus vitæ; quamvis melius intelligitur de peccatis.

(2) Hom. xxxiv in Evang., aliquant. a med.

(3) Philip. iv, 4.

(4) Ubi quatuor conditiones veri gaudii notat

quod aliquis desiderat esse cum Christo, secundum illud Philip. i, 23: *Desiderium habens dissolvi et esse cum Christo*. Sed ex isto desiderio sequitur in homine quædam tristitia, secundum illud Psal. cxix, 5: *Heu mihi, quia incolatus meus prolongatus est!* Ergo gaudium charitatis recipit admixtionem tristitiæ.

Sed contra est quod gaudium charitatis est gaudium de divina sapientia. Sed hujusmodi gaudium non habet permixtionem tristitiæ, secundum illud Sap. viii: *Non habet amaritudinem conversatio illius*; ergo gaudium charitatis non patitur permixtionem tristitiæ.

CONCLUSIO. — Gaudium, quod ex divina charitate in nobis procedit, etsi nullam per se admixtam tristitiam habeat, per accidens tamen contingit spirituali gaudio tristitiam admisceri.

Respondeo dicendum quod ex charitate causatur duplex gaudium de Deo, sicut supra dictum est (art. præc. ad 3). Unum quidem principale, quod est proprium charitatis, quo scilicet gaudemus de bono divino secundum se considerato; et tale gaudium charitatis permixtionem tristitiæ non patitur, sicut nec illud bonum de quo gaudetur, potest aliquam mali admixtionem habere; et ideo Apostolus dicit³: *Gaudete in Domino semper*⁴. Aliud autem est gaudium charitatis, quo gaudet aliquis de bono divino, secundum quod participatur a nobis. Hæc autem participatio potest impediri per aliquod contrarium; et ideo ex hac parte gaudium charitatis potest habere permixtionem tristitiæ, prout scilicet aliquis tristatur de eo quod repugnat participationi divini boni vel in nobis, vel in proximis, quos tanquam nosipsos diligimus.

Ad primum ergo dicendum, quod fletus proximi non est nisi de aliquo malo. Omne autem malum importat defectum participationis summi boni; et ideo inquantum facit charitas condolori proximo, inquantum participatio divini boni in eo impeditur.

Ad secundum dicendum, quod peccata dividunt inter nos et Deum, ut dicitur

S. Thomas: nimirum ut sit rectum quia de Deo; unde dicitur in Domino; ut continuum et peccato non interruptum; unde dicitur semper; ut sit multiplicatum de omnibus bonis divinis operibus; unde subjungitur, iterum dico: ut sit denique moderatum, non dissolutum; unde sequitur: *modestia vestra nota sit*, etc.

Isaiæ lix; et ideo hæc est ratio dolendi de peccatis præteritis nostris, vel etiam aliorum, in quantum per ea impedimur a participatione divini boni.

Ad *tertium* dicendum, quod quamvis in incolatu hujus miseriæ aliquo modo participemus divinum bonum per cognitionem et amorem; tamen hujus vitæ miseria impedit a perfecta participatione divini boni, qualis erit in patria; et ideo hæc etiam tristitia, qua quis lugeat de dilatione gloriæ, pertinet ad impedimentum participationis divini boni.

ART. III. — UTRUM SPIRITUALE GAUDIUM QUOD EX CHARITATE CAUSATUR, POSSIT IN NOBIS IMPLERI.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod spirituale gaudium quod ex charitate causatur, non possit in nobis impleri. Quanto enim majus gaudium de Deo habemus, tanto gaudium ejus in nobis magis impletur. Sed nunquam possumus tantum de eo gaudere, quantum dignum est ut de Deo gaudeatur; quia semper bonitas ejus, quæ est infinita, excedit gaudium creaturæ, quod est finitum. Ergo gaudium de Deo nunquam potest impleri.

2. Præterea, illud quod est impletum, non potest esse majus. Sed gaudium etiam beatorum potest esse majus, quia gaudium unius est majus quam alterius. Ergo gaudium de Deo non potest in creatura impleri.

3. Præterea, nihil aliud videtur esse comprehensio quam cognitionis plenitudo. Sed sicut vis cognoscitiva creaturæ est finita; ita et vis appetitiva ejusdem. Cum ergo Deus non possit ab aliqua creatura comprehendi, videtur quod non possit alicujus creaturæ gaudium de Deo impleri.

Sed *contra* est quod Dominus discipulis dicit: *Ut gaudium meum in vobis sit, et gaudium vestrum impleatur.*

CONCLUSIO. — Spirituale gaudium, quod in nobis ex charitate causatur, quamquam in via impleri non possit, in patria tamen sic implebitur, ut in eo omne nostrum desiderium conquiescat.

Respondeo dicendum quod plenitudo gaudii potest intelligi dupliciter: uno modo ex parte rei de qua gaudetur, ut

scilicet tantum gaudeatur de ea, quantum est dignum de ea gauderi; et sic solum Dei gaudium est plenum de seipso; quia gaudium Dei est infinitum; et hoc est condignum infinitæ bonitati Dei; cujuslibet autem creaturæ gaudium oportet esse finitum. Alio modo potest intelligi plenitudo gaudii ex parte gaudentis. Gaudium autem comparatur ad desiderium, sicut quies ad motum, ut supra dictum est (1 2, quæst. xxv, art. 1 et 2), cum de passionibus ageretur. Est autem quies plena, cum nihil restat de motu. Unde tunc gaudium est plenum, quando jam nihil desiderandum restat. Quamdiu autem in hoc mundo sumus, non cessat in nobis desiderii motus, quia adhuc restat quod Deo magis appropinquemus per gratiam, ut ex supradictis patet (quæst. xxiv, art. 4 et 7) Sed quando jam ad beatitudinem perfectam perventum fuerit, nihil desiderandum restabit, quia ibi erit plena Dei fruitio, in qua homo obtinebit quidquid etiam circa alia bona desideraverit secundum illud Psal. cii, 5: *Qui replet in bonis desiderium tuum.* Et ideo quiescat desiderium, non solum quo desideramus Deum, sed etiam erit omnium desideriorum quies. Unde gaudium beatorum est perfecte plenum, et etiam superplenum quia plus obtinebunt quam desiderare suffecerint. *Non enim in cor hominis ascendit, quæ præparavit Deus diligentibus se*, ut dicitur I. Corinth. ii, 9. Et hoc est quod dicitur Luc. vi, 38. *Mensuram bonam et superrefluentem dabunt in sinum vestrum.* Quia tamen nulla creatura est capax gaudii de Deo ei condigni, inde est quod istud gaudium omnino plenum non capitur in homine, sed potius homo intrat in ipsum, secundum illud Matth. xxv, 21: *Intra in gaudium Domini tui*.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ratio illa procedit de plenitudine gaudii ex parte rei de qua gaudetur.

Ad *secundum* dicendum, quod cum perventum fuerit ad beatitudinem, unusquisque attinget terminum sibi præfixum ex prædestinatione divina, nec restabit ulterius aliquid quo tendatur; quamvis in illa terminatione unus perveniat ad majorem propinquitatem Dei,

(1) Joan. xv, 11.

(2) Non dissimili sensu explicat auctor com-

mentarii qui nomen S. Thomæ præfert in Matthæum: quia nimirum Deus major est corde nostro.

alius ad minorem. Et ideo uniuscujusque gaudium erit plenum ex parte gaudientis, quia uniuscujusque desiderium plene quietabitur; erit tamen gaudium unius majus quam alterius, propter plenioris participationem divinæ beatitudinis.

Ad *tertium* dicendum, quod comprehensio importat plenitudinem cognitionis ex parte rei cognitæ, ut scilicet tantum cognoscatur res quantum cognosci potest. Habet tamen etiam cognitio aliquam plenitudinem ex parte cognoscentis, sicut et de gaudio dictum est (in corp.). Unde et Apostolus dicit ¹: *Impleamini agnitione voluntatis ejus in omni sapientia, et intellectu spirituali.*

ART. IV. — UTRUM GAUDIUM SIT VIRTUS ².

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod gaudium sit virtus. Vitium enim contrariatur virtuti. Sed tristitia ponitur vitium, ut patet de acedia et de invidia. Ergo etiam gaudium debet poni virtus.

2. Præterea, sicut amor et spes sunt passionēs quædam, quarum objectum est bonum, ita et gaudium. Sed amor et spes ponuntur virtutes. Ergo et gaudium debet poni virtus.

3. Præterea, præcepta legis dantur de actibus virtutum; sed præcipitur nobis quod in Deo gaudeamus, secundum illud Philip. iv, 4: *Gaudete in Domino semper*. Ergo gaudium est virtus.

Sed *contra* est quod neque connumeratur inter virtutes theologicas, neque inter virtutes morales, neque inter virtutes intellectuales, ut ex supra dictis patet (1 2, quæst. LVII, LX et LXII).

CONCLUSIO. — Gaudium non est virtus a charitate distincta, sed quidam est charitatis actus seu effectus.

Respondet dicendum quod virtus, sicut supra dictum est (1 2, qu. LV, art. 2 et 4), est habitus quidam operativus; et ideo secundum propriam rationem habet inclinationem ad aliquem actum; est autem contingens ³ ex uno habitu

plures actus ejusdem rationis ordinatos provenire, quorum unus sequatur ex altero. Et quia posteriores actus non procedunt ab habitu virtutis nisi per actum priorem, inde est quod virtus non definitur, nec denominatur nisi ab actu priori; quamvis etiam alii actus ab ea consequantur. Manifestum est autem ex his quæ supra de passionibus dicta sunt (1 2, quæst. xxv, art. 2 et 4), quod amor est prima affectio appetitivæ potentiae, ex qua sequitur et desiderium, et gaudium. Et ideo habitus virtutis idem est qui inclinatur ad diligendum et desiderandum bonum dilectum, et ad gaudendum de eo. Sed quia dilectio inter hos actus est prior; inde est quod virtus non denominatur a gaudio, nec a desiderio, sed a dilectione; et dicitur charitas. Sic ergo gaudium non est aliqua virtus a charitate distincta, sed est quidam charitatis actus sive effectus; et propter hoc connumeratur inter fructus, ut patet Galat. v ⁴.

Ad *primum* ergo dicendum quod tristitia quæ est vitium, causatur ex inordinato amore sui; quod non est aliquod speciale vitium, sed quædam generalis radix vitiorum, ut supra dictum est (1 2, quæst. LXXVII, art. 4); et ideo oportuit tristitias quasdam particulares ponere specialia vitia, quia non derivantur ab aliquo speciali vitio, sed a generali. Sed amor Dei ponitur specialis virtus, quæ est charitas, ad quam reducitur gaudium, ut dictum est (in corp. et art. 2 hujus qu.), sicut proprius actus ejus.

Ad *secundum* dicendum, quod spes consequitur ex amore, sicut et gaudium; sed spes addit ex parte objecti quamdam specialem rationem, scilicet *arduum* et *possibile* adipisci: et ideo ponitur specialis virtus. Sed gaudium ex parte objecti nullam specialem rationem addit supra amorem, quæ possit causare specialem virtutem.

Ad *tertium* dicendum, quod intantum datur præceptum legis de gaudio, inquantum est actus charitatis ⁵, licet non sit primus actus ejus.

ita fiat; unde contingens tantum appellatur.

(4) *Fructus autem Spiritus est charitas, gaudium, pax*, etc., ait Apostolus.

(5) Id est, præceptum quod datur de gaudio illud est ipsum quod est de actu charitatis, ex quo sequitur gaudium.

(1) Coloss. i, 19.

(2) Juxta mentem D. Thomæ, gaudium non est virtus, sed actus virtutis procedens ab habitu charitatis, mediante ejus actu principali, qui est dilectio.

(3) Quia non est necesse ut in quolibet habitu

QUESTIO XXIX.

DE PACE,

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Postea considerandum est de pace; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1. Utrum pax sit idem quod concordia. — 2. Utrum omnia appetant pacem. — 3. Utrum pax sit effectus charitatis. — 4. Utrum pax sit virtus.

ART. I. — UTRUM PAX

SIT IDEM QUOD CONCORDIA.

De his etiam Sent. III, dist. 27, quaest. II, art. I ad 6, et II. ad Thess. III, lect. 2, in princ.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod pax sit idem quod concordia. Dicit enim Augustinus¹: "Pax hominum est ordinata concordia." Sed non loquimur nunc nisi de pace hominum. Ergo pax est idem quod concordia.

2. Præterea, concordia est quædam unio voluntatum. Sed ratio pacis in tali unione consistit; dicit enim Dionysius² quod "pax est omnium unitiva, et consensus operativa." Ergo pax est idem quod concordia.

3. Præterea, quorum est idem oppositum, et ipsa sunt idem. Sed idem opponitur concordiae et paci, scilicet dissensio; unde dicitur I. Cor. XIV, 33: *Non est dissensionis Deus, sed pacis.* Ergo pax est idem quod concordia.

Sed contra est quod concordia potest esse aliquorum impiorum in malo. Sed *non est pax impiis*, ut dicitur Isa. XLVIII, vers. 22. Ergo pax non est idem quod concordia.

CONCLUSIO. — Pax non modo unionem multorum appetituum diversorum appetituum importat, quod concordiae convenit, sed etiam diversorum appetituum unius appetentis unionem addit.

Respondeo dicendum quod pax includit concordiam, et aliquid addit. Unde ubicumque est pax, ibi est concordia; non tamen ubicumque est concordia, ibi est pax, si nomen pacis proprie sumatur. Concordia enim proprie sumpta est ad alterum, inquantum scilicet diversorum cordium voluntates simul in unum consensum conveniunt. Contingit autem unius hominis cor tendere in diversa, et hoc dupliciter. Uno quidem modo secundum diversas potentias appetitivas; sicut appetitus sensitivus plerumque tendit in contrarium rationalis appetitus, secundum illud Gal. V, 17:

(1) De civ. Dei, lib. XIX, cap. 13, in princ.

(2) De div. nom. cap. 11, in princ.

Caro concupiscit adversus spiritum. Alio modo inquantum una et eadem vis appetitiva in diversa appetibilia tendit, quæ simul assequi non potest. Unde necesse est esse repugnantiam motuum appetitus. Unio autem horum motuum est quidem de ratione pacis; non enim homo habet pacatum cor quamdiu non habet id quod vult; et si habeat aliquid quod vult, tamen adhuc restat ei aliquid volendum³, quod simul habere non potest. Hæc autem unio non est de ratione concordiae. Unde concordia importat unionem appetituum diversorum appetentium; pax autem supra hanc unionem importat etiam appetituum unius appetentis unionem.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur ibi de pace, quæ est unius hominis ad alium: et hanc pacem dicit esse concordiam, non quamlibet, sed ordinatam, ex eo scilicet quod unus homo concordat cum alio secundum illud quod utrique convenit. Si enim homo concordat cum alio non spontanea voluntate, sed quasi coactus timore alicujus mali sibi imminenti, talis concordia non est vere pax; quia non servatur ordo utriusque concordantis, sed perturbatur ab aliquo timorem inferente. Et propter hoc præmittit, quod "pax est tranquillitas ordinis;" quæ quidem tranquillitas consistit in hoc quod omnes motus appetitivi in uno homine conquiescunt.

Ad secundum dicendum, quod si homo simul cum alio homine in idem consentiat, non tamen consensus ejus est omnino sibi unitus, nisi etiam sibi invicem omnes motus appetitivi ejus sint consentientes.

Ad tertium dicendum, quod paci opponitur duplex dissensio; scilicet dissensio hominis ad seipsum, et dissensio hominis ad alterum. Concordiae autem opponitur hæc sola secunda dissensio.

ART. II. — UTRUM OMNIA

APPETANT PACEM.

De his etiam Sent. III, dist. 27, quaest. I, art. 3 ad 5, et IV, dist. 49, quaest. I, art. 2, quaest. IV, et De ver. qu. XXII, art. I ad 12, et Dion. XI, lect. I fin.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non omnia appetant pacem.

(3) Ita codices, et edit. passim. Cod. Alcan.: Quamdiu etsi habeat aliquid quod vult, tamen adhuc restat ei ad volendum.

Pax enim, secundum Dionysium ¹, est "unitiva consensus." Sed in his quæ cognitione carent, non potest uniri consensus. Ergo huiusmodi pacem appetere non possunt.

2. Præterea, appetitus non fertur simul ad contraria. Sed multi sunt appetentes bella et dissensiones. Ergo non omnes appetunt pacem.

3. Præterea, solum bonum est appetibile. Sed quædam pax videtur esse mala; alioquin Dominus non diceret ²: *Non veni mittere pacem*. Ergo non omnia pacem appetunt.

4. Præterea, illud quod omnia appetunt, videtur esse summum bonum, quod est ultimus finis. Sed pax non est huiusmodi, quia etiam in statu viæ habetur: alioquin frustra Dominus mandaret ³: *Pacem habete inter vos*. Ergo non omnia pacem appetunt.

Sed contra est quod Augustinus dicit ⁴ quod "omnia pacem appetunt." Et idem etiam dicit Dionysius ⁵.

CONCLUSIO. — Cum pax in tranquillitate ordinis consistat, omnia pacem appetere necesse est, quatenus tranquille et absque impedimento pervenire desiderant ad id quod appetunt.

Respondeo dicendum quod ex hoc ipso quod homo aliquid appetit, consequens est ipsum appetere ejus, quod appetit, assecutionem; et per consequens remotionem eorum quæ assecutionem impedire possunt. Potest autem impediri assecutio boni desiderati per contrarium appetitum vel sui ipsius vel alterius; et utrumque tollitur per pacem, sicut supra dictum est (art. præc.). Et ideo necesse est quod omne appetens appetat pacem, inquantum scilicet omne appetens appetit tranquille, et sine impedimento pervenire ad id quod appetit, in quo consistit ratio pacis, quam Augustinus ⁶ definit "tranquillitatem ordinis."

Ad primum ergo dicendum, quod pax importat unionem non solum appetitus intellectualis, seu rationalis, aut animalis, ad quos potest pertinere consensus, sed etiam appetitus naturalis; et ideo Dionysius dicit quod "pax est operativa et consensus et connaturalitatis;" ut in

consensu importetur unio appetituum ex cognitione procedentium, per connaturalitatem autem importetur unio appetituum naturalium.

Ad secundum dicendum, quod illi etiam qui bella quærent et dissensiones, non desiderant nisi pacem, quam se habere non existimant. Ut enim dictum est (in corp. art.), non est pax, si quis cum alio concordet contra id quod ipse magis vellet. Et ideo homines quærent hanc concordiam rumpere bellando, tanquam defectum pacis habentem, ut ad pacem perveniant, in qua nihil eorum voluntati repugnet. Et propter hoc omnes bellantes quærent per bella ad pacem aliquam pervenire perfectiorem quam prius haberent ⁷.

Ad tertium dicendum, quod pax consistit in quietatione et unione appetitus. Sicut autem appetitus potest esse vel simpliciter boni, vel boni apparentis; ita etiam et pax potest esse et vera, et apparens. Vera quidem pax non potest esse nisi circa appetitum veri boni; quia omne malum, etsi secundum aliquid appareat bonum, unde ex aliqua parte appetitum quietat; habet tamen multos defectus, ex quibus appetitus remanet inquietus et perturbatus. Unde pax vera non potest esse nisi in bonis et bonorum. Pax autem, quæ malorum est, est pax apparens, et non vera; unde dicitur Sap. xiv, 22: *In magno viventes inscientiæ bello, tot et tam magna mala pacem appellant.*

Ad quartum dicendum, quod cum vera pax non sit nisi de bono; sicut dupliciter habetur verum bonum, scilicet perfecte et imperfecte; ita est duplex pax vera. Una quidem perfecta, quæ consistit in perfecta fruitione summi boni, per quam omnes appetitus uniuntur quietati in uno; et hic est ultimus finis creaturæ rationalis, secundum illud Psal. cxlvii, vers. 14: *Qui posuit fines tuos pacem*. Alia vero est pax imperfecta, quæ habetur in hoc mundo; quia etsi principalis animæ motus quiescat in Deo, sunt tamen aliqua repugnantia et intus, et extra, quæ perturbant hanc pacem.

(7) Hinc Augustinus (De civ. Dei, lib. xix, cap. 13) postquam præmisit nullum esse qui pacem nolit, subdit: "Quandoquidem et ipsi qui bella volunt, nihil aliud quam vincere volunt: ad gloriosam ergo pacem bellando cupiunt pervenire."

(1) De div. nom. cap. 11, in princ.

(2) Matth. x, 34.

(3) Marc. ix, 49.

(4) De civ. Dei, lib. xix, cap. 12 et 14, in princ.

(5) De div. nom. cap. 11, lect. 2 et 3.

(6) De civit. Dei, lib. xix, cap. 13, circa princ.

ART. III. — UTRUM PAX

SIT PROPRIUS EFFECTUS CHARITATIS.

De his etiam part. III, quæst. LXXXIX, art. 7 corp., et De malo, quæst. x, art. 2 corp., et De virt. quæst. II, art. 2 ad 5, et Opusc. IV, cap. 2.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod pax non sit proprius effectus charitatis. Charitas enim non habetur sine gratia gratum faciente. Sed pax a quibusdam habetur qui non habent gratiam gratum facientem, sicut et gentiles aliquando habent pacem. Ergo pax non est effectus charitatis.

2. Præterea, illud non est effectus charitatis, cujus contrarium cum charitate esse potest. Sed dissensio, quæ contrariatur paci, potest esse cum charitate; videmus enim quod etiam sacri doctores, ut Hieronymus et Augustinus, in aliquibus opinionibus¹ dissenserunt²; Paulus etiam et Barnabas dissensisse³ leguntur⁴. Ergo videtur quod pax non sit effectus charitatis.

3. Præterea, idem non est proprius effectus diversorum. Sed pax est effectus justitiæ; secundum illud Isa. xxxii, 17: *Et erit opus justitiæ pax*. Ergo non est effectus charitatis.

Sed contra est quod dicitur Psal. cxviii, vers. 165: *Pax multa diligentibus legem tuam*.

CONCLUSIO. — Pax proprius est charitatis effectus, ut ipsa charitatis dilectio se ad Deum et proximum extenditur.

Respondeo dicendum quod duplex unio est de ratione pacis, sicut dictum est (art. 1 hujus quæst.). Quarum una est secundum ordinationem propriorum appetituum in unum; alia vero est secundum unionem appetitus proprii cum appetitu alterius: et utramque unionem efficit charitas. Primam quidem unionem, secundum quod Deus diligitur ex toto corde, ut scilicet omnia referamus in ipsum; et sic omnes appetitus nostri feruntur in unum. Aliam vero, prout diligimus proximum sicut nosipsos; ex quo contingit quod homo vult implere

(1) Tum circa legalium observantiam quam alter mortiferam, alter non mortiferam contendebat; tum circa Petri reprehensionem ea occasione a Paulo factam.

(2) Ut videre est Epist. 28, 40, 71; al. 8, 9, 11, inter op. August.

(3) Hæc apostolorum dissensio circa Joannem cognomento Marcum orta est, quia Barnabas eum in comitatu assumere volebat, Paulo penitus repugnante, et ob hanc dissensionem a se

voluntatem proximi, sicut et sui ipsius; et propter hoc inter amabilia unum ponitur "identitas electionis"⁵; "et Tullius dicit⁶ quod "amicorum est idem velle, et nolle."

Ad primum ergo dicendum, quod a gratia gratum faciente nullus deficit nisi propter peccatum; ex quo contingit quod homo sit aversus a fine debito, in aliquo indebito finem constituens; et secundum hoc appetitus ejus non inhæret principaliter vero finali bono, sed apparenti. Et propter hoc sine gratia gratum faciente non potest esse vera pax, sed solum apparens.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Philosophus dicit⁷, ad amicitiam non pertinet concordia in opinionibus, sed concordia in bonis conferentibus ad vitam, præcipue in magnis: quia dissentire in aliquibus parvis quasi videtur non esse dissensus. Et propter hoc nihil prohibet aliquos charitatem habentes in opinionibus dissentire. Nec hoc repugnat paci; quia opiniones pertinent ad intellectum qui præcedit appetitum, qui per pacem unitur. Similiter etiam existente concordia in principalibus bonis, dissensio in aliquibus parvis non est contra charitatem: procedit enim talis dissensio ex diversitate opinionum, dum unus æstimat hoc de quo est dissensio, pertinere ad illud bonum in quo conveniunt, et alius æstimat non pertinere. Et secundum hoc talis dissensio de minimis et de opinionibus repugnat quidem paci perfectæ, in qua plene veritas cognoscetur, et omnis appetitus complebitur; non tamen repugnat paci imperfectæ, qualis habetur in via.

Ad tertium dicendum, quod pax est opus justitiæ indirecte, inquantum scilicet removet prohibens; sed est opus charitatis directe, quia secundum propriam rationem charitas pacem causat. Est enim amor vis unitiva, ut Dionysius dicit⁸. Pax autem est unio appetitivarum inclinationum⁹.

invicem discesserunt, ut ex sequentibus patet (Act. xv, 37). (4) Act. xv.

(5) Ut patet Ethic. lib. ix, cap. iv, a princ.

(6) De amicitia, ante med.

(7) Ethic. lib. ix, cap. 6, in princ.

(8) De div. nom. cap. 4, part. 2, lect. 9.

(9) Hinc, ut animadvertit Sylvius, verius videtur quod pax non sit actus aliquis a charitate elicitus, sed conformitas ac proportio appetituum. Pax in anima idem est ac in corpore sanitas; sanitas autem non est qualitas ab omnibus

ART. IV. — UTRUM
PAX SIT VIRTUS ¹.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quod pax sit virtus. Præcepta enim non dantur nisi de actibus virtutum. Sed dantur præcepta de habenda pace, ut patet Marci ix, 49: *Pacem habete inter vos*. Ergo pax est virtus.

2. Præterea, non meremur nisi per actus virtutum. Sed facere pacem est meritum, secundum illud Matth. v, 9: *Beati pacifici, quoniam filii Dei vocabuntur*. Ergo pax est virtus.

3. Præterea, vitia virtutibus opponuntur. Sed dissensiones, quæ opponuntur paci, numerantur inter vitia, ut patet Galat. v. Ergo pax est virtus.

Sed *contra*, virtus non est finis ultimus, sed via in ipsum. Sed pax est quodammodo finis ultimus, ut Augustinus dicit ². Ergo pax non est virtus.

CONCLUSIO. — Pax, non quidem virtus, sed virtutis charitatis, sicut etiam gaudium, effectus est.

Respondéo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. præc., art. 4), cum omnes actus se invicem consequantur, secundum eandem rationem ab agente procedentes, omnes hujusmodi actus ab una virtute procedunt; nec habent singuli singulas virtutes a quibus procedant, ut patet in rebus corporalibus. Quia enim ignis calefaciendo liquefacit et rarefacit, non est in igne alia virtus liquefactiva, et aliararefactiva; sed omnes actus hos operatur ignis per unam suam virtutem calefactivam. Cum ergo pax causetur ex charitate secundum ipsam rationem dilectionis Dei et proximi, ut ostensum est (art. præc.), non est alia virtus cujus pax sit actus proprius, nisi charitas, sicut etiam de gaudio dictum est (quæst. præc., art. 4).

Ad *primum* ergo dicendum, quod ideo præceptum datur de pace habenda ³, quia est actus charitatis; et propter hoc etiam est actus meritorius. Et ideo ponitur inter beatitudines, quæ sunt actus virtutis perfectæ, ut supra dictum est (1 2, quæst. lxxix, art. 1 et 3). Ponitur

humoribus distincta, sed potius humorum ipsa commensuratio et concordia.

(1) In hoc articulo interpretatur S. Doctor hæc verba Apostoli (Gal. v): *Fructus autem Spiritus est charitas, gaudium, pax*.

(2) De civ. Dei, lib. xix, cap. 11.

(3) Quod verum est, partim quia datur præceptum de actibus ex quibus sequitur pax;

etiam inter fructus, inquantum est quoddam finale bonum, spirituales dulcedinem habens.

Et per hoc patet solutio ad *secundum*.

Ad *tertium* dicendum, quod uni virtuti multa vitia opponuntur secundum diversos actus ejus; et secundum hoc charitati non solum opponitur odium ratione actus dilectionis, sed etiam acedia vel invidia ratione gaudii, et dissensio ratione pacis.

QUÆSTIO XXX.

DE MISERICORDIA,
IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Postea considerandum est de misericordia; et circa hoc queruntur quatuor: 1. Utrum malum sit causa misericordiæ ex parte ejus cujus miseremur. — 2. Quorum sit misereri. — 3. Utrum misericordia sit virtus. — 4. Utrum sit maxima virtutum.

ART. I. — UTRUM MALUM
SIT PROPRIE MOTIVUM AD MISERICORDIAM.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod malum non proprie sit motivum ad misericordiam. Ut enim supra ostensum est (quæst. xix, art. 1, et 1 2, quæst. lxxix, art. 1 ad 4, et part. I, q. xlviii, art. 6), culpa est magis malum quam pœna. Sed culpa non est provocativum ad misericordiam, sed magis ad indignationem. Ergo malum non est misericordiæ provocativum.

2. Præterea, ea quæ sunt crudelia, seu dira, videntur quemdam excessum mali habere. Sed Philosophus dicit ⁴ quod "dirum est aliud a miserabili, et expulsum miserationis." Ergo malum, inquantum hujusmodi, non est motivum ad misericordiam.

3. Præterea, signa malorum non vere sunt mala. Sed signa malorum magis ⁵ provocant ad misericordiam, ut patet per Philosophum ⁶. Ergo malum non est proprie provocativum misericordiæ.

Sed *contra* est quod Damascenus dicit ⁷, quod "misericordia est species tristitiæ." Sed motivum ad tristitiam est malum. Ergo motivum ad misericordiam est malum.

partim quia præceptum est ut studeamus paci acquirendæ et conservandæ.

(4) Rhetor. lib. ii, cap. 8, a med.

(5) Ita editi omnes cum nonnullis codicibus. Cod. Camer. et Alcan. omittunt *magis*; optime.

(6) Rhetor. lib. ii, loc. cit.

(7) Orth. fid. lib. ii, cap. 14.

CONCLUSIO. — Malum, præcipue quod quis injuste patitur, motivum est ad misericordiam.

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit ¹, "misericordia est alienæ miseriæ in nostro corde compassio, qua utique, si possumus, subvenire compellimur." Dicitur enim misericordia ex eo quod aliquis habet miserum cor super miseria alterius. Miseria autem felicitati opponitur. Est autem de ratione beatitudinis sive felicitatis ut aliquis potiatetur eo quod vult ². Nam, sicut Augustinus dicit ³, "beatus est qui habet omnia quæ vult, et nihil male ⁴ vult." Et ideo e contrario ad miseriam pertinet ut homo patiatetur quæ non vult. Tripliciter autem aliquis vult aliquid; uno quidem modo appetitu naturali, sicut omnes homines volunt esse et vivere; alio modo homo vult aliquid per electionem ex aliqua præmeditatione; tertio modo homo vult aliquid non secundum se, sed in causa sua; puta qui vult comedere nociva, quodammodo dicimus eum velle infirmari. Sic ergo motivum misericordiæ est tanquam ad miseriam pertinens. Primo quidem, illud quod contrariatur appetitui naturali voluntatis, scilicet mala corruptiva et contristantia; quorum contraria homines naturaliter appetunt; unde Philosophus dicit ⁵ quod "misericordia est tristitia quædam super apparenti malo corruptivo vel contristativo." Secundo hujusmodi magis efficiuntur ad misericordiam provocantia, si sint contra voluntatem electionis; unde et Philosophus ⁶ dicit quod "illa mala sunt miserabilia quorum fortuna est causa," ut puta cum aliquid malum evenit, unde sperabatur bonum. Tertio autem sunt adhuc magis miserabilia, si sunt contra totam voluntatem; puta si aliquis semper sectatus est bona, et eveniunt ei mala. Et ideo Philosophus dicit ⁷, quod "misericordia est maxime super malis ejus qui indignus patitur."

Ad primum ergo dicendum, quod de ratione culpæ est quod sit voluntaria; et quantum ad hoc non habet rationem miserabilis, sed magis rationem puniendi. Sed quia culpa potest esse aliquo modo pœna, inquantum scilicet habet aliquod

annexum quod est contra voluntatem peccantis, secundum hoc potest habere rationem miserabilis; et secundum hoc miseremur et compatimur peccantibus, sicut Gregorius dicit in quadam homil. ⁸, quod "vera justitia non habet dedignationem, " scilicet ad peccatores, " sed compassionem: " et Matth. ix, 36 dicitur: *Videns Jesus turbas, misertus est eis, quia erant vexati, et jacentes, sicut oves non habentes pastorem.*

Ad secundum dicendum, quod quia misericordia est compassio miseriæ alterius, proprie misericordia est ad alterum, non autem ad seipsum, nisi secundum quamdam similitudinem; sicut et justitia, secundum quod in homine considerantur diversæ partes, ut dicitur ⁹. Et secundum hoc dicitur Eccli. xxx, 24: *Miserere animæ tuæ placens Deo.* Sicut ergo misericordia non est proprie ad seipsum, sed dolor, puta cum patimur aliquid crudele in nobis; ita etiam si sint aliquæ personæ ita nobis conjunctæ, ut sint quasi aliquid nostri, puta filii, aut parentes, in eorum malis non miseremur sed dolemus, sicut in vulneribus propriis; et secundum hoc Philosophus dicit quod "dirum est expulsivum miserationis."

Ad tertium dicendum, quod, sicut ex spe et memoria bonorum sequitur delectatio, ita ex spe ¹⁰ et memoria malorum sequitur tristitia; non tamen tam vehemens, sicut ex sensu præsentium. Et ideo signa malorum, inquantum repræsentant nobis mala miserabilia sicut præsentia, commovent ad miserandum.

ART. II. — UTRUM DEFECTUS

SIT RATIO MISERENDI EX PARTE MISERENTIS.

De his etiam Sent. iii, dist. 27, quæst. iii, art. 3 corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod defectus non sit ratio miserendi ex parte miserentis. Proprium enim Dei est misereri, unde dicitur in Psalm. cxliv, 9: *Miserationes ejus super omnia opera ejus.* Sed in Deo nullus est defectus. Ergo defectus non potest esse ratio miserendi.

2. Præterea, si defectus est ratio miserendi, oportet quod illi qui sunt maxime cum defectu, maxime misereantur.

(1) De civ. Dei, lib. ix, cap. 5, ante med.

(2) Ita codices. Editi omnes: *Quod vult, et quod pertinet ad justitiam.*

(3) De Trinit. lib. xiii, c. 5, in fin. (4) Al., *malis*.

(5) Rhetor. lib. ii, cap. 8, in princ.

(6) Ibidem. (7) Eodem libro, ibid.

(8) 34 in Evang., parum a princ.

(9) Ethic. lib. v, cap. ult. (10) Scilicet, *ex metu*

Sed hoc est falsum; dicit enim Philosophus¹, quod "qui ex toto perierunt, non miserentur. „ Ergo videtur quod defectus non sit ratio miserendi ex parte miserentis.

3. Præterea, sustinere aliquam contumeliam ad defectum² pertinet. Sed Philosophus dicit³, quod "illi qui sunt in contumeliativa dispositione, non miserentur. „ Ergo defectus ex parte miserentis non est ratio miserendi.

Sed *contra* est quod misericordia est tristitia quædam. Sed defectus est ratio tristitiæ; unde infirmi facilius contristantur, ut infra dicetur (quæst. xxxv, art. 1 ad 2). Ergo ratio miserendi est defectus miserentis.

CONCLUSIO. — Semper aliquis defectus potest alicui esse ratio miserendi, vel quatenus quis alterius malum ut suum reputat propter unionem amoris, vel quia possibile est ipsum quoque similia pati.

Respondeo dicendum quod cum misericordia sit compassio super miseria aliena, ut dictum est (art. præc.), ex hoc contingit quod aliquis misereatur, ex quo contingit quod de miseria aliena doleat. Quia autem tristitia seu dolor est de proprio malo, intantum aliquis de miseria aliena tristatur aut dolet, inquantum miseriam alienam apprehendit ut suam⁴. Hoc autem contingit dupliciter. Uno modo secundum unionem affectus: quod fit per amorem. Quia enim amans reputat amicum tanquam seipsum, malum ipsius reputat tanquam suum malum; et ideo dolet de malo amici sicut de suo. Et inde est quod Philosophus⁵ inter alia amabilia ponit hoc quod est condolare amico; et Apostolus dicit⁶: *Gaudere cum gaudentibus, flere cum flentibus*. Alio modo contingit secundum unionem realem, utpote cum malum aliquorum propinquum est, ut ab eis ad nos transeat; et ideo Philosophus dicit⁷, quod homines miserentur super illos qui sunt eis conjuncti, et similes; quia per hoc fit eis æstimatio quod ipsi

etiam possint similia pati. Et inde est etiam quod senes et sapientes qui considerant se posse in mala incidere, et debiles et formidolosi, sunt magis misericordes. E contrario autem illi qui reputant se esse felices, et intantum potentes quod nihil mali putant se posse pati, non ita commiserentur. Sic ergo semper defectus est ratio miserendi, vel inquantum aliquis perfectum⁸ alicujus reputatum suum propter unionem amoris, vel propter possibilitatem similia patiendi.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Deus non miseretur nisi propter amorem, inquantum amat nos tanquam aliquid sui.

Ad *secundum* dicendum, quod illi qui jam sunt in infinitis malis, non timent se ulterius pati aliquid; et ideo non miserentur; similiter etiam nec illi qui valde timent; quia tantum intendunt propriæ passioni, quod non intendunt miseriæ alienæ.

Ad *tertium* dicendum, quod illi qui sunt in contumeliativa dispositione, sive quia sint contumeliam passi, sive quia velint contumeliam inferre, provocantur ad iram et ad audaciam; quæ sunt quædam passionες virilitatis, extollentes animum hominis ad arduum; unde inferunt homini æstimationem quod sit aliquid⁹ in futurum passurus. Unde tales, dum sunt in hac dispositione, non miserentur, secundum illud Prov. xxvii, vers. 4: *Ira non habet misericordiam, neque erumpens furor*. Et ex simili ratione superbi non miserentur, quia contemnunt alios, et reputant eos malos; unde reputant quod digne patiantur quicquid patiuntur. Unde et Gregorius dicit¹⁰, quod "falsa justitia, scilicet superbium, non habet compassionem, sed dedignationem. „

ART. III. — UTRUM MISERICORDIA SIT VIRTUS¹¹.

De his etiam 1 2, qu. LIX, art. 1 ad 3, et Sent. III, dist. 23, quæst. III, art. 3, quæst. II ad 2, et De malo, quæst. X, art. 2 ad 3.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod misericordia non sit virtus. Principale enim in virtute est electio, ut pa-

(1) Rhet. lib. II, cap. 8, circa princ.

(2) Nicolai, *perfectum*.

(3) Rhet. lib. II, cap. 8, circa princ.

(4) Juxta mentem D. Thomæ non necesse est defectum esse subjective in miserato, sed satis est quod in eo sit vel esse possit secundum rem aut saltem secundum considerationem.

(5) Ethic. lib. IX, cap. 4, circa princ.

(6) Rom. XII, 15.

(7) Rhet. lib. II, cap. 8. (8) Nicolai, *defectum*.

(9) Ita Mss. et editi passim. Theologi negantem particulam omissam a scribis putant; unde habet editio Patav. 1712: *Non sit aliquid*, etc.

(10) Rom. XXIV in Evang., parum a princ.

(11) Responsio B. Thomæ: eaque cæteris probabilior est misericordiam esse virtutem specialem a charitate distinctam.

tet per Philosophum ¹. Electio autem est "appetitus præconsiliati," ut ² dicitur. Id ergo quod impedit consilium, non potest dici virtus. Sed misericordia impedit consilium, secundum illud Sallustii ³: "Omnes homines qui de rebus dubiis consultant, ab ira et misericordia vacuos esse decet; non enim animus facile verum providet, ubi ista officiant." Ergo misericordia non est virtus.

2. Præterea, nihil quod est contrarium virtuti, est laudabile. Sed nemesis ⁴ contrariatur misericordiæ, ut Philosophus dicit ⁵. Nemesis autem est passio laudabilis, ut dicitur ⁶. Ergo misericordia non est virtus.

3. Præterea, gaudium et pax non sunt speciales virtutes, quia consequuntur ex charitate, ut supra dictum est (q. xxviii, art. 4, et quæst. xxix, art. 4). Sed etiam misericordia consequitur ex charitate; sic enim ex charitate flemus cum fletibus, sicut gaudemus cum gaudentibus. Ergo misericordia non est specialis virtus.

4. Præterea, cum misericordia ad vim appetitivam pertineat, non est virtus intellectualis, nec est virtus theologica, cum non habeat Deum pro objecto; similiter etiam non est virtus moralis, quia nec est circa operationes (hoc enim pertinet ad iustitiam), nec est circa passionem, non enim reducit ad aliquam duodecim medietatum, quas Philosophus ponit ⁷. Ergo misericordia non est virtus.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit ⁸: "Longe melius, et humanius, et piorum sensibus accommodatus Cicero in Cæsaris laude locutus est, ubi ait: Nulla de virtutibus tuis nec admirabilior, nec gratior misericordia est." Ergo misericordia est virtus.

CONCLUSIO. — Misericordia, non quæ motus est sensitivi appetitus, sed intellectivi, a ratione directus, et dirigens inferioris appetitus motum, virtus necessario est.

Respondeo dicendum quod misericor-

dia importat dolorem de miseria aliena. Iste autem dolor potest nominare uno quidem modo motum appetitus sensitivi; et secundum hoc misericordia passio est, et non virtus; alio vero modo potest nominare motum appetitus intellectivi, secundum quod alicui displicet malum alterius. Hic autem motus potest esse secundum rationem regulatus; et potest secundum hunc motum ratione regulatum regulari motus inferioris appetitus. Unde Augustinus dicit ⁹, quod "iste motus animi (scilicet misericordia) servit rationi, quando ita præbetur misericordia, ut conservetur iustitia, sive cum indigenti tribuitur, sive cum ignoscitur penitenti." Et quia ratio virtutis humanæ consistit in hoc, quod motus animi ratione reguletur, ut ex superioribus patet (12, qu. lxx, art. 4 et 5), consequens est misericordiam esse virtutem.

Ad *primum* ergo dicendum, quod auctoritas illa Sallustii intelligitur de misericordia, secundum quod est passio ratione non regulata; sic enim impedit consilium rationis, dum facit a iustitia discedere.

Ad *secundum* dicendum, quod Philosophus loquitur ibi de misericordia et nemesi, secundum quod utrumque est passio; et habent quidem contrarietatem ex parte æstimationis quam habent de malis alienis; de quibus misericors dolet, inquantum æstimat aliquem indigna pati; nemeticus autem gaudet, inquantum æstimat aliquos digne pati, et tristatur, si indignis bene accidat; et utrumque est laudabile, et "ab eodem more descendens," ut ¹⁰ dicitur. Sed proprie misericordiæ opponitur invidia, ut infra dicetur (quæst. xxxvi, art. 3).

Ad *tertium* dicendum, quod gaudium et pax nihil adjiciunt super rationem boni, quod est objectum charitatis; et ideo non requirunt alias virtutes quam charitatem. Sed misericordia respicit

(1) Ethic. lib. ii, cap. 4, vel 5, a med.

(2) In eod. lib. (vel potius lib. iii, cap. 3, in fin.).

(3) In Catil. in princ. Orat. Cæsar.

(4) Nemesis, quæ etiam Rhamnusia, et Adrastia dicta, habita fuit Dea: ultrix facinorum impiorum, bonorumque præmiatrix, quam theologo veteres fingentes Iustitiæ filiam, ex abdita quadam æternitate tradunt omnia despectare terrena, ait Ammianus Marcellinus, lib. xiv, cap. 2. Nomen vero traxit ἀπὸ τοῦ

ἐκάστου διανεμήσεως, id est a distributione quæ unicuique fit, ait Aristot. lib. De mundo. Vide Gregor. Gyraldum Histor. Deorum, lib. i, syntagmate 16.

(5) Rhet. lib. ii, cap. 9, in princ.

(6) Ibidem.

(7) Ethic. lib. ii, cap. 7 vel 8.

(8) De civ. Dei, lib. ix, cap. 5, ante med.

(9) De civit. Dei, lib. ix, cap. 5, circa med.

(10) Ibidem.

quamdam specialem rationem, scilicet miseriam ejus cujus miseretur.

Ad *quartum* dicendum, quod misericordia, secundum quod est virtus, est virtus moralis circa passiones existens; et reducitur ad illam medietatem quæ dicitur nemesis; quia "ab eodem more¹ procedunt, " ut² dicitur. Has autem medietates Philosophus non ponit virtutes, sed passiones; quia etiam secundum quod sunt passiones, laudabiles sunt³. Nihil tamen prohibet quin ab aliquo habitu electivo proveniant; et secundum hoc assumunt rationem virtutis.

ART. IV. — UTRUM MISERICORDIA SIT MAXIMA VIRTUTUM.

Ad *quartum* sic proceditur. 1. Videtur quod misericordia sit maxima virtutum. Maxime enim ad virtutem pertinere videtur cultus divinus. Sed misericordia cultui divino præfertur, secundum illud Oseæ vi, et Matth. xii, 7: *Misericordiam volui, et non sacrificium*. Ergo misericordia est maxima virtus.

2. Præterea, super illud I. Tim. iv: *Pietas ad omnia utilis est*, dicit Glossa Ambrosii: "Omnis summa disciplinæ christianæ in misericordia et pietate est." Sed disciplina christiana continet omnem virtutem. Ergo summa totius virtutis in misericordia consistit.

3. Præterea, virtus est quæ bonum facit habentem, ut Philosophus dicit. Ergo tanto aliqua virtus est melior, quanto facit hominem Deo similiorem; quia per hoc melior est homo quod Deo est similior. Sed hoc maxime facit misericordia; quia de Deo dicitur⁴, quod *miserationes ejus sunt super omnia opera ejus*; unde et⁵ Dominus dicit: *Estote misericordes, sicut et Pater vester misericors est*. Misericordia igitur est maxima virtutum.

Sed *contra* est quod Apostolus⁶, cum dixisset: *Induite vos, sicut dilecti Dei, viscera misericordiæ*, etc., postea subdit: *Super omnia charitatem habete*. Ergo misericordia non est maxima virtutum.

CONCLUSIO. — Misericordia, quam-

(1) Juxta græcum ἀπό τοῦ αὐτοῦ ἡθους, quod non est ἔθος consuetudinem tantum, sed moralem virtutem significat.

(2) Rhet. lib. ii, cap. 9, in princ.

(3) Quia circa objectum bonum secundum se versantur. Etsi propriè propter illas laudari non

vis secundum se maxima sit, respectu tamen habentis, solum in Deo maxima est; in cæteris autem charitas major est quam misericordia.

Respondeo dicendum quod aliqua virtus potest esse maxima dupliciter: uno modo secundum se; alio modo per comparisonem ad habentem. Secundum se quidem misericordia maxima est; pertinet enim ad misericordiam quod aliis effundat, et, quod plus est, quod defectus aliorum subleuet; et hoc maxime superioris est. Unde et misereri ponitur proprium Deo; et in hoc maxime dicitur ejus omnipotentia manifestari. Sed quoad habentem, misericordia non est maxima, nisi ille qui habet, sit maximus, qui nullum supra se habeat, sed omnes sub se. Ei enim qui supra se aliquem habet, majus est et melius conjungi superiori quam supplere defectum inferioris. Et ideo quantum ad hominem, qui habet Deum superiorem, charitas, per quam Deo unitur, est potior quam misericordia, per quam defectus proximorum supplet. Sed inter omnes virtutes quæ ad proximum pertinent, potissima est misericordia; sicut etiam est potioris actus: nam supplere defectum alterius, inquantum est hujusmodi, est superioris et melioris.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Deum non colimus per exteriora sacrificia aut munera propter ipsum, sed propter nos et propter proximos. Non enim indiget sacrificiis nostris; sed vult sibi ea offerri propter nostram devotionem et proximorum utilitatem. Et ideo misericordia, qua subvenitur defectibus aliorum, est sacrificium ei magis acceptum, utpote propinquius utilitatem proximorum inducens, secundum illud Hebr. ult., 16: *Beneficiæ et communionis nolite oblivisci; talibus enim hostiis promeretur⁷ Deus*.

Ad *secundum* dicendum, quod summa religionis christianæ in misericordia consistit, quantum ad exteriora opera; interior tamen affectio charitatis, qua conjungimur Deo, præponderat et dilectioni, et misericordiæ in proximos.

possumus, nisi quatenus eas recte adhibeamus ad usum. (4) Psalm. cxiv, 9.

(5) Luc. vi, 36.

(6) Col. iii, 14.

(7) Passivo sensu, ait ibidem S. Thomas, id est, talibus sacrificiis Deum possumus promereri; vel, juxta græcam vocem εὐαρέσται, placetur Deo, ut ad Hebr. ii, 5 usurpat quoque Apostolus.

Ad *tertium* dicendum, quod per charitatem assimilamur Deo, tanquam ei per affectum uniti; et ideo potior est quam misericordia, per quam assimilamur Deo secundum similitudinem operationis.

QUÆSTIO XXXI.

DE BENEFICENTIA, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de exterioribus actibus, vel effectibus charitatis; et primo de beneficentia; secundo de eleemosyna, quæ est quædam pars beneficentiæ; tertio de correctione fraterna, quæ est quædam eleemosyna. Circa primum quaeruntur quatuor: 1. Utrum beneficentia sit actus charitatis. — 2. Utrum sit omnibus benefaciendum. — 3. Utrum magis conjunctis sit magis benefaciendum. — 4. Utrum beneficentia sit virtus specialis.

ART. I. — UTRUM BENEFICENTIA SIT ACTUS CHARITATIS.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod beneficentia non sit actus charitatis. Charitas enim maxime habetur ad Deum. Sed ad Deum non possumus esse beneficii, secundum illud Job xxxv, 7: *Quid dabis ei? aut quid de manu tua accipiet?* Ergo beneficentia non est actus charitatis.

2. Præterea, beneficentia maxime consistit in collatione donorum. Sed hoc pertinet ad liberalitatem. Ergo beneficentia non est actus charitatis sed liberalitatis.

3. Præterea, quod quis dat, vel dat sicut debitum, vel dat sicut non debitum. Sed beneficium quod impenditur tanquam debitum, pertinet ad iustitiam; quod autem impenditur tanquam non debitum, gratis datur, et secundum hoc pertinet ad misericordiam. Ergo omnis beneficentia vel est actus iustitiæ, vel est actus misericordiæ. Non est ergo actus charitatis.

Sed *contra*, charitas est amicitia quædam, ut dictum est (qu. xxiii, art. 1). Sed Philosophus ¹ inter alios amicitiae actus ponit hoc unum quod est "operari bonum ad amicos," quod est amicis benefacere ². Ergo beneficentia est actus charitatis.

(1) Ethic. lib. ix, cap. 4.

(2) Hinc amicus definitur *qui bona vult et facit ejus causa quem amat*.

(3) Puta sub ratione boni debiti, quod pertinet ad iustitiam; sub ratione indebiti vel gratuiti, quod pertinet ad liberalitatem; et sic in simili-

CONCLUSIO. — Beneficentia, secundum suam communem rationem, amicitiae seu charitatis actus est: secundum specialem autem boni rationem, possibile est esse alicujus alterius virtutis actum.

Respondeo dicendum quod beneficentia nihil aliud importat quam facere bonum alicui. Potest autem hoc bonum considerari dupliciter: uno modo secundum communem rationem boni; et hoc pertinet ad communem rationem beneficentiæ; et hoc est actus amicitiae, et per consequens charitatis: nam in actu dilectionis includitur benevolentia, per quam vult aliquis bonum amico, ut supra habitum est (quæst. xxiii, art. 1, et quæst. xxvii, art. 2). Voluntas autem est effectiva eorum quæ vult, si facultas adsit; et ideo ex consequenti benefacere amico ex actu dilectionis consequitur. Et propter hoc beneficentia secundum communem rationem est amicitiae vel charitatis actus. Si autem bonum quod quis facit alteri, accipiat sub aliqua speciali ratione boni, sic beneficentia accipiet specialem rationem, et pertinebit ad aliquam specialem virtutem ³.

Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut Dionysius dicit ⁴, "amor movet coordinata ad mutuam habitudinem; et inferiora convertit in superiora, ut ab eis perficiantur; et superiora movet ad inferiorum provisionem," et quantum ad hoc beneficentia est effectus dilectionis. Et ideo nostrum non est Deo benefacere, sed eum honorare, nos ei subji-ciendo; ejus autem est ex sua dilectione nobis benefacere.

Ad *secundum* dicendum, quod in collatione donorum duo sunt attendenda: quorum unum est exterius datum; aliud autem est interior passio, quam habet quis ad divitias, in eis delectatus. Ad liberalitatem autem pertinet moderari interioriorem passionem, ut scilicet aliquis non superexcedat, concupiscendo et amando divitias: ex hoc enim efficitur homo facile emissivus divitiarum ⁵. Unde si homo det aliquod donum ma-

bus, juxta diversam rationem boni quod impenditur, vel personarum quibus impenditur.

(4) De div. nom. cap. 4, part. 1, lect. 9.

(5) Notat Aristoteles hanc esse causam cur liberalis non sit dives, quia nec studiose divitias acquirit, et facile diffundit acquisitas (Ethic. lib. iv, cap. 2).

am, et tamen cum quadam concupiscentia retinendi, datio non est liberalis. Sed ex parte exterioris dati, collatio beneficii pertinet in generali ad amicitiam vel charitatem. Unde hoc non derogat amicitiae, si aliquis rem quam concupiscit retinere, dat alteri propter amorem; sed magis ex hoc ostenditur amicitiae perfectio.

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut amicitia seu charitas respicit in beneficio collato communem rationem boni; ita iustitia respicit ibi rationem debiti; misericordia vero respicit ibi rationem relevantis miseriam vel defectum.

ART. II. — UTRUM

SIT OMNIBUS BENEFACIENDUM.

De his etiam Sent. iv, dist. 15, quæst. ii, art. 6, et Opusc. iv, cap. 8.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit omnibus benefaciendum. Dicit enim Augustinus¹, quod "omnibus prodesse non possumus." Sed virtus non inclinat ad impossibile. Ergo non oportet omnibus benefacere.

2. Præterea, Eccli. xii, 5 dicitur: *Da bono, et non recipias peccatorem.* Sed multi homines sunt peccatores. Non ergo omnibus est benefaciendum.

3. Præterea, *charitas non agit perperam*, ut dicitur I. Cor. xiii, 4. Sed benefacere quibusdam est agere perperam, puta si aliquis benefaciat inimicis reipublicæ, vel si benefaciat excommunicato, quia per hoc ei communicat. Ergo, cum benefacere sit actus charitatis, non est omnibus benefaciendum.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit²: *Dum tempus habemus, operemur bonum ad omnes.*

CONCLUSIO. — Benefaciendum est omnibus, secundum tamen debitas loci et temporis circumstantias.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. præc. ad 1), beneficentia consequitur amorem ex ea parte qua movet superiora ad provisionem inferiorum. Gradus autem in hominibus non sunt immutabiles, sicut in angelis, quia homines possunt pati multiplices defectus; unde qui est superior secun-

dum aliquid, vel est, vel potest esse inferior secundum aliud. Et ideo, cum dilectio charitatis se extendat ad omnes, etiam beneficentia se debet extendere ad omnes, pro loco tamen et tempore³. Omnes enim actus virtutum sunt secundum debitas circumstantias limitandi.

Ad *primum* ergo dicendum, quod simpliciter loquendo, non possumus omnibus benefacere in speciali; nullus tamen est de quo non possit occurrere casus, in quo oporteat ei benefacere etiam in speciali; et ideo charitas requirit ut homo, etiamsi non actu aliquibus benefaciat, habeat tamen hoc in animi sui præparatione ut benefaciat cuicumque, si tempus adesset. Aliquod tamen beneficium est quod possumus omnibus impendere, si non in speciali, saltem in generali; sicut cum oramus pro omnibus fidelibus et infidelibus.

Ad *secundum* dicendum, quod in peccatore duo sunt, scilicet culpa et natura. Est ergo subveniendum peccatori quantum ad sustentationem naturæ; non est autem ei subveniendum ad fomentum culpæ; hoc enim non esset benefacere, sed potius malefacere.

Ad *tertium* dicendum, quod excommunicatis et reipublicæ hostibus sunt beneficia subtrahenda, inquantum per hoc arcentur a culpa. Si tamen immineret necessitas, ne natura deficeret, esset eis subveniendum; debito tamen modo, puta ne fame aut siti morerentur, aut aliquod huiusmodi dispendium, nisi secundum ordinem iustitiæ, paterentur.

ART. III. — UTRUM SIT MAGIS BENEFACIENDUM HIS QUI SUNT NOBIS MAGIS CONJUNCTI.

De his etiam infra, quæst. xxxiii, art. 2, et Sent. iv, dist. 15, quæst. ii, art. 6, quæst. iii, et quol. iv, art. 15.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod non sit magis benefaciendum his qui sunt nobis magis conjuncti. Dicitur enim Luc. xiv, 12: *Cum facis prandium aut cœnam, noli vocare amicos tuos, neque fratres, neque cognatos.* Sed isti sunt magis conjuncti. Ergo non est magis benefaciendum conjunctis, sed potius extraneis et indigentibus: sequitur enim:

quia ibi de beneficentia exercita et actuali hoc intelligit, ut benevolentiae actuali opponat, quæ nullum debet excludere: hic autem de beneficentia secundum solam præparationem animi, quæ ad omnes indifferenter, prout postulat necessitas, extendi debet.

(1) De doctr. christ. lib. i, cap. 28, in princ.
(2) Galat. ult., 10.
(3) Non repugnat, ait Nicolai, quod sup. q. xxvi, art. 6 ad 1 pro secunda responsione dicit hanc inæqualitatem in beneficentia oportere servari ut aliis beneficia impendantur et non aliis; nam autem in benevolentia non debere servari;

Sed cum facis convivium, voca pauperes et debiles, etc.

2. Præterea, maximum beneficium est quod homo aliquem in bello adjuvet. Sed miles in bello magis debet juvare extraneum commilitonem quam consanguineum hostem. Ergo beneficia non sunt magis exhibenda magis conjunctis.

3. Præterea, prius sunt debita restituenda quam gratuita beneficia impendenda. Sed debitum est quod aliquis impendat beneficium ei a quo accepit. Ergo benefactoribus magis est benefaciendum quam propinquis.

4. Præterea, magis sunt diligendi parentes quam filii, ut supra dictum est (quæst. xxvi, art. 9). Sed magis est benefaciendum filiis, quia *non debent filii thesaurizare parentibus*, sed e converso, ut dicitur II. Corinth. xii, 14. Non est ergo magis benefaciendum magis conjunctis.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit¹: "Cum omnibus prodesse non possis, his potissimum consulendum est qui pro locorum et temporum, vel quarumlibet rerum opportunitatibus, constrictius tibi quasi quadam sorte junguntur."

CONCLUSIO. — Quamquam conjunctis magis benefaciendum sit quam extraneis, in casu tamen necessitatis nonnunquam extraneis magis benefaciendum est.

Respondco dicendum quod gratia et virtus imitantur naturæ ordinem, qui ex divina sapientia est institutus. Est autem talis ordo naturæ ut unumquodque agens naturale per prius et magis diffundat suam actionem ad ea quæ sunt sibi magis propinqua; sicut ignis magis calefacit rem sibi magis propinquam. Et similiter Deus in substantias sibi propinquiores per prius et copiosius dona suæ bonitatis diffundit², ut patet per Dionysium³. Exhibitio autem beneficiorum est quædam actio charitatis in alios. Et ideo oportet quod ad magis propinquos simus magis benefeci. Sed propinquitas unius hominis ad alium potest attendi secundum diversa, in quibus sibi ad invicem homines communicant⁴; ut consanguinei in naturali com-

municatione, concives in civili, fideles in spirituali, et sic de aliis. Et secundum diversas conjunctiones sunt diversimode diversa beneficia dispensanda; nam unicuique est magis exhibendum beneficium pertinens ad illam rem secundum quam est magis nobis conjunctus, simpliciter loquendo. Tamen hoc potest variari secundum diversitatem locorum, et temporum, et negotiorum. Nam in aliquo casu est magis subveniendum extraneo, puta si sit in extrema necessitate, quam etiam patri non tantam necessitatem patienti.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Dominus non prohibet simpliciter vocare amicos aut consanguineos ad convivium, sed vocare eos ea intentione quod te ipsi reinvitent; hoc enim non erit charitatis, sed cupiditatis. Potest tamen contingere quod extranei sint magis invitandi in aliquo casu propter majorem indigentiam. Intelligendum est enim quod magis conjunctis magis est, cæteris paribus, benefaciendum. Si autem duorum unus est magis conjunctus, et alter magis indigens, non potest universali regula determinari cui sit magis subveniendum, quia sunt diversi gradus et indigentiae et propinquitatis; sed hoc requirit prudentis judicium.

Ad *secundum* dicendum, quod bonum multorum commune divinius est quam bonum unius⁵. Unde pro bono communi reipublicæ vel spirituali, vel temporali, virtuosum est quod aliquis etiam propriam vitam exponat periculo. Et ideo cum communicatio in bellicis actibus ordinetur ad conservationem reipublicæ, in hoc miles impendens commilitoni auxilium, non impendit ei tanquam privatæ personæ, sed sicut totam rempublicam juvans; et ideo non est mirum, si in hoc præfertur extraneus conjuncto secundum carnem.

Ad *tertium* dicendum, quod duplex est debitum. Unum quidem quod non est numerandum in bonis ejus qui debet, sed potius in bonis ejus cui debetur; puta si aliquis habet pecuniam aut rem aliam alterius, vel furto sublatam, vel mutuo acceptam, sive depositam, vel aliquo-

(1) De doctr. christ. lib. i, cap. 28, in princ.

(2) Nimirum in angelos et per angelos in nos.

(3) De cæl. hier. inter med. et fin.

(4) Propinquitatem generalius pro qualicumque conjunctione usurpando; nam alioquin spe-

ciatim et strictiori significatione solam sanguinis naturalem conjunctionem vel etiam affinitatem significat.

(5) Hoc est, *divinus est illud acquirere, vel conservare*, ait Aristoteles (Ethic. lib. i, cap. 1).

alio simili modo: et quantum ad hoc debet homo prius reddere debitum quam ex eo benefacere conjunctis, nisi forte esset tantæ necessitatis articulus, in quo etiam liceret ipsi rem alienam accipere ad subveniendum necessitatem patienti; nisi forte et ille cui res debetur, in simili necessitate esset: in quo tamen casu pensanda esset utriusque conditio secundum alias condiciones requisitas prudentis iudicio; quia in talibus non potest universalis regula dari propter varietatem singularium casuum, ut Philosophus dicit ¹. Aliud autem est debitum quod computatur in bonis ejus qui debet, et non ejus cui debetur; puta si debeatur non ex justitiæ necessitate, sed ex quadam morali æquitate, ut contingit in beneficiis gratis susceptis. Nullius autem benefactoris beneficium est tantum, sicut parentum; et ideo parentes in recompensandis beneficiis sunt omnibus aliis præferendi, nisi necessitas ex alia parte præponderaret, vel alia conditio, puta communis utilitas Ecclesiæ, vel reipublicæ. In aliis autem est æstimatio habenda et conjunctionis, et beneficii suscepti; quæ similiter non potest communi regula determinari.

Ad quartum dicendum, quod parentes sunt sicut superiores; et ideo amor parentum est ad benefaciendum, amor autem filiorum ad honorandum parentes; et tamen in necessitatis extremæ articulo magis liceret deserere filios quam parentes, quos nullo modo deserere licet propter obligationem beneficiorum susceptorum, ut patet per Philosophum ².

ART. IV. — UTRUM BENEFICENTIA SIT VIRTUS SPECIALIS.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod beneficentia sit specialis virtus. Præcepta enim ad virtutes ordinantur, quia legislatores intendunt facere homines virtuosos, sicut dicitur ³. Sed seorsum datur præceptum de beneficentia, et de dilectione; dicitur enim Matthæi v, 44: *Diligite inimicos vestros, et benefacite his qui oderunt vos*. Ergo beneficentia est virtus distincta a charitate.

2. Præterea, vitia virtutibus opponuntur. Sed beneficentiæ opponuntur aliqua specialia vitia, per quæ nocuum proximo infertur, puta rapina, furtum, et alia hujusmodi. Ergo beneficentia est specialis virtus.

3. Præterea, charitas non distinguitur in multas species. Sed beneficentia videtur distinguui in multas species, secundum diversas beneficiorum species. Ergo beneficentia est alia virtus a charitate.

Sed *contra* est quod actus interior et exterior non requirunt diversas virtutes. Sed beneficentia et benevolentia non differunt, nisi sicut actus exterior et interior, quia beneficentia est executio benevolentiae. Ergo sicut benevolentia non est alia virtus a charitate, ita nec beneficentia.

CONCLUSIO. — Beneficentia non est virtus a charitate distincta, sed est illius quidam specialis actus vel effectus.

Respondeo dicendum quod virtutes diversificantur secundum diversas rationes objecti. Eadem autem est ratio formalis objecti charitatis et beneficentiæ; nam utraque respicit rationem communem boni, ut ex prædictis patet (art. 1 hujus quæst.). Unde beneficentia non est alia virtus a charitate, sed nominat quemdam charitatis actum.

Ad primum ergo dicendum, quod præcepta non dantur de habitibus virtutum, sed de actibus: et ideo diversitas præceptorum non significat diversos habitus virtutum, sed diversos actus ⁴.

Ad secundum dicendum, quod sicut omnia beneficia proximo exhibita, in quantum considerantur sub communi ratione boni, reducuntur ad amorem; ita omnia nocuenta, in quantum considerantur secundum communem rationem mali, reducuntur ad odium; prout autem considerantur secundum aliquas speciales rationes vel boni vel mali, reducuntur ad aliquas speciales virtutes vel vitia; et secundum hoc etiam sunt diversæ beneficiorum species.

Unde patet responsio ad tertium.

(1) Ethic. lib. ix, cap. 2, in princ.

(2) Ethic. lib. viii, cap. ult., circa fin.

(3) Ethic. lib. ii, cap. 1, circa med., et lib. i, cap. 9 et 13.

(4) Non quod etiam actus illi qui sub præceptum cadunt, ad habitus diversos pertinere

non possint; puta præcepta charitatis, fidei, spei, justitiæ, vel similia; sed quia ex actuum diversitate ut sic non infertur necessario diversitas etiam habituum; cum possint ab eodem habitu procedere propter subordinationem quam ad invicem habent.

QUÆSTIO XXXII.

DE ELEEMOSYNA,
IN DECEM ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de eleemosyna; et circa hoc quaeruntur decem: 1. Utrum eleemosyna largitio sit actus charitatis. — 2. De distinctione eleemosynarum. — 3. Quæ sint potiores eleemosynæ, utrum spirituales vel corporales. — 4. Utrum corporales eleemosynæ habeant effectum spirituale. — 5. Utrum dare eleemosynas sit in præcepto. — 6. Utrum corporalis eleemosyna sit danda de necessario. — 7. Utrum sit danda de injuste acquisito. — 8. Quorum sit dare eleemosynam. — 9. Quibus sit danda. — 10. De modo dandi eleemosynas.

ART. I. — UTRUM DARE ELEEMOSYNAM
SIT ACTUS CHARITATIS ¹.

De his etiam Sent. iv, dist. 15, quæst. ii, art. 1,
quæst. iii.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod dare eleemosynam non sit actus charitatis. Actus enim charitatis non potest esse sine charitate. Sed largitio eleemosynarum potest esse sine charitate, secundum illud I. Cor. xiii, 3: *Si distribuero in cibos pauperum omnes facultates meas..., charitatem autem non habuero, nihil mihi prodest*. Ergo dare eleemosynam non est actus charitatis.

2. Præterea, eleemosyna computatur inter opera satisfactionis, secundum illud Dan. iv, 24: *Peccata tua eleemosynis redime*. Sed satisfactio est actus justitiæ. Ergo dare eleemosynam non est actus charitatis, sed justitiæ.

3. Præterea, offerre hostiam Deo est actus latriæ. Sed dare eleemosynam est offerre hostiam Deo, secundum illud Hebr. ult., 16: *Beneficentiæ et communionis nolite oblivisci; talibus enim hostiis promeretur Deus*. Ergo non est actus charitatis dare eleemosynam, sed magis latriæ.

4. Præterea, Philosophus dicit ², quod dare aliquid propter bonum est actus liberalitatis. Sed hoc maxime fit in largitione eleemosynarum. Ergo dare eleemosynam non est actus charitatis.

Sed contra est quod dicitur I. Joan. iii, vers. 17: *Qui habuerit substantiam hujus mundi, et viderit fratrem suum necessitatem patientem, et clauserit viscera sua ab eo, quomodo charitas Dei manet in illo?*

CONCLUSIO. — Eleemosynam dare actus charitatis est, interveniente misericordiæ affectu.

(1) Communior doctrina est eleemosynam esse actum a misericordia elicitedum et a charitate imperatum. (2) Ethic. lib. iv, cap. 1.

Respondeo dicendum quod exteriores actus ad illam virtutem referuntur ad quam pertinet id quod est motivum ad agendum hujusmodi actus. Motivum autem ad dandum eleemosynas est ut subveniatur necessitati patienti. Unde quidam definiētes eleemosynam, dicunt quod eleemosyna est "opus quo datur aliquid indigenti ex compassione propter Deum ³; „ quod quidem motivum pertinet ad misericordiam, ut supra dictum est (quæst. xxx, art. 1 et 2). Unde manifestum est quod dare eleemosynam proprie est actus misericordiæ. Et hoc apparet ex ipso nomine; nam in græco eleemosyna a misericordia derivatur, sicut in latino miseratio. Et quia misericordia est effectus charitatis, ut supra ostensum est (quæst. xxx, art. 2 et 3, arg. 3); ex consequenti dare eleemosynam est actus charitatis, misericordiæ mediante.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquid dicitur esse actus virtutis dupliciter: uno modo materialiter, sicut actus justitiæ est facere justa; et talis actus virtutis potest esse sine virtute: multi enim non habentes habitum justitiæ, justa operantur ex naturali ratione vel ex timore, sive ex spe aliquid adipiscendi. Alio modo dicitur esse aliquid actus virtutis formaliter, sicut actus justitiæ est agere justa, eo modo quo justus facit, scilicet prompte et delectabiliter; et hoc modo actus virtutis non est sine virtute. Secundum hoc ergo dare eleemosynas materialiter potest esse sine charitate; formaliter autem eleemosynas dare, id est, propter Deum, delectabiliter, et prompte, et omni eo modo quo debet, non est sine charitate.

Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet actum qui est proprie unius virtutis elicitive, attribui alteri virtuti sicut imperanti et ordinanti ad suum finem; et hoc modo dare eleemosynam ponitur inter opera satisfactoria, inquantum miseratio defectum patientis ordinatur ad satisfaciendum pro culpa; secundum autem quod ordinatur ad placandum Deum, habet rationem sacrificii; et sic imperatur a latria.

(3) Propter Deum; hæc verba eleemosynam christianam a philosophica d'stinguunt, id est, ab ea quæ ab homine sine gratia gratum faciente fieri potest.

Unde patet responsio ad *tertium*.

Ad *quartum* dicendum, quod dare eleemosynam pertinet ad liberalitatem. inquantum liberalitas aufert impedimentum hujus actus, quod esse posset ex superfluo amore divitiarum, propter quem aliquis efficitur nimis retentivus earum.

ART. II. — UTRUM CONVENIENTER

ELEEMOSYNARUM GENERA DISTINGUANTUR.

De his etiam Sent. iv, dist. 15, quæst. xl, art. 3, quæst. i et ii.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter eleemosynarum genera distinguantur. Ponuntur enim septem eleemosynæ corporales, scilicet pascere *esurientem*, potare *sitientem*, vestire *nudum*, recolligere *hospitem*, visitare *infirmum*, redimere *captivum*, et sepelire *mortuum*; quæ in hoc versu continentur :

Visito, potō, cibo, redimo, tēgo, colligo, condo.

Ponuntur etiam aliæ septem eleemosynæ spirituales, scilicet docere *ignorantem*, consulere *dubitanti*, consolari *tristem*, corrigere *peccantem*, remittere *offendenti*, portare *onerosos* et *graves*, et pro omnibus orare; quæ etiam in hoc versu continentur :

Consule, castiga¹, solare, remitte, fer, ora.

Ita tamen quod sub eodem intelligatur *consilium* et *doctrina*. Videtur autem quod inconvenienter hujusmodi eleemosynæ distinguantur. Eleemosyna enim ordinatur ad subveniendum proximo. Sed per hoc quod mortuus sepelitur, in nullo ei subvenitur; alioquin non esset verum quod Dominus dicit²: *Nolite timere eos qui occidunt corpus, et post hoc non habent amplius quid faciant*; unde et Dominus³, commemorans misericordiæ opera, de sepultura mortuorum mentionem non facit. Ergo videtur quod inconvenienter hujusmodi eleemosynæ distinguantur.

2. Præterea, eleemosyna datur ad subveniendum necessitatibus proximi, sicut dictum est (art. præc.). Sed multæ aliæ sunt necessitates humanæ vitæ quam prædictæ, sicut quod cæcus indiget ductore, claudus sustentatione, pauper divitiis. Ergo inconvenienter prædictæ eleemosynæ enumerantur.

(1) Ita Mss. et editi. Edit. Patav. ex Nicolai habet ad marginem: *Plenus sic*: Consule, carpe, doce, solare, remitte, fer, ora.

3. Præterea, dare eleemosynam est actus misericordiæ. Sed corrigere delinquentem magis videtur ad severitatem pertinere quam ad misericordiam. Ergo non debet computari inter spirituales eleemosynas.

4. Præterea, eleemosyna ordinatur ad subveniendum defectui. Sed nullus est homo qui defectum ignorantie non patiatur in aliquibus. Ergo videtur quod quilibet debeat docere quemlibet, si ignoret id quod ipse scit.

Sed *contra* est quod Gregorius dicit⁴: “ Habens intellectum curet omnino ne taceat; habens rerum affluentiam vigilet, ne a misericordiæ largitate torpescat; habens artem, qua regitur, magno opere studeat ut usum atque utilitatem illius cum proximo partiat; habens loquendi locum apud divitem, damnationem pro retento talento timeat, si cum valeat, non apud eum pro pauperibus intercedat. ” Ergo prædictæ eleemosynæ convenienter distinguuntur secundum ea in quibus homines abundant et deficient.

CONCLUSIO. — Septem sunt misericordiæ opera, seu corporales eleemosynæ in corporalibus defectibus proximis exhibendæ, et totidem spiritualis eleemosynæ genera, in spiritualibus defectibus exhibenda.

Respondeo dicendum quod prædicta eleemosynarum distinctio convenienter sumitur secundum diversos defectus proximorum; quorum quidam sunt ex parte animæ, ad quos ordinantur spirituales eleemosynæ; quidam vero ex parte corporis, ad quos ordinantur eleemosynæ corporales. Defectus enim corporalis aut est in vita, aut est post vitam. Si quidem est in vita, aut est communis defectus respectu eorum quibus omnes indigent, aut est specialis propter aliquod accidens superveniens. Si primo modo, aut defectus est interior, aut exterior. Interior quidem est duplex: unus quidem cui subvenitur per alimentum siccum, scilicet fames; et secundum hoc ponitur pascere esurientem. Alius autem est cui subvenitur per alimentum humidum, scilicet sitis; et secundum hoc dicitur potare sitientem. Defectus autem communis respectu exterioris auxilii est duplex: unus

(2) Matth. x, 28.

(3) Matth. xxv.

(4) Quadam homil. 9 in Evang., sub fin.

respectu tegumenti; et quantum ad hoc ponitur vestire nudum. Alius autem respectu habitaculi; et quantum ad hoc ponitur suscipere hospitem. Similiter autem si sit defectus aliquis specialis, aut est ex causa intrinseca, sicut infirmitas; et quantum ad hoc ponitur visitare infirmum; aut est ex causa extrinseca; et quantum ad hoc ponitur redemptio captivorum. Post vitam autem exhibetur mortuis sepultura. Similiter autem spiritualibus defectibus per spirituales actus subvenitur dupliciter. Uno modo poscendo auxilium a Deo; et quantum ad hoc ponitur oratio, qua quis pro aliis orat. Alio modo impendendo humanum auxilium, et hoc tripliciter. Uno modo contra defectum intellectus; et si quidem sit defectus speculativi intellectus, adhibetur ei remedium per doctrinam; si autem practici intellectus, adhibetur ei remedium per consilium. Alio modo est defectus ex passione appetitivæ virtutis; inter quos maximus est tristitia, cui subvenitur per consolationem. Tertio modo ex parte inordinati actus; qui quidem tripliciter considerari potest. Uno modo ex parte ipsius peccantis, inquantum procedit ab ejus inordinata voluntate; et sic adhibetur remedium per correctionem. Alio modo ex parte ejus in quem peccatur; et si quidem sit peccatum in nos, remedium adhibemus remittendo offensam; si autem sit in Deum vel in proximum, non est nostri arbitrii remittere, ut Hieronymus dicit ¹. Tertiô modo ex parte sequelæ ipsius actus inordinati, ex qua gravantur ei conviventes, etiam præter peccantis intentionem; et sic remedium adhibetur supportando, maxime in his qui ex infirmitate peccant, secundum illud Rom. xv, 1: *Debamus nos firmiores infirmitates aliorum sustinere*: et non solum secundum quod infirmi sunt sive graves ex inordinatis actibus, sed etiam quæcumque eorum onera sunt supportanda, secundum illud Galat. vi, vers. 2: *Alter alterius onera portate*.

Ad *primum* ergo dicendum, quod sepultura mortui non confert ei quantum ad sensum, quem corpus post mortem habeat, et secundum hoc Dominus dicit, quod interficientes corpus *non habent amplius quid faciant*; et propter hoc

etiam Dominus non commemorat sepulturam inter alia misericordiæ opera; sed enumerat solum illa quæ sunt evidentioris necessitatis. Pertinet tamen ad defunctum, quid de ejus corpore agatur; tum quantum ad hoc quod vivit in memoriis hominum, ejus honor dehonestatur, si insepultus remaneat; tum etiam quantum ad affectum, quem adhuc vivens habebat de suo corpore; cui piorum affectus conformari debet post mortem ipsius; et secundum hoc commendantur aliqui de mortuorum sepultura, ut Tobias ², et illi qui Dominum sepelierunt, ut patet per Augustinum ³.

Ad *secundum* dicendum, quod omnes aliæ necessitates ad has reducuntur: nam cæcitas et claudicatio sunt infirmitates quædam; unde dirigere cæcum, et sustentare claudum reducuntur ad visitationem infirmorum. Similiter etiam subvenire homini contra quæcumque oppressionem illatam extrinsecus, reducitur ad redemptionem captivorum. Divitiæ autem, quibus paupertati subvenitur, non quærentur nisi ad subveniendum prædictis defectibus; et ideo non fuit specialis mentio de hoc defectu facienda.

Ad *tertium* dicendum, quod correctio peccantium, quantum ad ipsam executionem actus, severitatem justitiæ continere videtur; sed quantum ad intentionem corripientis, qui vult hominem a malo culpæ liberare, pertinet ad misericordiam et dilectionis affectum, secundum illud Proverb. xxvii, 6: *Meliora sunt vulnera diligentis quam fraudulenta oscula odientis*.

Ad *quartum* dicendum, quod non quælibet nescientia pertinet ad hominis defectum, sed solum ea qua quis nescit ea quæ convenit eum scire; cui defectui per doctrinam subvenire ad eleemosynam pertinet. In quo tamen observandæ sunt debite circumstantiæ personæ, loci et temporis, sicut et in aliis actibus virtuosus.

ART. III. — UTRUM

ELEEMOSYNÆ CORPORALES SINT POTIORES
QUAM SPIRITUALES ⁴.

De his etiam Sent. iv, dist. 15, qu. ii, art. 1, qu. iii, et Cont. gent. lib. iii, cap. 134 ad 3.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur

cap. 13; Jerem. cap. 22; 11. Mach. cap. 15.

(3) Lib. De cura pro mortuis agenda, cap. 3.

(4) Ex Scripturis patet eleemosynas spirituales

(1) Sup. illud Matth. xviii: *Si peccaverit in te*, etc.

(2) Tob. cap. 1, 2 et 12; 11. Reg. c. 4; 111. Reg.

quod eleemosynæ corporales sint potiores quam spirituales. Laudabilius enim est magis indigenti eleemosynam facere; ex hoc enim eleemosyna laudem habet quod indigenti subvenit. Sed corpus, cui subvenitur per eleemosynas corporales, est indigentioris naturæ quam spiritus, cui subvenitur per eleemosynas spirituales. Ergo eleemosynæ corporales sunt potiores.

2. Præterea, recompensatio beneficii laudem et meritum eleemosynæ minuit; unde et Dominus dicit ¹: *Cum facis prandium aut cenam, noli vocare vicinos divites, ne forte et ipsi te reinventur. Sed in eleemosynis spiritualibus semper est recompensatio; quia qui orat pro alio, sibi proficit, secundum illud Psal. xxxiv, 13: Oratio mea in sinu meo convertetur; qui etiam alium docet, ipse in scientia proficit: quod non contingit in eleemosynis corporalibus. Ergo eleemosynæ corporales sunt potiores quam spirituales.*

3. Præterea, ad laudem eleemosynæ pertinet quod pauper ex eleemosyna data consoletur; unde Job xxxi, 20 dicitur: *Si non benedixerunt mihi latera ejus; et ² dicit Apostolus: Viscera sanctorum requieverunt per te, frater. Sed quandoque magis est grata pauperi eleemosyna corporalis quam spiritualis. Ergo eleemosyna corporalis potior est quam spiritualis.*

Sed contra est quod Augustinus ³, super illud: *Qui petit a te, da ei*, dicit: "Dandum est quod nec tibi, nec alteri noceat; et cum negaveris quod petit, indicanda est justitia, ut non eum inanem dimittas; et aliquando melius aliquid dabis, cum injuste petentem correxeris." Correctio autem est eleemosyna spiritualis. Ergo spirituales eleemosynæ sunt corporalibus præferendæ.

CONCLUSIO. — Quum simpliciter spirituales eleemosynæ sint corporalibus præferendæ, aliqua tamen corporalis eleemosyna in casu, est spirituali eminentior ac præstantior.

Respondeo dicendum quod comparatio istarum eleemosynarum potest attendi dupliciter: uno modo, simpliciter

esse corporalibus potiores (Act. vi): *Non est æquum nos derelinquere verbum Dei et ministrare mensis.* (1. Tim. v): *Qui bene præsunt presbyteri, duplici honore digni habeantur: maxime qui laborant in verbo et doctrina.*

(1) Luc. xiv, 12. (2) Ad Philemonem 7.

(3) De serm. Dom. in monte, l. 1, c. 20, vers. fin.

loquendo; et secundum hoc eleemosynæ spirituales præeminent, triplici ratione: primo quidem quia id quod exhibetur, nobilius est, scilicet donum spirituale, quod præeminent corporali, secundum illud Proverb. iv, 2: *Donum bonum tribuam vobis, legem meam ne derelinquatis.* Secundo ratione ejus cui subvenitur; quia spiritus nobilior est corpore: unde sicut homo sibi ipsi magis debet providere quantum ad spiritum, quam quantum ad corpus; ita et proximo, quem debet sicut seipsum diligere. Tertio quantum ad ipsos actus quibus subvenitur proximo; quia spirituales actus sunt nobiliores corporalibus, qui sunt quodammodo serviles. Alio modo possunt comparari secundum aliquem particularem casum, in quo quædam corporalis eleemosyna alicui spirituali præfertur; puta magis est pascendus fame moriens, quam docendus; sicut et indigenti, secundum Philosophum ⁴: "Melius est ditari quam philosophari;" quamvis hoc sit simpliciter melius.

Ad primum ergo dicendum, quod dare magis indigenti melius est, cæteris paribus; sed si minus indigens sit melior, et melioribus indigeat, dare ei melius est; et sic est in proposito.

Ad secundum dicendum, quod recompensatio non minuit meritum et laudem eleemosynæ, si non sit intenta; sicut et humana gloria, si non sit intenta, non minuit rationem virtutis; sicut et de Catone Sallustius dicit ⁵, quod "quo minus gloriam petebat, eo magis illam assequebatur." Et ita contingit in eleemosynis spiritualibus. Et tamen intentio bonorum spiritualium non minuit meritum, sicut intentio bonorum corporalium.

Ad tertium dicendum, quod meritum dantis eleemosynam attenditur secundum id in quo debet rationabiliter requiescere voluntas accipientis, non in eo in quo requiescit, si sit inordinata.

ART. IV. — UTRUM

ELEEMOSYNÆ CORPORALES

HABEANT EFFECTUM SPIRITUALEM ⁶.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur

(4) Top. lib. iii, cap. 2, loco 40.

(5) In Catil. tit. in comparat. M. Cat. et C. Cæs.

(6) Duplex est eleemosynæ corporalis effectus, unus communis cuilibet bono operi ex charitate operato; alter proprius qui consistit in eo quod eleemosyna sit meritoria vitæ æternæ, impetratoria et satisfactoria.

quod eleemosynæ corporales non habeant effectum spiritualem. Effectus enim non est potior sua causa. Sed bona spiritualia sunt potiora corporalibus. Non ergo eleemosynæ corporales habent spirituales effectus.

2. Præterea, dare corporale pro spirituali vitium est simoniæ. Sed hoc vitium est omnino vitandum. Non ergo sunt dandæ eleemosynæ ad consequendum spirituales effectus.

3. Præterea, multiplicata causa, multiplicatur effectus. Si ergo eleemosyna corporalis causaret spiritualem effectum, sequeretur quod major eleemosyna magis spiritualiter proficeret; quod est contra illud quod legitur ¹ de vidua mittente duo æra minuta in gazophylacium, quæ secundum sententiam Domini *plus omnibus misit*. Non ergo eleemosyna corporalis habet spiritualem effectum.

Sed *contra* est quod dicitur Eccli. xvii, vers. 18: *Eleemosyna viri..... gratiam hominis quasi pupillam conservabit*.

CONCLUSIO. — Quanquam corporaliū eleemosynarum secundum suam naturam, non sit spiritualis aliquis, sed corporalis effectus; ex parte tamen motivi ad corporales eleemosynas, quod est charitas Dei et proximi, aliqua ex ipsis est expectanda spiritualis utilitas.

Respondeo dicendum quod eleemosyna corporalis tripliciter potest considerari. Uno modo secundum suam substantiam: et secundum hoc non habet nisi corporalem effectum, inquantum scilicet corporales supplet defectus proximorum. Alio modo potest considerari ex parte causæ ejus, inquantum scilicet aliquis eleemosynam corporalem dat propter dilectionem Dei et proximi; et quantum ad hoc affert fructum spiritualem, secundum illud Eccli. xxix, 13: *Perde pecuniam propter fratrem....., pone thesaurum in præceptis Altissimi; et proderit tibi magis quam aurum*. Tertio modo ex parte effectus; et sic etiam habet spiritualem fructum, inquantum scilicet proximus, cui per corporalem eleemosynam subvenitur, movetur ad erandum pro benefactore. Unde et ibidem subditur: *Conclude eleemosynam in sinu pauperis, et hæc pro te exorabit ab omni malo*.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio

(1) Luc. xxi.

illa procedit de corporali eleemosyna secundum suam substantiam.

Ad secundum dicendum, quod ille qui dat eleemosynam, non intendit emere aliquid spirituale per corporale, quia scit spiritualia in infinitum corporalibus præeminere; sed intendit per charitatis affectum spiritualem fructum promereri.

Ad tertium dicendum, quod vidua, quæ minus dedit secundum quantitatem, plus dedit secundum suam proportionem, ex quo pensatur in ipsa major charitatis affectus, ex quo corporalis eleemosyna spiritualem efficaciam habet.

ART. V. — UTRUM DARE ELEEMOSYNAM SIT IN PRÆCEPTO ².

De his etiam Sent. iv, dist. 15, qu. ii, art. 1, qu. iv, et art. 4, quæst. 1, et quol. xvi, art. 12.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod dare eleemosynam non sit in præcepto. Consilia enim a præceptis distinguuntur. Sed dare eleemosynam est consilium, secundum illud Dan. iv, 24: *Consilium meum regi placeat: peccata tua eleemosynis redime*. Ergo dare eleemosynam non est in præcepto.

2. Præterea, cuilibet licet sua re uti, et eam retinere. Sed retinendo rem suam aliquis eleemosynam non dabit. Ergo licitum est eleemosynam non dare. Non ergo dare eleemosynam est in præcepto.

3. Præterea, omne quod cadit sub præcepto, aliquo tempore obligat transgressores ad peccatum mortale; quia præcepta affirmativa obligant pro tempore determinato. Ergo si dare eleemosynam caderet sub præcepto, esset determinare aliquod tempus in quo homo peccaret mortaliter, nisi eleemosynam daret. Sed hoc non videtur: quia semper probabiliter æstimari potest quod pauperi aliter subveniri possit, et quod id quod est in eleemosynas erogandum, posset ei esse necessarium vel in præsentem, vel in futuro. Ergo videtur quod eleemosynam dare non sit in præcepto.

4. Præterea, omnia præcepta ad præcepta Decalogi reducuntur. Sed inter illa præcepta nihil continetur de datione eleemosynarum. Ergo dare eleemosynas non est in præcepto.

Sed *contra*, nullus punitur pœna æterna pro omissione alicujus quod non cadit sub præcepto. Sed aliqui puniuntur pœna

(2) Responsio B. Thomæ ad fidem pertinens est dare eleemosynam esse in præcepto.

æterna pro omissione eleemosynarum, ut patet Matth. xxv. Ergo dare eleemosynam est in præcepto.

CONCLUSIO. — Eleemosynam de superfluo dare, et necessitatem patienti, est in præcepto: cæteris autem largiri eleemosynas, consilii potius, quam præcepti est.

Respondeo dicendum quod cum dilectio proximi sit in præcepto, necesse est omnia illa cadere sub præcepto, sine quibus dilectio proximi non conservatur. Ad dilectionem autem proximi pertinet ut proximo non solum velimus bonum, sed etiam operemur, secundum illud I. Joan. iii, 18: *Non diligamus verbo neque lingua, sed opere et veritate.* Ad hoc autem quod velimus et operemur bonum alicujus, requiritur quod ejus necessitati subveniamus; quod fit per eleemosynarum largitionem: et ideo eleemosynarum largitio est in præcepto ¹. Sed quia præcepta dantur de actibus virtutum, necesse est quod hoc modo donum eleemosynæ cadat sub præcepto, secundum quod actus est de necessitate virtutis; scilicet secundum quod recta ratio requirit, secundum quam est aliquid considerandum ex parte dantis, et aliquid ex parte ejus cui est eleemosyna danda. Ex parte quidem dantis considerandum est ut id quod est in eleemosynas erogandum, sit ei superfluum, secundum illud Luc. ii, 41: *Quod superest, date eleemosynam.* Et dico superfluum non solum respectu sui ipsius, quod est supra id quod est necessarium individuo, sed etiam respectu aliorum quorum cura ei incumbit; respectu quorum dicitur necessarium personæ, secundum quod persona dignitatem importat ²; quia prius oportet quod unusquisque sibi provideat, et his quorum cura ei incumbit, et postea de residuo aliorum necessitatibus subveniat; sicut et natura primo accipit sibi ad sustentationem proprii corporis, quod est necessarium ministerio virtutis nutritivæ; superfluum autem erogatur ad generationem alterius per

virtutem generativam. Ex parte autem recipientis requiritur quod necessitatem habet; alioquin non esset ratio quare eleemosyna ei daretur. Sed cum non possit ab aliquo uno omnibus necessitatem habentibus subveniri, non omnis necessitas obligat ad præceptum; sed illa sola sine qua is qui necessitatem patitur, sustentari non potest. In illo enim casu locum habet quod Ambrosius dicit ³: “Pasce fame morientem; si non paveris, occidisti.” Sic ergo dare eleemosynam de superfluo est in præcepto, et dare eleemosynam ei qui est in extrema necessitate; alias autem eleemosynas dare est in consilio, sicut et de quolibet meliori bono dantur consilia.

Ad primum ergo dicendum, quod Daniel loquebatur regi qui non erat legi Dei subjectus; et ideo ea quæ pertinent ad præceptum legis, quam non profitebatur, erant ei proponenda per modum consilii. Vel potest dici quod loquebatur in casu illo in quo dare eleemosynam non est in præcepto.

Ad secundum dicendum, quod bona temporalia, quæ homini divinitus conferuntur, ejus quidem sunt quantum ad proprietatem; sed quantum ad usum non solum debent esse ejus ⁴, sed etiam aliorum, qui ex eis sustentari possunt ex eo quod ei superfluit. Unde Basilius dicit ⁵: “Si fateris ea tibi divinitus provenisse (scilicet temporalia bona), an injustus est Deus inæqualiter res nobis distribuens? Cur tu abundas, ille vero mendicat, nisi ut tu bonæ dispensationis merita consequaris, ille vero patientiæ gravius decoretur? Est panis famelici, quem tu tenes; nudi tunica, quam in conclavi conservas; discalceati calceus, qui penes te marcescit; indigentis argentum, quod possides inhumatum. Quocirca tot injuriaris, quot dare valens es.” Et hoc idem dicit Ambrosius ⁶.

Ad tertium dicendum, quod est aliquod tempus dare in quo mortaliter peccat, si eleemosynam dare omittat; ex parte quidem recipientis, cum apparet evidens et

(1) Ex his patet eleemosynam esso in præcepto non tantum positivo divino, sed etiam naturali.

(2) Ita Garcia cum quibusdam codicibus. Al. hæc periodus transponitur post verbum *subveniat*; unde Theologi suspicantur esse adjectitiam. Madalena legit in cod. Alcan.: *Secundum quod propriam dignitatem importat.*

(3) Quid simile hab. De offic. lib. i, c. 33, ante

med., sed refertur expresse cap. *Pasce*, dist. 86.

(4) Non licet semper sua retinere, quia, ut ait ipse D. Thomas, aliquis retinendo sua contra virtutem facit quandoque et per consequens contra legem Dei (Sent. iv, dist. 15, q. ii, art. 1).

(5) Hom. super illud Luc. xii: *Destruam horrea mea.*

(6) Serm. 64 de Temp., ut habetur in Decret. cap. *Sicut ii*, dist. 74.

urgens necessitas, nec apparet in promptu qui ei subveniat; ex parte vero dantis, cum habet superflua, quæ secundum statum præsentem non sunt sibi necessaria, prout probabiliter æstimari potest. Nec oportet quod consideret omnes casus qui possunt contingere in futurum¹; hoc enim esset de crastino cogitare, quod Dominus prohibet². Sed debent dijudicari superfluum et necessarium secundum ea quæ probabiliter et ut in pluribus occurrunt.

Ad *quartum* dicendum, quod omnis subventio proximi reducitur ad præceptum de hōnoratione parentum³. Sic enim et Apostolus interpretatur⁴, dicens: *Pietas ad omnia utilis est, promissionem habens vitæ, quæ nunc est, et futuræ*; quod dicit, quia in præcepto de honoratione parentum additur promissio⁵: *Ut sis longævus super terram*. Sub pietate autem comprehenditur omnis eleemosynarum largitio.

ART. VI. — UTRUM QUIS

DEBEAT DARE ELEMOSYNAM DE NECESSARIO.

De his etiam Sent. iv, dist. 15, quæst. II,
art. 4, quæst. 1.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis non debeat eleemosynam dare de necessario. Ordo enim charitatis non minus attenditur penes effectum beneficii quam penes interiorum affectum. Peccat autem qui præpostere agit in ordine charitatis; quia ordo charitatis est in præcepto. Cum ergo ex ordine charitatis plus debeat aliquis se quam proximum diligere, videtur quod peccet, si subtrahat sibi necessaria, ut alteri largiatur.

2. Præterea, quicumque largitur de his quæ sunt necessaria sibi, est propriæ substantiæ dissipator, quod pertinet ad prodigum, ut patet per Philosophum⁶. Sed nullum opus vitiosum est faciendum. Ergo non est danda eleemosyna de necessario.

3. Præterea, Apostolus dicit⁷: *Si quis suorum, et maxime domesticorum curam non habet, fidem negavit, et est infideli deterior*. Sed quod aliquis det de his quæ sunt sibi necessaria, vel suis, videtur derogare curæ quam quis debet habere de se et de suis. Ergo videtur quod qui-

cum quæ de necessariis eleemosynam dat, graviter peccet.

Sed *contra* est quod Dominus dicit⁸: *Si vis perfectus esse, vade, et vende omnia quæ habes, et da pauperibus*. Sed ille qui dat omnia quæ habet pauperibus, non solum dat superflua, sed etiam necessaria. Ergo de necessariis potest homo eleemosynam dare.

CONCLUSIO. — De eo quod simpliciter ad vitam, vel ad personæ statum necessarium est, eleemosyna dari non debet, nisi in casu, quo bono communi subveniretur: quanquam laudabile esset, necessaria etiam ad status et personæ conditionem, largiri indigentibus.

Respondeo dicendum quod necessarium dupliciter dicitur: uno modo, sine quo aliquid esse non potest, et de tali necessario omnino eleemosyna dari non debet: puta si aliquis in articulo necessitatis constitutus haberet solam unde posset sustentari, et filii sui vel alii ad eum pertinentes; de hoc enim necessario eleemosynam dare, est sibi et suis vitam subtrahere. Sed hoc dico nisi forte casus immineret, ubi subtrahendo sibi, daret alicui magnæ personæ, per quam Ecclesia vel respublica sustentaretur; quia pro talis personæ liberatione seipsum et suos laudabiliter periculo mortis exponeret; cum bonum commune sit proprio præferendum. Alio modo dicitur aliquid esse necessarium, sine quo non potest convenienter vita transigi secundum conditionem et statum propriæ personæ et aliarum personarum quarum cura ei incumbit. Hujusmodi necessarii terminus non est in indivisibili constitutus; sed multis additis, non potest dijudicari esse ultra tale necessarium; et multis subtractis, adhuc remanet unde possit convenienter aliquis vitam transigere secundum proprium statum. De hujusmodi ergo eleemosynam dare est bonum; et non cadit sub præcepto, sed sub consilio. Inordinatum esset autem, si aliquis tantum sibi de bonis propriis subtraheret, ut aliis largiretur, quod de residuo non posset vitam transigere convenienter secundum proprium statum et negotia occurrentia. Nullus enim in-

sione contingat singula istius tabulæ præcepta violari, sed sententia D. Thomæ est commuorior.

(4) 1. Tim. iv, 8. (5) Exod. xx, 12.

(6) Ethic. lib. iv, cap. 1, a princ.

(7) 1. Tim. v, 8. (8) Matth. xix, 21.

(1) Nicolai, in infinitum. (2) Matth. vi.

(3) Nonnulli existimant præceptum de eleemosyna in omnibus præceptis secundæ tabulæ contineri, quod ex illius præcepti transgres-

convenienter vivere debet. Sed ab hoc tria sunt excipienda: quorum primum est, quando aliquis statum mutat, puta per religionis ingressum; tunc enim omnia sua propter Christum largiens opus perfectionis facit, se in alio statu ponendo. Secundo, quando ea quæ sibi subtrahit, etsi sint necessaria ad convenientiam vitæ, tamen de facili resarciri possunt, ut non sequatur maximum inconveniens. Tertio, quando occurreret extrema necessitas alicujus privatæ personæ, vel etiam aliqua magna necessitas reipublicæ. In his enim casibus laudabiliter ¹ prætermitteret aliquis id quod ad decentiam sui status pertinere videretur, ut majori necessitati subveniret.

Et per hoc patet de facili responsio ad objecta.

**ART. VII. — UTRUM
POSSIT FIERI ELEEMOSYNA
DE INJUSTE ACQUISITIS.**

De his etiam Sent. iv, dist. 15, quæst. II, art. 4, qu. II et III, et quol. XII, art. 30 corp.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod possit eleemosyna fieri de illicite acquisitis. Dicitur enim Luc. xvi, vers. 9: *Facite vobis amicos de mammona iniquitatis*. Mammona autem significat divitias. Ergo de divitiis inique acquisitis potest sibi aliquis spirituales amicos facere, eleemosynas largiendo.

2. Præterea, omne turpe lucrum videtur ² esse illicite acquisitum. Sed turpe lucrum est quod de meretricio acquiritur; unde et de hujusmodi sacrificium, vel oblatio Deo offerri non debet, secundum illud Deut. xxiii, 18: *Non offeres mercedem prostibuli in domo Dei tui*. Similiter etiam turpiter acquiritur quod acquiritur per aleas: quia, ut Philosophus dicit ³, "tales ab amicis lucrantur quibus oportet dare." Turpissime etiam acquiritur aliquid per simoniam, per quam aliquis Spiritui sancto injuriam facit. Et tamen de hujusmodi eleemosyna fieri potest. Ergo de male acquisitis potest aliquis eleemosynam facere.

3. Præterea, majora mala sunt magis

(1) Hæc verba quidam intelligunt quasi beatus Thomas velit docere tantum esse consilii dare de necessariis status pauperi extremam necessitatem patienti; verum quod S. Doctor id non sentiat probari potest ex Act. v, et ex Sentent. iv, dist. 15, quæst. II, art. 1, quæst. iv. Ex his enim patet in his casibus eleemosynam esse dandam ex præcepto.

vitanda quam minora. Sed minus peccatum est detentio rei alienæ quam homicidium, quod aliquis incurrit, nisi alii in ultima necessitate subveniat, ut patet per Ambrosium dicentem ⁴: "Pascere fame morientem; quoniam si non paveris, occidisti." Ergo aliquis potest eleemosynam facere in aliquo casu de male acquisitis.

Sed contra est quod dicit Augustinus ⁵: "De justis laboribus facite eleemosynas. Non enim corrupturi estis judicem Christum, ut non vos audiat cum pauperibus, quibus tollitis ⁶.... Nolite velle eleemosynas facere de fœnore, et usuris; fidelibus dico, quibus corpus Christi erogamus."

CONCLUSIO. — Ex injuste acquisitis per furtum vel rapinam, non potest fieri eleemosyna, sed restitutio fieri debet; injuste vero acquisita, quæ quis per simoniam aut subversionem justitiæ accepit, in eleemosynas elargiri tenetur: turpe lucrum vero, et juste retineri, et recte in eleemosynam impendi potest.

Respondeo dicendum quod tripliciter potest aliquid esse illicite acquisitum: uno enim modo id illicite ab aliquo acquiritur quod debetur ei a quo est acquisitum, nec potest ab eo retineri qui acquisivit; sicut contingit in rapina, et furto, et usuris; et de talibus cum homo teneatur ad restitutionem, eleemosyna fieri non potest ⁷. Alio vero modo est aliquid illicite acquisitum; quia ille quidem qui acquisivit, retinere non potest, nec tamen debetur ei a quo acquisivit; quia scilicet contra justitiam accepit, et alter contra justitiam dedit; sicut contingit in simonia, in qua dans et accipiens contra justitiam legis divinæ agit; unde non debet fieri restitutio ei qui dedit, sed debet in eleemosynas erogari ⁸. Et eadem ratio est in similibus, in quibus scilicet et datio et acceptio est contra legem. Tertio modo est aliquid illicite acquisitum, non quidem quia ipsa acquisitio sit illicita; sed quia id

(2) Ita cum theologis Nicolai. Al.: *Omne turpe lucrum est quod videtur*, etc.

(3) Ethic. lib. iv, cap. 1, prope fin.

(4) Loc. cit. art. 5 hujus quæst.

(5) Lib. De verbis Domini, serm. 35, cap. 2, circa med.

(6) Nicolai interponit *et postea*.

(7) Hæc sententia communis est certa est.

(8) Ex his patet B. Thomam non se fundare in lege ecclesiastica, sed in divina, quamvis Bannes et alii quidam secus opinantur.

ex quo acquiritur, est illicitum; sicut patet de eo quod mulier acquirit per meretricium; et hoc proprie vocatur *turpe lucrum*; quod enim mulier meretricium exerceat, turpiter agit, et contra legem Dei; sed in eo quod accipit, non injuste agit, nec contra legem. Unde quod sic illicite acquisitum est, retineri potest, et de eo eleemosyna fieri.

Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit ¹, "illud verbum Domini quidam male intelligendo, rapiunt res alienas, et aliquid inde pauperibus largiuntur, et putant se facere quod præceptum est. Intellectus iste corrigendus est." Sed omnes divitiæ, iniquitatis dicuntur, ut dicitur ², quia "non sunt iniquæ ³ divitiæ, nisi iniquis qui in eis spem constituunt." Vel, secundum Ambrosium ⁴, "iniquum mammona dixit, quia variis divitiarum illecebris nostros tentat affectus." Vel quia "in pluribus prædecessoribus, quibus patrimonio succedis, aliquis reperitur, qui injuste usurpavit aliena, quamvis tu nescias," ut Basilius dicit ⁵. Vel omnes divitiæ dicuntur iniquitatis, id est, inæqualitatis, quia non æqualiter sunt omnibus distributæ, uno egente, et alio superabundante.

Ad *secundum* dicendum, quod de acquisito per meretricium jam dictum est (in corp. art.), qualiter eleemosyna fieri possit. Non autem fit de eo sacrificium vel oblatio ad altare, tum propter scandalum, tum propter sacrorum reverentiam. De eo etiam quod est per simoniam acquisitum, potest fieri eleemosyna; quia non est debitum ei qui dedit, sed meretur illud amittere. Circa illa vero quæ per alcas acquiruntur, videtur esse aliquid illicitum ex divino jure, scilicet quod aliquis lucretur ab his qui rem suam alienare non possunt, sicut sunt minores, et furiosi, et hujusmodi; et quod aliquis trahat alium ex cupiditate lucrandi ad ludum, et quod fraudulenter ab eo lucretur: et in his casibus tenetur ad restitutionem. Et sic de

eo non potest eleemosynam facere. Aliquid autem videtur esse ulterius illicitum ex jure positivo civili, quod prohibet universaliter tale lucrum. Sed quia jus civile non obligat omnes, sed eos solos qui sunt his legibus subjecti, et iterum per dissuetudinem abrogari potest; ideo apud illos qui sunt hujusmodi legibus obstricti, tenentur universaliter ad restitutionem qui lucrantur; nisi forte contraria consuetudo prævaleat, aut nisi aliquis lucratus sit ab eo qui traxit eum ad ludum; in quo casu non tenetur restituere; quia ille qui amisit, non est dignus recipere, nec potest licite retinere, tali jure positivo durante; unde debet de hoc eleemosynam facere in hoc casu.

Ad *tertium* dicendum, quod in casu extremæ necessitatis omnia sunt communia. Unde licet ei qui talem necessitatem patitur, accipere de alieno ad sui sustentationem, si non inveniat qui sibi dare velit; et eadem ratione licet habere aliquid de alieno ⁶, et potest de hoc eleemosynam dare, quinimo et accipere, si aliter subvenire non possit necessitatem patienti. Si tamen fieri potest sine periculo, requisita domini voluntate, debet pauperi providere extremam necessitatem patienti.

ART. VIII. — UTRUM ILLE QUI EST IN POTESTATE ALICUJUS CONSTITUTUS POSSIT ELEEMOSYNAM FACERE ⁷.

De his etiam Sent. iv, dist. 15, quæst. ii, art. 5, quæst. i, ii, iii et iv, et Opusc. lxxiii, cap. 17, et quol. iii, art. 15.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod ille qui est in potestate alterius constitutus possit eleemosynam facere. Religiosi enim sunt in potestate suorum prælatorum, quibus obedientiam voverunt. Sed si eis non liceret eleemosynam facere, damnum reportarent ex statu religionis; quia, sicut Ambrosius dicit ⁸, "Summa christianæ religionis in pietate consistit," quæ maxime per eleemosynarum largitionem commendatur. Ergo illi qui sunt in potestate non posse de bonis alienis, vel de illis quorum administratio est penes alienum. Ex his ergo sequitur nec religiosum absque prælati, nec filium absque parentum, nec uxorem absque mariti, nec servum absque domini consensu posse facere eleemosynam de bonis alterius potestati vel dispositioni subjectis, nisi occurrat extrema necessitas.

(8) Sup. illud I. Timoth. iv: *Pietas ad omnia utilis est.*

(1) Lib. De verb. Dom. serm. 35, cap. 2, ante med.

(2) De quæstion. evang. lib. ii, q. xxxiv, in fin.

(3) Ita Mss. et editi S. Thomæ. An *istæ*? ut Augustinus habet.

(4) Sup. illud Luc. xvi: *Facite vobis amicos*, etc.

(5) Hom. cit. art. 5.

(6) Ita cum Mss. editi veteres Nicolai: *Licet habenti aliquid de alieno, de hoc*, etc.

(7) Omnes theologi conveniunt eleemosynam

testate alterius constituti possunt eleemosynam facere.

2. Præterea, uxor est sub potestate viri, ut dicitur Genes. iii. Sed uxor potest eleemosynam facere, cum assumatur in viri societatem: unde et de beata Lucia dicitur quod ignorante sponso eleemosynas faciebat. Ergo per hoc quod aliquis est in potestate alterius constitutus, non impeditur quin possit eleemosynas facere.

3. Præterea, naturalis quædam subjectio est filiorum ad parentes; unde Apostolus ¹ dicit: *Filii, obedite parentibus vestris in Domino*. Sed filii, ut videtur, possunt de rebus parentum eleemosynam facere, quia sunt quodammodo ipsorum, cum sint hæredes; et ideo cum possint eis uti ad usum corporis, multo magis videtur quod possint eis uti eleemosynas dando ad remedium animæ suæ. Ergo illi qui sunt in potestate alterius constituti possunt eleemosynas dare.

4. Præterea, servi sunt sub potestate dominorum, secundum illud Tit. ii, 9: *Servos dominis suis subditos esse*. Licet autem eis aliquid in utilitatem domini facere; quod maxime fit, si pro eis eleemosynas largiantur. Ergo illi qui sunt in potestate aliena constituti possunt eleemosynas facere.

Sed *contra* est quod eleemosynæ non sunt faciendæ de alieno; sed de justis laboribus propriis unusquisque eleemosynam facere debet, ut Augustinus dicit ². Sed si subjecti aliis eleemosynam facerent, hoc esset de alieno. Ergo illi qui sunt sub potestate constituti aliorum, non possunt eleemosynam facere.

CONCLUSIO. — Sub alterius potestate constitutus de his tantum quorum ipse dominus est eleemosynam licite facere potest, non autem de his quæ domini sui sunt, nisi forte in casu extremæ necessitatis.

Respondeo dicendum quod ille qui est sub potestate alterius constitutus, in quantum hujusmodi, secundum superioris potestatem regulari debet. Hic est enim ordo naturalis, ut inferiora secundum superiora regulentur. Et ideo oportet quod ea in quibus inferior su-

periori subijcitur, dispenset non aliter quam ei sit a superiore permissum. Sic ergo ille qui est sub potestate constitutus, de re secundum quam superiori subijcitur, eleemosynam facere non debet, nisi quatenus ei a superiore fuerit commissum. Si quis vero habeat aliquid secundum quod potestati superioris non subsit, jam secundum hoc non est potestati subjectus, quantum ad hoc proprii juris existens; et de hoc potest eleemosynam facere.

Ad *primum* ergo dicendum, quod monachus, si habet dispensationem a prælato commissam ³, potest eleemosynas facere de rebus monasterii, secundum quod sibi est commissum; si vero non habet dispensationem, quia nihil proprium habet, tunc non potest facere eleemosynam sine licentia abbatis vel expresse habita, vel probabiliter præsumpta; nisi forte in articulo extremæ necessitatis, in quo licitum esset ei furari, ut eleemosynam daret. Nec propter hoc efficitur pejoris conditionis quia, sicut dicitur ⁴, "bonum est facultates cum dispensatione pauperibus erogare; sed melius est pro intentione sequendi Dominum insimul omnia donare, et absolutum sollicitudine egere cum Christo."

Ad *secundum* dicendum, quod si uxor habet alias res præter dotem, quæ ordinatur ad sustentanda onera matrimonii, vel ex proprio lucro vel quocumque alio licito modo, potest dare eleemosynas etiam irrequisito assensu viri, moderatas tamen, ne ex earum superfluitate vir depauperetur. Alias autem non debet dare eleemosynas sine consensu viri vel expresso vel præsumpto, nisi in articulo necessitatis, sicut de monacho dictum est (in solut. præc.). Quamvis enim mulier sit æqualis viro in actu matrimonii, tamen in his quæ ad dispositionem domus pertinent, *vir caput est mulieris*, secundum Apostolum ⁵. Beata autem Lucia sponsum habebat, non virum ⁶; unde de consensu matris poterat eleemosynam facere.

Ad *tertium* dicendum, quod ea quæ sunt filii familias, sunt et patris; et ideo

(1) Ephes. vi, 1.

(2) Lib. De verbis Domini, serm. 35, cap. 2, circa med.

(3) Id est œconomiam sive curam administrandi bona quæ ad monasterium spectant.

(4) Lib. De eccles. dogm. c. 71. (5) I. Cor. xi.

(6) Imo et sponsum cui contra propriam voluntatem fuerat desponsata, cum deprecata instantissime matrem esset ne nominaret sibi sponsum.

non potest eleemosynam facere, nisi forte aliquam modicam de qua potest præsumere quod patri placeat; nisi forte aliqujus rei esset sibi a patre dispensatio commissa. Et idem dicendum est de servis.

Unde patet solutio ad *quartum*.

ART. IX. — UTRUM PROPINQUIORIBUS SIT MAGIS ELEEMOSYNA DANDA.

De his etiam Sent. iv, dist. 15, qu. ii, art. 6, qu. iii, et Rom. xii, lect. 2 fin., et I. Cor. x.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit magis propinquieribus eleemosyna faciendā. Dicitur enim Eccli. xii, 4: *Da misericordi, et non suscipias peccatorem...*; *benefac humili, et non des impio*. Sed quandoque contingit quod nostri propinqui sunt peccatores et impii. Ergo non sunt eis magis eleemosynæ faciendæ.

2. Præterea, eleemosynæ sunt faciendæ propter retributionem mercedis æternæ, secundum illud Matth. vi, 18: *Et pater tuus, qui videt in abscondito, reddet tibi*. Sed retributio æterna maxime acquiritur ex eleemosynis, quæ sanctis erogantur, secundum illud Luc. xvi, 9: *Facite vobis amicos de mammona iniquitatis, ut cum defeceritis, recipiant vos in æterna tabernacula*; quod exponens Augustinus¹, dicit: "Qui sunt qui habebunt æterna tabernacula, nisi sancti Dei? et qui sunt qui ab eis recipiendi sunt in tabernacula, nisi qui eorum indigentia serviunt?" Ergo magis sunt eleemosynæ dandæ sanctioribus quam propinquieribus.

3. Præterea, maxime homo est sibi propinquus. Sed sibi non potest homo eleemosynam facere. Ergo videtur quod non sit magis faciendā eleemosyna personæ magis conjunctæ.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit²: *Si quis suorum*³, *et maxime domesticorum curam non habet, fidem negavit, et est infideli deterior*.

CONCLUSIO. — Multo sanctiori ac majore patienti necessitatem, et magis ad commune bonum utili, magis est eleemosyna danda, quam personæ pro-

pinquiori, nisi propinquitatis valde magnum esset vinculum.

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit⁴, "illi qui sunt nobis magis conjuncti, quasi quadam sorte nobis obvenit ut eis magis providere debeamus⁵." Est tamen circa hoc discretionis ratio adhibenda, secundum differentiam conjunctionis et sanctitatis, et utilitatis. Nam multo sanctiori magis indigentiam patienti, et magis utili ad commune bonum est magis eleemosyna danda quam personæ propinquiori; maxime si non sit multum conjuncta, cujus cura specialis nobis non immineat, et si magnam necessitatem non patiatur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod peccatori non est subveniendum, inquantum est peccator, id est, ut per hoc in peccato foveatur⁶; sed inquantum homo est, id est, ut natura sustentetur.

Ad *secundum* dicendum, quod opus eleemosynæ ad mercedem retributionis æternæ dupliciter valet: uno quidem modo ex radice charitatis; et secundum hoc eleemosyna est meritoria, prout in ea servatur ordo charitatis, secundum quem propinquieribus magis providere debemus, cæteris paribus. Unde Ambrosius dicit⁷: "Est illa probanda liberalitas ut proximos sanguinis tui non despicias, si egere cognoscas; melius est enim ut ipse subvenias tuis, quibus pudor est ab aliis sumptum deprecere." Alio modo valet eleemosyna ad retributionem vitæ æternæ ex merito ejus cui donatur, qui orat pro eo qui eleemosynam dedit: et secundum hoc loquitur ibi Augustinus.

Ad *tertium* dicendum, quod cum eleemosyna sit opus misericordiæ, sicut misericordia non est proprie ad seipsum, sed per quamdam similitudinem, ut supra dictum est (qu. xxx, art. 1 ad 2); ita etiam, proprie loquendo, nullus sibi eleemosynam facit, nisi forte ex persona alterius; puta cum aliquis distributor ponitur eleemosynarum, potest et ipse sibi accipere, si indigeat, eo tenore quo et aliis ministrat.

(1) Lib. De verbis Domini, serm. 35, in princ.

(2) I. Tim. v, 8.

(3) Seu ex græco ἰδίων, quasi proprie ad se pertinentium; nempe illorum qui vel sanguine conjuncti sunt, vel quorum cura cuiusdam incumbit. (4) De doctr. christ. lib. i, cap. 28.

(5) Quoad æquivalentem sensum, sed non omnino quoad verba.

(6) Hinc Augustinus (epist. xlviii): Utilius esurienti panis tollitur, si de cibo securus justitiam negligat, quam esurienti panis frangitur ut injustitiæ seductus acquiescat.

(7) De officiis, lib. i, cap. 30, circa med.

**ART. X. — UTRUM ELEEMOSYNA
SIT ABUNDANTER FACIENDA.**

De his etiam infra, quæst. cxvii, art. 1 ad 2,
et II. Cor. viii.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod eleemosyna non sit abundanter facienda. Eleemosyna enim maxime debet fieri conjunctioribus. Sed illis non debet sic dari, ut ditiores inde fieri valeant, sicut Ambrosius dicit ¹. Ergo nec aliis debet abundanter dari.

2. Præterea, Ambrosius dicit ²: "Non debent simul effundi opes, sed dispensari." Sed abundantia eleemosynarum ad effusionem pertinet. Ergo eleemosyna non debet fieri abundanter.

3. Præterea dicit Apostolus ³: *Non ut aliis sit remissio*, id est, ut alii de vestris otiose vivant, *vobis autem sit tribulatio*, id est paupertas. Sed hoc contingeret, si eleemosyna daretur abundanter. Ergo non est abundanter eleemosyna largienda.

Sed *contra* est quod dicitur Tob. iv, 9: *Si multum tibi fuerit, abundanter tribue.*

CONCLUSIO. — Abundanter eleemosynam facere, ut indigentiam suppleat recipientis, et sit secundum propriæ facultatis proportionem facta, laudabile est. Sed vitium est sic abundanter dare, ut recipiens superfluum habeat.

Respondeo dicendum quod abundantia eleemosynæ potest considerari et ex parte dantis, et ex parte recipientis. Ex parte quidem dantis, cum scilicet aliquis aliquid dat quod est multum secundum proportionem propriæ facultatis: et sic laudabile est abundanter dare; unde et Dominus ⁴ laudavit viduam, quæ ex eo quod deerat illi, omnem victum quem habuit, misit; observatis tamen his quæ supra dicta sunt (art. 6 hujus quæst.) de eleemosyna facienda de necessariis. Ex parte vero ejus cui datur, est abundans eleemosyna dupliciter: uno modo quod suppleat sufficienter ejus indigentiam; et sic laudabile est abundanter eleemosynam tribuere. Alio modo ut superabundet ad superfluitatem; et hoc non est laudabile; sed melius est pluribus indigentibus elargiri; unde et Apostolus dicit ⁵: *Si distribuero in cibos pauperum: ubi*

Glossa interl. dicit: "Per hoc cautela eleemosynæ docetur, ut non uni, sed multis detur, ut pluribus prosit."

Ad *primum* ergo dicendum, quod ratio illa procedit de abundantia superexcedente necessitatem recipientis eleemosynam.

Ad *secundum* dicendum, quod auctoritas illa loquitur de abundantia eleemosynæ ex parte dantis; sed intelligendum est quod Deus non vult simul effundi omnes opes, nisi in mutatione status. Unde subdit ibidem: "Nisi forte ut Eliseus boves suos occidit, et pavit pauperes ex eo quod habuit, ut nulla cura domestica teneretur."

Ad *tertium* dicendum, quod auctoritas inducta, quantum ad hoc quod dicit, "non ut aliis sit remissio vel refrigerium," loquitur de abundantia eleemosynæ, quæ superexcedit necessitatem recipientis; cui non est danda eleemosyna, ut inde luxurietur, sed ut inde sustentetur. Circa quod tamen est discretio adhibenda, propter diversas conditiones hominum, quorum quidam delicatius nutriti indigent magis delicatis cibis aut vestibus. Unde Ambrosius dicit ⁶: "Consideranda est in largiendo ætas atque debilitas; nonnunquam etiam verecundia, quæ ingenuos prodit natales; aut si quis ex divitiis in egestatem cecidit sine vitio suo." Quantum vero ad id quod subditur, *Vobis autem tribulatio*, loquitur de abundantia ex parte dantis. Sed, sicut Glossa ⁷ dicit, "non hoc ideo dicit, quin melius esset," scilicet abundanter dare, "sed de infirmis timet, quos sic dare monet ut egestatem non patiantur."

QUÆSTIO XXXIII.

DE CORRECTIONE FRATERNA, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de correctione fraterna; et circa hoc quærentur octo: 1. Utrum fraterna correctio sit actus charitatis. — 2. Utrum sit sub præcepto. — 3. Utrum hoc præceptum extendat se ad omnes, vel solum ad prælatos. — 4. Utrum subditi teneantur ex hoc præcepto prælatos corrigere. — 5. Utrum peccator possit corrigere. — 6. Utrum aliquis debeat corrigi, qui ex correctione fit deterior. — 7. Utrum secreta correctio debeat præcedere denuntiationem. — 8. Utrum testium inductio debeat præcedere denuntiationem.

(1) De offic. lib. 1, cap. 30, circa med.

(2) Ibidem. (3) II. Cor. viii, 13.

(4) Luc. xxi.

(5) I. Cor. xiii, 3.

(6) De offic. lib. 1, cap. 30, ad fin.

(7) Interl. ibidem.

ART. I. — UTRUM FRATERNA CORRECTIO SIT ACTUS CHARITATIS.

De his etiam infra, art. 4 corp.,
et Sent. iv, dist. 19, quæst. ii, art. 1 ad 6.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod fraterna correctio non sit actus charitatis. Dicit enim Glossa ¹ super illud: *Si peccaverit in te frater tuus*, quod "frater est arguendus ex zelo justitiæ." Sed justitia est virtus distincta a charitate. Ergo correctio fraterna non est actus charitatis, sed justitiæ.

2. Præterea, correctio fraterna fit per secretam admonitionem. Sed admonitio est consilium quoddam, quod pertinet ad prudentiam; prudentis enim est esse bene consiliativum, ut dicitur ². Ergo fraterna correctio non est actus charitatis, sed prudentiæ.

3. Præterea, contrarii actus non pertinent ad eandem virtutem. Sed supportare peccantem est actus charitatis, secundum illud Galat. vi, 2: *Alter alterius onera portate; et sic adimplebitis legem Christi*, quæ est lex charitatis. Ergo videtur quod corrigere fratrem peccantem, quod est contrarium supportationi, non sit actus charitatis.

Sed contra, corrigere delinquentem est quædam eleemosyna spiritualis. Sed eleemosyna est actus charitatis, ut supra dictum est (quæst. xxxii, art. 1). Ergo et correctio fraterna est actus charitatis.

CONCLUSIO. — Correctio, qua fratris malum et peccatum repellimus, actus misericordiæ ac charitatis est, ut imperantis, et magis quam infirmitatis curatio, vel subventio; at correctio, qua remedium adhibetur malo, quod vergit in aliorum, et communis boni nocumentum, actus potius justitiæ est.

Respondeo dicendum quod correctio delinquentis est quoddam remedium quod debet adhiberi contra peccatum alicujus. Peccatum autem alicujus dupliciter considerari potest: uno quidem modo, inquantum est nocivum ei qui peccat; alio modo inquantum vergit in nocumentum aliorum, qui ex ejus peccato læduntur, vel scandalizantur, et etiam inquantum est in nocumentum boni communis, ejus justitia per peccatum hominis perturbatur. Duplex ergo est correctio delinquentis; una quidem quæ adhibet remedium peccato, inquantum

est quoddam malum ipsius peccantis; et ista est proprie fraterna correctio, quæ ordinatur ad emendationem delinquentis. Removeere autem malum alicujus, ejusdem rationis est sicut bonum ejus procurare; procurare autem fratribus bonum pertinet ad charitatem, per quam volumus et operamur bonum amico. Unde etiam correctio fraterna est actus charitatis, quia per eam repellimus malum fratris, scilicet peccatum; ejus remotio magis pertinet ad charitatem quam etiam remotio exterioris damni vel etiam corporalis nocumenti, quanto contrarium bonum virtutis magis est affine charitati, quam bonum corporis vel exteriorum rerum. Unde correctio fraterna est actus charitatis, potius quam curatio infirmitatis corporalis, vel subventio, qua excluditur exterior egestas. Alia vero correctio est quæ adhibet remedium peccato delinquentis, secundum quod est in malum aliorum, et præcipue in nocumentum communis boni; et talis correctio est actus justitiæ ³; ejus est conservare rectitudinem justitiæ unius ad alterum.

Ad primum ergo dicendum, quod Glossa illa loquitur de secunda correctione, quæ est actus justitiæ. Vel si loquatur etiam de prima, tunc justitia ibi sumitur secundum quod est universalis virtus, ut infra dicetur (qu. lvin, art. 5), prout etiam *omne peccatum est iniquitas*, ut dicitur I. Joan. iii, 4, quasi contra justitiam existens.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Philosophus dicit ⁴, prudentia facit rectitudinem in his quæ sunt ad finem, de quibus est consilium et electio; tamen cum per prudentiam aliquid recte agimus ad finem alicujus virtutis moralis, puta temperantiæ, vel fortitudinis, actus ille est principaliter illius virtutis ad ejus finem ordinatur. Quia ergo admonitio quæ fit in correctione fraterna, ordinatur ad removendum fratris peccatum, quod pertinet ad charitatem, manifestum est quod talis admonitio principaliter est actus charitatis quasi imperantis, prudentiæ vero secundario quasi exequentis et dirigentis actum.

Ad tertium dicendum, quod correctio fraterna non opponitur supportationi

(1) Ordin. Matth. xviii

(2) Ethic. lib. iv, cap. 5.

(3) Ea correctio dicitur juridica.

(4) Ethic. lib. vi, cap. 5 et 7.

infirmorum, sed magis ex ea consequitur. Intantum enim aliquis supportat peccantem, inquantum contra eum non turbatur, sed benevolentiam ad eum servat; et ex hoc contingit quod eum satagit emendare.

ART. II. — UTRUM CORRECTIO FRATERNA SIT IN PRÆCEPTO.

De his etiam Sent. iv, dist. 19, qu. ii, art. 2, qu. i, et De virt. quæst. iii, art. 1 ad 10.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod correctio fraterna non sit in præcepto. Nihil enim quod est impossibile, cadit sub præcepto, secundum illud Hieronymi¹: “ Maledictus qui dicit Deum aliquid impossibile præcepisse. „ Sed Eccl. vii, 14 dicitur: *Considera opera Dei, quod nemo possit corrigere quem ille despexerit.* Ergo correctio fraterna non est in præcepto.

2. Præterea, omnia præcepta legis divinæ ad præcepta Decalogi reducuntur. Sed correctio fraterna non cadit sub aliquo præceptorum Decalogi. Ergo non cadit sub præcepto.

3. Præterea, omissio præcepti divini est peccatum mortale, quod in sanctis viris non invenitur. Sed omissio fraternæ correctionis invenitur in sanctis et in spiritualibus viris; dicit enim Augustinus², quod “ non solum inferiores, verum etiam hi qui superiorem vitæ gradum tenent, ab aliorum reprehensione se abstinere, propter quamdam cupiditatis maculam, non propter officia charitatis. „ Ergo correctio fraterna non est in præcepto.

4. Præterea, illud quod est in præcepto, habet rationem debiti. Si ergo correctio fraterna caderet sub præcepto, hoc fratribus deberemus ut eos peccantes corrigeremus. Sed ille qui debet alicui debitum corporale, puta pecuniam, non debet esse contentus ut ei occurrat creditor; sed debet eum quærere, ut debitum reddat. Oporteret ergo quod homo quæreret correctione indigentes, ad hoc quod eos corrigeret; quod videtur inconveniens tum propter multitudinem peccantium, ad quorum correctionem unus homo non posset sufficere; tum etiam quia oporteret quod religiosi de claustris suis exirent ad corrigendos

homines; quod est inconveniens. Non ergo fraterna correctio est in præcepto.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit in libro De verbis Domini³: “ Si neglexeris corrigere, pejor eo factus es qui peccavit. „ Sed hoc non esset, nisi per huiusmodi negligentiam aliquis præceptum omitteret. Ergo correctio fraterna est in præcepto.

CONCLUSIO. — Cum fraterna correctio ad fratris emendationem ordinetur, tunc est in præcepto, quando evidens est ejus ex correctione fructus.

Respondeo dicendum quod correctio fraterna cadit sub præcepto⁴. Sed considerandum est quod, sicut præcepta negativa legis prohibent actus peccatorum, ita præcepta affirmativa inducunt ad actus virtutum. Actus autem peccatorum sunt secundum se mali; et nullo modo boni fieri possunt, nec aliquo tempore, aut loco; quia secundum se sunt conjuncti malo fini, ut dicitur⁵, et ideo præcepta negativa obligant semper, et ad semper. Sed actus virtutum non quolibet modo fieri debent, sed observatis debitis circumstantiis, quæ requiruntur ad hoc quod sit actus virtuosus; ut scilicet fiat ubi debet, et quando debet, et secundum quod debet. Et quia dispositio eorum quæ sunt ad finem, attenditur secundum rationem finis; in istis circumstantiis virtuosus actus præcipue attendenda est ratio finis, quæ est bonum virtutis. Si ergo sit aliqua talis omissio alicujus circumstantiæ circa virtuosum actum quæ totaliter tollat bonum virtutis, hic actus contrariatur præcepto. Si autem sit defectus alicujus circumstantiæ quæ non totaliter tollat virtutem, licet non perfecte attingat ad bonum virtutis, non est contra præceptum. Unde et Philosophus dicit⁶, quod si parum discedat a medio, non est contra virtutem; sed si multum discedatur, corrumpitur virtus in suo actu. Correctio autem fraterna ordinatur ad fratris emendationem. Et ideo hoc modo cadit sub præcepto, secundum quod est necessaria ad istum finem; non autem ita quod quolibet loco, vel tempore frater delinquens corrigatur⁷.

(1) Pelagii in Exposit. Symboli ad Damasc. versus finem.

(2) De civitate Dei, lib. i, cap. 9, circa med.

(3) Serm. 16, cap. 4, a princ.

(4) Ea responsio D. Thomæ certa et communis est. (5) Ethic. lib. ii, cap. 6, a med.

(6) Ethic. lib. ii, cap. ult. circa fin.

(7) Ut correctio fraterna obliget, requiruntur:

Ad *primum* ergo dicendum, quod in omnibus bonis agendis operatio hominis non est efficax, nisi adsit auxilium divinum; et tamen homo debet facere quod in se est. Unde Augustinus dicit¹: "Nescientes quis pertineat ad prædestinatorum numerum, et quis non pertineat, sic affici debemus charitatis affectu, ut omnes velimus salvos fieri." Et ideo omnibus debemus fraternæ correctionis officium impendere sub spe divini auxilii.

Ad *secundum* dicendum, quod, sicut supra dictum est (qu. xxxii, art. 5 ad 4), omnia præcepta quæ pertinent ad impendendum aliquod beneficium proximo, reducuntur ad præceptum de honoratione parentum.

Ad *tertium* dicendum, quod correctio fraterna tripliciter omitti potest: uno quidem modo meritorie, quando ex charitate aliquis correctionem omittit. Dicit enim Augustinus²: "Si propterea quisque objurgandis et corripiendis male agentibus parcit, quia opportunum tempus inquiritur, vel eisdem ipsis metuit, ne deteriores ex hoc efficiantur, vel ad bonam vitam et piam erudiendos impediunt alios infirmos, et premant, atque avertant a fide; non videtur esse cupiditatis occasio, sed consilium charitatis." Alio modo prætermittitur fraterna correctio cum peccato mortali, "quando scilicet formidatur³ judicium vulgi, et carnis excruciatio vel peremptio; dum tamen hæc ita dominantur in animo quod fraternæ charitati præponantur;," et hoc videtur contingere, quando aliquis probabiliter præsumit de aliquo delinquente quod posset eum a peccato retrahere; et tamen propter timorem vel cupiditatem prætermittit. Tertio modo hujusmodi omissio est peccatum veniale, quando timor vel cupiditas tardiorum facit hominem ad corripienda delicta fratris; non tamen ita quod si ei constaret quod fratrem posset a peccato retrahere, propter timorem vel cupiditatem omitteret, qui-

1^o materia gravis, scilicet peccatum mortale; 2^o culpa certa; 3^o spes emendationis; 4^o necessitas corripiendi, quia non alio hoc officium incumbit; 5^o necesse est ut inde corripiendi non grave damnum exurgat. Ex his sequitur correctionem fraternam non sæpe ex præcepto dandam (Cf. De Ligorio, Theol. mor. lib. ii, num. 34 et seq.).

(1) Lib. De correptione et gratia, cap. 15, paulo a princ.

bus in animo suo præponit charitatem fraternam. Et hoc modo quandoque viri sancti negligunt corrigere delinquentes.

Ad *quartum* dicendum, quod illud quod debetur alicui determinatæ et certæ personæ, sive sit bonum corporale, sive spirituale, oportet quod ei impendamus, non expectantes quod nobis occurrat, sed debitam sollicitudinem habentes, ut eum inquiramus. Unde sicut ille qui debet pecuniam creditori, debet eum requirere, cum tempus fuerit, ut ei debitum reddat; ita qui habet specialiter⁴ curam alicujus, debet eum quærere ad hoc quod eum corrigat de peccato. Sed illa beneficia quæ non debentur certæ personæ, sed communiter omnibus proximis, sive sint corporalia, sive spiritualia, non oportet nos quærere quibus impendamus; sed sufficit quod impendamus eis qui nobis occurrunt. Hoc enim "quasi pro quadam sorte habendum est," ut Augustinus dicit⁵. Et propter hoc dicit⁶, quod "admonet nos Dominus noster non negligere invicem peccata nostra, non quærendo quid reprehendas, sed videndo quod corrigas;," alioquin efficeremur exploratores vitæ aliorum, contra id quod dicitur Prov. xxiv, 15: *Ne quæras impietatem in domo justī, et non vastes requiem ejus*. Unde patet quod nec religiosos oportet exire claustrum ad corrigendum delinquentes.

ART. III. — UTRUM CORRECTIO FRATERNA PERTINEAT SOLUM AD PRÆLATOS.

De his etiam Sent. iv, dist. 29, quæst. ii, art. 2, et De virt. quæst. iii, art. 1.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod correctio fraterna non pertineat nisi ad prælatos. Dicit enim Hieronymus⁷: "Sacerdotes studeant illud Evangelii implere: *Si peccaverit in te frater tuus*, etc." Sed nomine sacerdotum consueverunt significari prælati qui habent curam aliorum. Ergo videtur quod ad solos prælatos pertineat fraterna correctio.

2. Præterea, fraterna correctio est

(2) De civit. Dei, lib. i, cap. 9, ante med.

(3) Ut ibi dicitur.

(1) Non enim solum curam spiritualem habens corrigere tenetur, sed quicumque qui habet specialem, tametsi temporalem dumtaxat vel civilem, sicut subditum princeps.

(5) De doctr. christ., lib. i, cap. 28.

(6) Lib. De verbis Domini, serm. 15, in princ.

(7) Id habet express. Origenes, homil. 7 in Jos. circa med.

quædam eleemosyna spiritualis. Sed corporalem eleemosynam facere pertinet ad eos qui sunt superiores in temporalibus, scilicet ad ditiores. Ergo et fraterna correctio pertinet ad eos qui sunt superiores in spiritualibus, scilicet ad prælatos.

3. Præterea, ille qui corripit alium, movet eum sua admonitione ad melius. Sed in rebus naturalibus inferiora moventur a superioribus. Ergo etiam secundum ordinem virtutis, qui sequitur ordinem naturæ, ad solos prælatos pertinet inferiores corrigere.

Sed *contra* est quod dicitur¹: " Tam sacerdotes, quam reliqui fideles omnes summam debent habere curam de his qui pereunt; quatenus eorum redargutione aut corrigantur a peccatis, aut si incorrigibiles appareant, ab Ecclesia separentur. "

CONCLUSIO. — Correptio quæ actus est charitatis, non modo ad prælatos, sed etiam ad quoscumque charitatem habentes spectat: sed correptio quæ est actus iustitiæ, ad solos prælatos et iudices attinet.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. 1 hujus quæst.), duplex est correctio: una quidem quæ est actus charitatis, quæ specialiter tendit ad emendationem fratris delinquentis per simplicem admonitionem; et talis correctio pertinet ad quemlibet charitatem habentem, sive sit subditus, sive prælatus. Est autem alia correctio quæ est actus iustitiæ per quam intenditur bonum commune, quod non solum procuratur per admonitionem fratris, sed etiam interdum per punitionem, ut alii a peccato timentes desistant; et talis correctio pertinet ad solos prælatos, qui non solum habent admonere, sed etiam corrigere puniendo.

Ad *primum* ergo dicendum, quod etiam in correctione fraterna, quæ ad omnes pertinet, gravior est cura prælatorum, ut dicit Augustinus². Sicut enim temporalia beneficia potius debet aliquis exhibere illis quorum curam temporalem habet; ita etiam beneficia spiritualia, puta correctionem, doctrinam

et alia hujusmodi, magis debet exhibere illis qui sunt suæ spirituali curæ commissi. Non ergo intendit Hieronymus dicere, quod ad solos sacerdotes pertineat præceptum de correctione fraterna. sed quod ad hos specialiter pertinet.

Ad *secundum* dicendum, quod sicut ille qui habet unde corporaliter subvenire possit, quantum ad hoc dives est; ita ille qui habet sanum rationis iudicium, ex quo possit alterius delictum corrigere; quantum ad hoc est superior habendus.

Ad *tertium* dicendum, quod etiam in rebus naturalibus quædam mutuo in se agunt, quia quantum ad aliquid sunt se invicem superiora, prout scilicet utrumque est quodammodo in potentia, et quodammodo in actu respectu alterius; et similiter aliquis inquantum habet sanum rationis iudicium, in hoc in quo alter delinquit, potest eum corrigere; licet non sit simpliciter superior.

ART. IV. — UTRUM QUIS

TENEATUR CORRIGERE PRÆLATUM SUUM.

De his etiam Sent. iv, dist. 19, quæst. ii, art. 2, quæst. iii, et De virt. quæst. iii, art. 1 ad 18, et Gal. ii, lect. 3 princ., et ad Col. cap. ult. fin.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis non teneatur corrigere prælatum suum. Dicitur enim Ex. xix, 12: *Bestia quæ tetigerit montem, lapidabitur*; et II. Regum vi dicitur quod Oza percussus est a Domino, quia tetigit arcam. Sed per montem et arcam significatur prælatus. Ergo prælati non sunt corrigendi a subditis.

2. Præterea, Gal. ii, super illud: *In faciem ei restiti*, dicit Glossa³ " ut par. " Ergo cum subditus non sit par prælato, non debet eum corrigere.

3. Præterea, Gregorius dicit⁴: " Sanctorum vitam corrigere non præsumat, nisi qui de se meliora sentit. " Sed aliquis non debet de se meliora sentire quam de prælato suo. Ergo prælati non sunt corrigendi.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit in Regula⁵: " Non solum vestri, sed etiam ipsius, id est prælati, misere mini, qui inter vos quanto in loco superiori, tanto in periculo majori versamodi culpa penitus alienus est, qui licet præpositus non sit, arguenda negligit, etc.

(3) Ord. et interl. Ambr.

(4) Implic. Moral. lib. xxiii, cap. 8, et lib. xxvi, cap. 28, in med.

(5) Tom. I.

(1) 24, quæst. iii, cap. 14.

(2) De civit. Dei, lib. i, cap. 9, versus fin. — Ita enim: qua in re non utique parem, sed longe graviores habent causam, qui populorum præpositi constituti sunt in ecclesiis, ut non parcant obijungendo peccata: nec ideo tamen ab ejus-

tur. „ Sed correctio fraterna est opus misericordiæ. Ergo et prælati sunt corrigendi.

CONCLUSIO. — Non tenentur subditi secundum correptionem justitiæ, prælatos suos corrigere, sed secundum charitatis correptionem illos cum reverentia et honore, ac mansuetudine admonere.

Respondeo dicendum quod correctio illa quæ est actus justitiæ, per coercionem penæ, non competit subdito respectu prælati; sed correctio fraterna, quæ est actus charitatis, pertinet ad unumquemque respectu cujuslibet personæ, ad quam charitatem debet habere, si in ea aliquid corrigibile invenitur. Actus enim ex aliquo habitu vel potentia procedens se extendit ad omnia quæ continentur sub objecto illius potentie, vel habitus; sicut visio ad omnia quæ continentur sub objecto visus. Sed quia actus virtuosus¹ debet esse moderatus debitis circumstantiis, ideo in correctione qua subditi corrigunt prælatos, debet modus congruus adhiberi, ut scilicet non cum protervia et duritia, sed cum mansuetudine et reverentia corripiantur. Unde Apostolus dicit²: *Seniorem ne increpaveris, sed obsecra ut patrem*. Et ideo Dionysius redarguit Demophilum monachum³, quia sacerdotem irreverenter correxerat, eum percutiens, et de Ecclesia ejiciens.

Ad primum ergo dicendum, quod tunc prælatus inordinate videtur tangi, quando irreverenter objurgatur, vel etiam quando ei detrahitur; et hoc significatur per contactum montis et arcæ damnatum a Deo.

Ad secundum dicendum, quod in faciem resistere coram omnibus, excedit modum fraternæ correctionis; et ideo sic Paulus Petrum non reprehendisset, nisi aliquo modo par esset quantum ad fidei defensionem. Sed in occulto admonere, et reverenter, hoc potest etiam ille qui non est par. Unde Apostolus⁴ scribit de subditis, ut prælatum suum admoneant, cum dicit: *Dicite Archippo episcopo: Ministerium tuum imple*. Sciendum tamen est quod ubi immineret pe-

riculum fidei, etiam publice essent prælati a subditis arguendi. Unde et Paulus, qui erat subditus Petro, propter imminens periculum scandalum circa fidem, Petrum publice arguit; et, sicut Glossa Augustini⁵ dicit⁶, „ Ipse Petrus exemplum majoribus præbuit, ut sicubi forte rectum tramitem reliquissent, non dedignentur etiam a posterioribus corripi. „

Ad tertium dicendum, quod præsumere se esse simpliciter meliorem quam sit prælatus suus, videtur esse presumptuosæ superbiæ; sed æstimare se meliorem quantum ad aliquid, non est presumptionis, quia nullus est in hac vita qui non habeat aliquem defectum. Et etiam considerandum est quod cum aliquis prælatum charitative monet, non propter hoc se majorem existimat; sed auxilium impartitur ei, qui „ quanto in loco superiori, tanto in periculo majori versatur, „ ut Augustinus dicit in Regula⁷.

ART. V. — UTRUM PECCATOR

DEBEAT CORRIGERE DELINQUEMTEM.

De his etiam Sent. iv, dist. 19, qu. ii, art. 2, qu. ii, et Matth. vii, com. 2.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod peccator corrigere debeat delinquentem. Nullus enim propter peccatum quod commisit, a præcepto observando excusatur. Sed correctio fraterna cadit sub præcepto, ut dictum est (art. 2 hujus quæst.). Ergo videtur quod propter peccatum quod quis commisit, non debeat prætermittere hujusmodi correctionem.

2. Præterea, eleemosyna spiritualis potior est quam corporalis eleemosyna. Sed ille qui est in peccato, non debet abstinere quin eleemosynam corporalem faciat. Ergo multo minus debet abstinere a correctione delinquentis propter peccatum præcedens.

3. Præterea, I. Joan. i, 8 dicitur: *Si dixerimus, quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus*. Si ergo propter peccatum aliquis impeditur a correctione fraterna, nullus erit qui possit corrigere delinquentem. Hoc autem est inconveniens. Ergo et primum.

Sed contra est quod Isidorus dicit⁸:

(1) Sive actus virtutis vel actus a virtute procedens. (2) I. Timoth. v, 1.

(3) Epist. 8, aliquant. a princ.

(4) Coloss. ult., 17.

(5) Ord. ex epist. 19, nunc 82, cap. 11, sub fin.

(6) Gal. ii. (7) Loc. cit. in arg. *Sed cont.*

(8) De summo bono, lib. iii, cap. 32, in princ. — Sive Sent. lib. iii, cap. 32, ubi paulo aliter: Non debet aliena vitia corrigere qui vitiorum contagionibus adhuc servit.

“ Non debet vitam aliorum corrigere qui est vitiis subjectus; „ et Rom. II, 1 dicitur: *In quo alium judicas, teipsum condemnas; eadem enim agis quæ judicas.*

CONCLUSIO. — Cum peccatum non tollat totum rationis iudicium, potest peccator absque incursu peccati, delinquentem corrigere: quanquam in tali casu corripientis peccatum correctioni delinquentis non parum afferat impedimentum.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. 3 hujus quæst. ad 2), correctio delinquentis pertinet ad aliquem, inquantum viget in eo rectum iudicium rationis. Peccatum autem, ut supra dictum est (12, quæst. LXXXV, art. 1 et 2), non tollit totum bonum naturæ, quin remaneat in peccatore aliquid de recto iudicio rationis; et secundum hoc potest ei competere in aliis delictum arguere. Sed tamen per peccatum præcedens impedimentum quoddam huic correctioni affertur propter tria: primo quidem quia ex peccato præcedenti indignus redditur ut alium corrigat; et præcipue si majus peccatum commisit, non est dignus ut alium corrigat de minori peccato. Unde super illud Matthæi VII: *Quid vides festucam?* etc., dicit Hieronymus: “ De his loquitur qui cum mortali crimine detineantur obnoxii, minora peccata fratribus non concedunt. „ Secundo redditur indebita correctio propter scandalum quod sequitur ex correctione, si peccatum corripientis sit manifestum; quia videtur quod ille qui corrigit, non corrigit ex charitate, sed magis ad ostentationem. Unde super illud Matthæi VII: *Quomodo dicis fratri tuo?* etc., exponit Chrysostomus¹: “ Id est, quo proposito? puta ex charitate, ut salves proximum tuum? Non, quia teipsum ante salvares. Vis ergo non alios salvare, sed per bonam doctrinam malos actus celare, et scientiæ laudem ab hominibus quærere. „ Tertio modo propter superbiam corripientis, inquantum scilicet aliquis propria peccata parvipendens, seipsum proximo præfert in corde suo, peccata ejus austerius severitate dijudicans, ac si ipse

esset justus. Unde Augustinus dicit²: “ Accusare vitia officium est bonorum virorum et benevolorum; quod cum mali faciunt, alienas partes agunt. „ Et ideo, sicut Augustinus dicit³, “ Cogitemus, cum aliquem reprehendere nos necessitas cogit, utrum tale sit vitium quod nunquam habuimus; et tunc cogitemus nos homines esse, et habere potuisse; vel tale quod aliquando habuimus, et jam non habemus; et tunc tangat memoriam communis fragilitas, ut illam correctionem non odium, sed misericordia præcedat. Si autem invenimus nos in eodem vitio esse, non objurgemus, sed congemiscamus, et non illum ad obtemperandum nobis, sed ad pariter cavendum invitemus. „ Ex his ergo patet quod si peccator cum humilitate corripiat delinquentem, non peccat, nec sibi novam condemnationem acquirit; licet per hoc vel in conscientia fratris vel saltem sua pro peccato præterito condemnabilem se esse ostendat.

Unde patet responsio ad objecta.

ART. VI. — UTRUM QUIS DEBEAT A CORRECTIONE CESSARE PROPTER TimoreM, NE ILLE FIAT DETERIOR.

De his etiam Sent. IV, dist. 3. quæst. II, art. 2 ad 1, et De virt. quæst. III, art. 1 ad 1, et Ephes. V, lect. 4 fin.

Ad sextum sic proceditur: 1. Videtur quod aliquis non debeat a correctione alterius cessare propter timorem ne ille fiat deterior. Peccatum enim est quædam infirmitas animæ, secundum illud Psalmistæ⁴: *Miserere mei, Domine, quoniam infirmus sum.* Sed ille cui imminet cura infirmi, etiam propter ejus contradictionem vel contemptum non debet cessare, quia tunc majus imminet periculum, sicut patet circa furiosos. Ergo multo magis debet homo peccantem corrigere, quantumcumque graviter ferat.

2. Præterea, secundum Hieronymum⁵, veritas vitæ non est dimittenda propter scandalum. Præcepta autem Dei pertinent ad veritatem vitæ. Cum ergo correctio fraterna cadat sub præcepto, ut dictum est (art. 2 hujus quæst.), videtur quod non sit dimittenda propter scandalum ejus qui corripitur.

3. Præterea, secundum Apostolum⁶,

(1) Alius auctor, hom. 17, in Oper. imperf., parum ante med.

(2) De serm. Domini in monte, lib. II, cap. 19, parum a princ.

(3) In eodem libro, ibid. (4) Psal. VI, 3.

(5) Ex quo non occurrit, sed habetur ex Greg. hom. 7 in Ezech. aliquant. a princ. et in Glossa Lyran, sup. illud Matth. XV: *Scis quia Pharisei.*

(6) Ad Rom. III.

non sunt facienda mala ut veniant bona. Ergo pari ratione non sunt prætermittenda bona ne veniant mala ¹. Sed correctio fraterna est quoddam bonum. Ergo non est prætermittenda propter timorem, ne ille qui corripitur fiat deterior.

Sed *contra* est quod dicitur Prov. ix, 8: *Noli arguere derisorem, ne oderit te*; ubi dicit Glossa ²: "Non est timendum ne tibi derisor, cum arguitur, contumelias inferat; sed hoc potius providendum, ne tractus ad odium inde fiat pejor. „ Ergo cessandum est a correctione fraterna, quando timetur ne fiat ille inde deterior.

CONCLUSIO. — Quanquam nunquam justitiæ correptio, quæ ad prælatos spectat, dimittenda sit propterurbationem ejus qui corripitur; correptio tamen charitatis fraternæ, ubi probabiliter æstimatur quod peccator, admonitione contempta, in pejora sit lapsurus, laudabiliter omittitur.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. 3 hujus quæst.), duplex est correctio delinquentis: una quidem pertinens ad prælatos, quæ ordinatur ad bonum commune, et habet vim coactivam; et talis correctio non est dimittenda propterurbationem ejus qui corripitur: tum quia si propria sponte emendari non velit, cogendus est per poenas, ut peccare desistat ³: tum etiam quia si incorrigibilis ⁴ sit, per hoc providetur bono communi, dum servatur ordo justitiæ, et unius exemplo alii deterrentur. Unde iudex non prætermittit ferre sententiam condemnationis in peccantem, propter timoremurbationis ipsius, vel etiam amicorum ejus. Alia vero est correctio fraterna; cujus finis est emendatio delinquentis, non habens coactionem, sed simplicem admonitionem; et ideo ubi probabiliter æstimatur quod peccator admonitionem non recipiat, sed ad pejora labatur, est ab hujusmodi correctione desistendum; quia ea quæ sunt ad finem debent regulari secundum quod exigit ratio finis.

Ad *primum* ergo dicendum, quod medicus quadam coactione utitur in phre-

neticum, qui curam ejus recipere non vult; et huic assimilatur correctio prælatorum, quæ habet vim coactivam, non autem simplex correctio fraterna.

Ad *secundum* dicendum, quod de correctione fraterna datur præceptum, secundum quod est actus virtutis; hoc autem est secundum quod proportionatur fini; et ideo quando est impeditiva finis, puta cum efficitur homo deterior, jam non pertinet ad veritatem vitæ, nec cadit sub præcepto.

Ad *tertium* dicendum, quod ea quæ ordinantur ad finem, habent rationem boni ex ordine ad finem ⁵. Et ideo correctio fraterna, quando est impeditiva finis, scilicet emendationis fratris, jam non habet rationem boni; et ideo cum prætermittitur talis correctio, non prætermittitur bonum, ne eveniat malum.

ART. VII. — UTRUM IN CORRECTIONE FRATERNA DEBEAT EX NECESSITATE PRÆCEPTI ADMONITIO SECRETA PRÆCEDERE DENUNTIATIONEM.

De his etiam Sent. iv, dist. 19, quæst. ii, art. 3, quæst. i ad 1, et quol. xi, art. 15.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod in correctione fraterna non debeat ex necessitate præcepti admonitio secreta præcedere denuntiationem. In operibus enim charitatis præcipue debemus Deum imitari, secundum illud Eph. v, 1: *Estote imitatores Dei, sicut filii charissimi, et ambulate in dilectione*. Deus autem interdum publice punit hominem ⁶ pro peccato, nulla secreta admonitione præcedente. Ergo videtur quod non sit necessarium admonitionem secretam præcedere denuntiationem.

2. Præterea, sicut Augustinus dicit ⁷, "ex gestis sanctorum intelligi potest qualiter sunt præcepta sacræ Scripturæ intelligenda. „ Sed in gestis sanctorum invenitur facta publica denuntiatio peccati occulti, nulla secreta monitione præcedente; sicut legitur Gen. xxxvii, quod *Joseph accusavit fratres suos apud patrem crimine pessimo*; et Act. v dicitur quod Petrus Ananiam et Saphiram occulte defraudantes de pretio agri publice denunciavit, nulla secreta admoni-

(1) Ita expresse Apostolus (Rom. iii, 8): Et non (sicut blasphemamur), et sicut ajunt quidam nos dicere, faciamus mala ut eveniant bona.

(2) Ordin. Greg. Moral. lib. viii, c. 24, in med.

(3) Al., ut peccata dimittat.

(4) Ita Mss. passim, et editi plurimi. Garcia et edit. Patav. 1712, *incurrigibilis*

(5) Juxta illud philosophicum axioma ex Boetio in Topicis: *Cujus finis bonus est, ipsum quoque bonum est*.

(6) Ut variis exemplis ex Veteri præsertim Testamento probari potest; puta, Chore, Dathan, Abiron.

(7) Lib. De mendacio, cap. 15, parum a princ.

tione præmissa; ipse etiam Dominus non legitur secreto admonuisse Judam, antequam eum denuntiaret. Non ergo est de necessitate præcepti ut secreta admonitio præcedat publicam denuntiationem.

3. Præterea, accusatio est gravior quam denuntiatio. Sed ad publicam accusationem potest aliquis procedere, nulla admonitione secreta præcedente; determinatur enim in decretali¹, quod "accusationem debet præcedere sola inscriptio." Ergo videtur quod non sit de necessitate præcepti quod secreta admonitio præcedat publicam denuntiationem.

4. Præterea, non videtur esse probabile quod ea quæ sunt in communi consuetudine religiosorum, sint contra præcepta Christi. Sed consuetum est in religionibus, quod in capitulis aliqui proclamantur de culpis, nulla secreta admonitione præmissa. Ergo videtur quod hoc non sit de necessitate præcepti.

5. Præterea, religiosi tenentur suis prælatis obedire. Sed quandoque prælati præcipiunt vel communiter omnibus vel alicui specialiter, ut si quid sit corrigendum, eis dicatur. Ergo videtur quod eis teneantur dicere etiam ante secretam admonitionem. Non ergo est de necessitate præcepti ut secreta admonitio præcedat publicam denuntiationem.

Sed contra est quod Augustinus dicit², exponens illud: *Corripe ipsum inter te et ipsum solum*³: "Studens correctioni, parcens pudori; forte enim præ verecundia incipit defendere peccatum suum; et quem vis facere meliorem, facis peiorem." Sed ad hoc tenemur per præceptum charitatis ut caveamus ne frater deterior efficiatur. Ergo ordo correctionis fraternæ cadit sub præcepto.

CONCLUSIO. — Oportet secretam admonitionem, publicam præcedere delinquentis denuntiationem, ubi peccata occulta sunt, et non contra commune bonum: ubi vero publica peccata sunt, vel occulta contra bonum commune commissa, non est semper necesse præcedere secretam admonitionem, sed inter-

dum secreta admonitione ommissa, procedendum est ad denuntiationem.

Respondeo dicendum quod circa publicam denuntiationem peccatorum distinguendum est. Aut enim peccata sunt publica, aut sunt occulta. Si quidem sint publica, non est tantum adhibendum remedium ei qui peccavit, ut melior fiat; sed etiam aliis, in quorum notitiam devenit, ut non scandalizentur. Et ideo talia peccata sunt publice arguenda; secundum illud Apostoli⁴: *Peccantes coram omnibus argue, ut et cæteri timorem habeant*; quod intelligitur de peccatis publicis, ut Augustinus dicit⁵. Si vero sint peccata occulta, sic videtur habere locum quod Dominus dicit⁶: *Si peccaverit in te frater tuus*. Quando enim te offendit publice coram aliis, jam non solum in te peccat, sed etiam in alios, quos turbat. Sed quia etiam in occultis peccatis potest parari proximorum offensa, ideo adhuc videtur distinguendum esse. Quædam enim peccata occulta sunt, quæ sunt in nocuum proximatorum vel corporale, vel spirituale; puta si aliquis occulte tractet, quomodo civitas tradatur hostibus, vel si hæreticus privatim homines a fide avertat. Et quia ille qui sic occulte peccat, non solum in te peccat, sed etiam in alios, oportet statim procedere ad denuntiationem, ut huiusmodi nocuum impediatur; nisi forte aliquis firmiter æstimaret quod statim per secretam admonitionem posset huiusmodi mala impedire⁷. Quædam vero peccata sunt quæ solum sunt in malum peccantis, et ejus in quem peccatur, vel quia a peccante solum læditur, vel saltem ex sola notitia; et tunc ad hoc solum tendendum est ut fratri peccanti subveniatur; et sicut medicus corporalis sanitatem ægroto confert, si potest, sine alicujus membri abscissione; si autem non potest, abscindit membrum minus necessarium, ut vita totius conservetur; ita etiam ille qui studet emendationi fratris, debet, si potest, sic emendare fratrem quantum ad conscientiam, ut fama ejus conservetur; quæ quidem est utilis primo quidem ipsi peccanti,

(1) Cap. *Qualiter*, 24, De accusationibus.

(2) Lib. De verb. Dom.

(3) Serm. 16, c. 4, circa med. (4) I. ad Tim. v, 20.

(5) Lib. De verb. Dom. loc. cit., cap. 7.

(6) Matth. xviii.

(7) Sciendum est, ait Sylvius, in peccato hæresis, vel nunquam, vel rarissime accidere quod firmiter existimari possit mala ex eo regulariter sequentia per secretam admonitionem statim posse impediri.

non solum in temporalibus, in quibus quantum ad multa homo patitur detrimentum, amissa fama; sed etiam quantum ad spiritualia, quia præ timore infamiae multi a peccato retrahuntur, unde quando se infamatos conspiciunt, irrefrenate peccant. Unde Hieronymus dicit ¹: "Corrapiendus est seorsum frater, ne si semel pudorem, vel verecundiam amiserit, permaneat in peccato. „ Secundo debet conservari fama fratris peccantis: tum quia, uno infamato, alii infamantur, secundum illud Augustini ²: "Cum de aliquibus qui sanctum nomen profitentur ³, aliquid criminis vel falsi sonuerit, vel veri patuerit, instant, satagunt, ambiunt, ut de omnibus hoc credatur; „ tum etiam quia ex peccato unius publicato alii provocantur ad peccandum. Sed quia conscientia præferenda est famæ, voluit Dominus ut saltem cum dispendio famæ, fratris conscientia per publicam denuntiationem a peccato liberetur. Unde patet de necessitate præcepti esse quod secreta admonitio publicam denuntiationem præcedat.

Ad *primum* ergo dicendum, quod omnia occulta sunt Deo nota: et ideo hoc modo se habent occulta peccata ad iudicium divinum, sicut publica ad humanum: et tamen plerumque Deus peccatorem quasi secreta admonitione arguit, interius inspirando vel vigilanti, vel dormienti, secundum illud Job xxxiii, vers. 15: *Per somnium in visione nocturna, quando irruit sopor super homines, tunc aperit aures virorum, et erudiens eos instruit disciplina, ut avertat hominem ab his quæ fecit.*

Ad *secundum* dicendum, quod Dominus peccatum Judæ, tanquam Deus, sicut publicum habebat, unde statim poterat ad publicandum procedere; tamen ipse non publicavit, sed obscuris verbis eum de peccato suo admonuit. Petrus autem publicavit peccatum occultum Ananiæ et Saphiræ, tanquam executor

Dei, cujus revelatione peccatum cognovit. De Joseph autem credendum est ⁴ quod fratres suos quandoque admonuerit, licet non sit scriptum. Vel potest dici quod peccatum publicum erat inter fratres; unde dicit pluraliter: *Accusavit fratres suos.*

Ad *tertium* dicendum, quod quando imminet periculum multitudinis ⁵, non habent ibi locum hæc verba Domini; quia tunc frater peccans non peccat in te tantum.

Ad *quartum* dicendum, quod huiusmodi proclamationes quæ in capitulis religiosorum fiunt, sunt de aliquibus levibus, quæ famæ non derogant; unde sunt quasi quædam commemorationes potius obliatarum culparum, quam accusationes, vel denuntiationes. Si essent tamen talia, de quibus frater infamaretur, contra præceptum Domini ageret qui per hunc modum peccatum fratris publicaret.

Ad *quintum* dicendum, quod prælato non est obediendum contra præceptum divinum, secundum illud Act. v, 29: *Obedire oportet Deo magis quam hominibus.* Et ideo quando prælatus præcipit ut sibi dicatur quod quis sciverit corrigendum, intelligendum est præceptum sane, salvo ordine fraternæ correctionis; sive præceptum fiat communiter ad omnes, sive ad aliquem specialiter. Sed si prælatus expresse præciperet contra hunc ordinem a Domino institutum; et ipse peccaret præcipiens, et ei obediens, quasi contra præceptum Domini agens: unde non esset ei obediendum; quia prælatus non est iudex occultorum ⁶, sed solus Deus; unde non habet potestatem præcipiendi aliquid super occultis nisi inquantum per aliqua indicia manifestantur, puta per infamiam, vel per aliquas suspiciones; in quibus casibus potest prælatus præcipere eodem modo, sicut et iudex sæcularis vel ecclesiasticus potest exigere iuramentum de veritate dicenda.

(1) Sup. illud Matth. xviii: *Si peccaverit in te.*

(2) Epist. ad plebem Hipponensem, 77, al. 137, inter med. et fin.

(3) Scilicet intelligit episcopos, clericos, monachos, moniales, et cæteros, qui totam vitam suam Dei cultui manciparunt, seque totos Deo dederunt, ut loquar cum Chrysostomo (lib. De comparat. regis et monachi).

(4) Seu *pie præsumendum*. Quod si non admo-

nuit, forte credidit se non ab illis audiendum quibus erat exosus.

(5) In quibus mora denuntiationis est periculosa, non oportet expectare admonitionem, sed statim procedere ad denuntiationem, ait ipse D. Thomas (quæst. disput. De corrept. fraterna, art. 2 ad 10).

(6) Ita codd. Alcan. et Camer. quibus accedit Garcia. Al., *iudex iudiciorum occultorum.*

ART. VIII. — UTRUM TESTIUM INDUCTIO DEBEAT PRÆCEDERE PUBLICAM DENUNTIATIONEM.

De his etiam Sent. iv, dist. 19, quæst. ii, art. 3, quæst. ii, et quol. xi, art. 12 et 13.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod testium inductio non debeat præcedere publicam denuntiationem. Peccata enim occulta non sunt aliis manifestanda, quia sic "magis homo esset proditor criminis quam corrector fratris," ut Augustinus dicit ¹. Sed ille qui inducit testes, peccatum fratris aliis manifestat. Ergo in peccatis occultis non debet testium inductio præcedere publicam denuntiationem.

2. Præterea, homo debet diligere proximum sicut seipsum. Sed nullus ad suum peccatum occultum inducit testes. Ergo neque ad peccatum occultum fratris debet inducere.

3. Præterea, testes inducuntur ad aliquid probandum. Sed in occultis non potest fieri probatio per testes. Ergo frustra hujusmodi testes inducuntur.

4. Præterea, Augustinus dicit in Regula ² quod "prius præposito debet ostendi quam testibus." Sed ostendere præposito, vel prælato, est dicere Ecclesiæ. Non ergo testium inductio debet præcedere publicam denuntiationem.

Sed contra est quod Dominus dicit ³: *Adhibe tecum unum, vel duos, ut in ore duorum, etc.*

CONCLUSIO. — Testium inductio publicam præcedere debet in correctione denuntiationem.

Respondeo dicendum quod de uno extremo ad aliud extremum convenienter transitur per medium. In correctione autem fraterna Dominus voluit quod principium esset occultum, dum frater corripere fratrem inter se et ipsum solum; finem autem voluit esse publicum, ut scilicet Ecclesiæ denuntiaretur. Et ideo convenienter in medio ponitur testium inductio, ut primo paucis indicetur peccatum fratris qui possint prodesse, et non obesse; ut saltem sic sine multitudinis infamia emendetur.

Ad primum ergo dicendum, quod quidam sic intellexerunt ordinem fraternæ correctionis esse servandum, ut primo frater sit in secreto corripiendus; et si audierit, bene quidem; si autem non

audierit, si peccatum sit omnino occultum, dicebant non esse ulterius procedendum; si autem incipit jam ad notitiam plurium devenire aliquibus indiis, debet ulterius procedi, secundum quod Dominus mandat. Sed hoc est contra id quod Augustinus dicit in Regula ⁴, quod "peccatum fratris non debet occultari, ne putreseat in corde." Et ideo aliter dicendum est quod post admonitionem secretam semel vel pluries factam, quamdiu spes probabiliter habetur de correctione, per secretam admonitionem procedendum est; ex quo autem probabiliter jam cognoscere possumus quod secreta admonitio non valet, procedendum est ulterius, quantumcumque sit peccatum occultum ad testium inductionem; nisi forte probabiliter æstimaretur quod hoc ad emendationem fratris non proficeret, sed exinde deterior redderetur; quia propter hoc est totaliter a correctione cessandum, ut supra dictum est (art. 6 hujus quæst.).

Ad secundum dicendum, quod homo non indiget testibus ad emendationem sui peccati, quod tamen potest esse necessarium ad emendationem peccati fratris. Unde non est similis ratio.

Ad tertium dicendum, quod testes possunt induci propter tria: uno modo ad ostendendum quod hoc sit peccatum, de quo aliquis arguitur, ut Hieronymus dicit; secundo modo ad convincendum de actu, si actus iteratur, ut Augustinus dicit in Regula ⁵; tertio modo ad testificandum quod frater admonens fecit quod in se fuit, ut Chrysostomus dicit ⁶.

Ad quartum dicendum, quod Augustinus intelligit quod prius dicatur prælato quam testibus, secundum quod prælatus est quædam singularis persona, quæ magis potest prodesse quam alii; non autem quod dicatur ei tanquam Ecclesiæ, id est, sicut in loco iudicis residenti.

QUÆSTIO XXXIV.

DE ODIO,

IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de vitis oppositis charitati; et primo de odio, quod opponitur ipsi dilectioni; secundo de acedia et invidia, quæ opponuntur gaudio charitatis; tertio de

(1) Lib. De verb. Dom. serm. 16, cap. 7.

(2) Tom. i. (3) Matth. xviii, 16

(4) Loc. cit. in arg. 4. (5) Loc. sup. cit.

(6) Hom. 61 in Matth., circa med.

discordia et schismate, quæ opponuntur paci; quarto de offensione et scandalo, quæ opponuntur beneficentiæ et correctioni fraternæ. Circa primum quæruntur sex: 1. Utrum Deus possit odio haberi. — 2. Utrum odium Dei sit maximum peccatorum. — 3. Utrum odium proximi semper sit peccatum. — 4. Utrum sit maximum inter peccata quæ sunt in proximum. — 5. Utrum sit vitium capitale. — 6. Ex quo capitali vitio oriatur.

ART. I. — UTRUM

QUIS POSSIT DEUM ODIS HABERE.

De his etiã supra, quæst. xiii, art. 4, et Sent. iv, dist. 50, quæst. ii, art. 1, quæst. v, et Joan. v, lect. 8, et cap. 15, lect. 5, et Rom. viii, lect. 2

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Deum nullus odio habere possit. Dicit enim Dionysius ¹, quod "omnibus amabile et diligibile est primum bonum et pulchrum." Sed Deus est ipsa veritas et pulchritudo. Ergo a nullo odio habetur.

2. Præterea, in Apocryphis Esdræ ² dicitur quod "omnia invocant veritatem, et benignantur in operibus ejus." Sed Deus est ipsa veritas, ut dicitur Joan. xiv. Ergo omnes diligunt Deum, et nullus eum odio habere potest.

3. Præterea, odium est aversio quædam. Sed, sicut Dionysius dicit ³, Deus omnia ad seipsum convertit. Ergo nullus eum odio habere potest.

Sed contra est quod dicitur Psal. lxxiii, vers. 23. *Superbia eorum qui te oderunt, ascendit semper*; et Joan. xv, 24: *Nunc autem et viderunt, et oderunt me, et Patrem meum.* etc.

CONCLUSIO. — Quanquam Deus secundum essentiam suam a nullo possit odio haberi, secundum quosdam tamen iustitiæ suæ effectus, potest ab aliquibus odio haberi.

Respondeo dicendum quod, sicut ex supra dictis patet (12, quæst. xxix, art. 1), odium est quidam motus appetitivæ potentiae, quæ non movetur nisi ab aliquo apprehenso. Deus autem dupliciter ab homine apprehendi potest: uno modo secundum seipsum, puta cum per essentiam videtur; alio modo per effectus suos, cum scilicet *invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur* ⁴. Deus autem per essentiam suam est ipsa bonitas, quam nullus habere odio potest,

(1) De divinis nominibus, cap. 4, lect. 5.

(2) Lib. ii, cap. 4.

(3) De div. nom., c. 1, lect. 2, et c. 4, lect. 3.

(4) Hic per *invisibilia Dei* significatur ipsa essentia divina; quæ una quidem in se, multipliciter tamen variarum perfectionum nominibus

quia de ratione boni est ut ametur; et ideo impossibile est quod aliquis videns Deum per essentiam, eum odio habeat. Sed effectus ejus aliqui sunt qui nullo modo possunt esse contrarii voluntati humanæ; quia esse, vivere et intelligere est et appetibile et amabile omnibus; quæ sunt quidam effectus Dei. Unde etiam secundum quod Deus apprehenditur ut auctor horum effectuum, non potest odio haberi. Sunt autem quidam effectus Dei qui repugnant inordinatæ voluntati, sicut inflictio pœnæ, et etiam cohibitio peccatorum per legem divinam; quæ repugnant voluntati depravatæ per peccatum; et quantum ad considerationem talium effectuum, ab aliquibus Deus odio haberi potest, in quantum scilicet apprehenditur peccatorum prohibitor, et pœnarum inflictor.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit quantum ad illos qui vident Dei essentiam, quæ est ipsa essentia bonitatis ⁵.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit quantum ad hoc quod apprehenditur Deus ut causa illorum effectuum qui naturaliter ab omnibus amantur; inter quos sunt opera veritatis præbentis suam cognitionem hominibus.

Ad tertium dicendum, quod Deus convertit omnia ad seipsum, in quantum est essendi principium; quia omnia, in quantum sunt, tendunt in Dei similitudinem, qui est ipsum esse.

ART. II. — UTRUM ODIUM DEI SIT MAXIMUM PECCATORUM.

De his etiã infra, quæst. xxxix, art. 2 ad 3, et l 2, quæst. lxxiii, art. 4 ad 3.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod odium Dei non sit maximum peccatorum. Gravissimum enim peccatum est peccatum in Spiritum sanctum, quod est irremissibile, ut dicitur Matthæi xii. Sed odium Dei non computatur inter species peccati in Spiritum sanctum, ut ex supra dictis patet (qu. xiv, art. 2). Ergo odium Dei non est gravissimum peccatorum.

2. Præterea, peccatum consistit in elongatione a Deo. Sed magis videtur

propter conceptus nostri diversitatem nuncupatur, ut ibi quoque S. Thomas explicat (lect. 6).

(5) Annon etiã de amore per participationem intelligendum quo Deum quia naturaliter participant omnia, naturaliter amant? ut ex ibi adjunctis patet.

esse elongatus a Deo infidelis, qui nec Dei cognitionem habet, quam fidelis, qui saltem, quamvis Deum odio habeat, ipsum tamen cognoscit. Ergo videtur quod gravius sit peccatum infidelitatis quam peccatum odii in Deum.

3. Præterea, Deus habetur odio solum ratione suorum effectuum qui repugnant voluntati; inter quos præcipuus est pœna. Sed odire pœnam non est maximum peccatorum. Ergo odium Dei non est maximum peccatorum.

Sed *contra* est quod "optimo opponitur pessimum, „ ut patet per Philosophum¹. Sed odium Dei opponitur dilectioni Dei, in qua consistit optimum hominis. Ergo odium Dei est pessimum peccatum hominis.

CONCLUSIO. — Cum per Dei odium, per se homo avertatur a Deo, ipsum Dei odium inter peccata gravissimum esse consequitur.

Respondeo dicendum quod defectus peccati consistit in aversione a Deo, ut dictum est (quæst. x, art. 3). Huiusmodi autem aversio rationem culpæ non haberet, nisi voluntaria esset. Unde ratio culpæ consistit in voluntaria aversione a Deo. Hæc autem voluntaria aversio a Deo per se quidem importatur in odio Dei; in aliis autem peccatis quasi participative et secundum aliud. Sicut enim voluntas per se inhæret ei quod amat, ita secundum se refugit id quod odit. Unde quando aliquis odit Deum, voluntas ejus secundum se ab eo avertitur; sed in aliis peccatis, puta cum aliquis fornicatur, non avertitur a Deo secundum se, sed secundum aliud, inquantum scilicet appetit inordinatam delectationem, quæ habet annexam aversionem a Deo. Semper autem id quod est per se, est potius eo quod est secundum aliud. Unde odium Dei inter alia peccata est gravius.

Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut Gregorius dicit², "aliud est bona non facere, et aliud est bonorum odisse datorem³; sicut aliud est ex præcipitatione, aliud ex deliberatione peccare. „ Ex quo datur intelligi quod odire Deum omnium bonorum datorem, sit ex deliberatione peccare; quod est peccatum in Spiritum sanctum. Unde manifestum est quod odium Dei maxime est pecca-

tum in Spiritum sanctum, secundum quod peccatum in Spiritum sanctum nominat aliquod genus speciale peccati; ideo tamen non computatur inter species peccati in Spiritum sanctum, quia generaliter invenitur in omni specie peccati in Spiritum sanctum.

Ad *secundum* dicendum, quod ipsa infidelitas non habet rationem culpæ, nisi inquantum est voluntaria, et ideo tanto est gravior, quanto est magis voluntaria. Quod autem sit voluntaria, provenit ex hoc quod aliquis odio habet veritatem quæ proponitur. Unde patet quod ratio peccati in infidelitate sit ex odio Dei, circa cujus veritatem est fides; et ideo sicut causa est potior effectui, ita odium Dei est majus peccatum quam infidelitas.

Ad *tertium* dicendum, quod non quicumque odit pœnas, odit Deum pœnarum auctorem. Nam multi odiunt pœnas, qui tamen eas patienter ferunt ex reverentia divinæ justitiæ. Unde Augustinus dicit⁴ quod mala pœualia Deus tolerare jubet, non amare. Sed prurumpere in odium Dei punientis, hoc est habere odio ipsam Dei justitiam, quod est gravissimum peccatum. Unde Gregorius dicit⁵: "Sicut nonnunquam gravius est peccatum diligere quam perpetrare; ita nequius est odisse justitiam quam non fecisse. „

ART. III. — UTRUM OMNE ODIUM PROXIMI SIT PECCATUM.

De his etiam supra, quæst. xxv, art. 6,
et Psalm. xxiv.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod non omne odium proximi sit peccatum. Nullum enim peccatum invenitur in præceptis vel consiliis legis divinæ, secundum illud Proverb. viii, 8: *Justi sunt omnes sermones mei; non est in eis pravum quid, neque perversum.* Sed Luc. xiv, 26 dicitur: *Si quis venit ad me, et non odit patrem et matrem, non potest esse meus discipulus.* Ergo non omne odium proximi est peccatum.

2. Præterea, nihil potest esse peccatum, in quo Deum imitatur. Sed imitando Deum, quosdam odio habemus; dicitur enim Rom. i, 30: *Detractores Deo odibiles.* Ergo possumus aliquos odio habere absque peccato.

3. Præterea, nihil naturalium est pec-

(1) Ethic. lib. vii, cap. 10, circa princ.

(2) Moral. lib. xxv, cap. 2, parum a princ.

(3) Al., doctorem. (4) Confess. lib. x, cap. 28.

(5) Moral. lib. xxv, loc. cit. ad l.

catum; quia peccatum est " recessus ab eo quod est secundum naturam, " ut Damascenus dicit¹. Sed naturale est unicuique rei quod odiat illud quod est sibi contrarium, et quod nitatur ad ejus corruptionem. Ergo videtur non esse peccatum quod aliquis habeat odio inimicum suum.

Sed *contra* est quod dicitur I. Joan. II, vers. 9: *Qui odit fratrem suum, in tenebris est*. Sed tenebræ spirituales sunt peccata. Ergo odium proximi non potest esse sine peccato.

CONCLUSIO. — Fratris odium, ut fratris, semper peccatum est.

Respondeo dicendum quod odium amoris opponitur, ut supra dictum est (1 2, quæst. xxix, art. 2). Unde tantum habet odium de ratione mali, quantum amor habet de ratione boni. Amor autem debetur proximo secundum id quod a Deo habet, id est, secundum naturam et gratiam; non autem debetur ei amor secundum id quod habet a seipso et diabolo; scilicet secundum peccatum et justitiæ defectum. Et ideo licet habere odio peccatum in fratre, et omne illud quod pertinet ad defectum divinæ² justitiæ; sed ipsam naturam et gratiam fratris non potest aliquis habere odio sine peccato. Hoc autem ipsum quod in fratre odimus culpam et defectum boni, pertinet ad fratris amorem; ejusdem enim rationis est quod velimus bonum alicujus, et quod odiamus malum ipsius. Unde simpliciter accipiendo odium fratris, semper est cum peccato

Ad *primum* ergo dicendum, quod parentes, quantum ad naturam et affinitatem qua nobis conjunguntur, sunt a nobis secundum præceptum Dei honorandi, ut patet Exodi xx. Odiendi autem sunt quantum ad hoc quod impedimentum præstant nobis accedendi ad perfectionem divinæ justitiæ.

Ad *secundum* dicendum, quod Deus in detractoribus odio habet culpam, non naturam; et sic sine culpa possumus odio detractores habere.

Ad *tertium* dicendum, quod homines secundum bona quæ habent a Deo, non sunt nobis contrarii; unde quantum ad hoc sunt amandi. Contrariantur autem

nobis secundum quod contra nos inamicitias exercent; quod ad eorum culpam pertinet; et quantum ad hoc sunt odii habendi: hoc enim in eis debemus habere odio quod nobis sunt inimici.

ART. IV. — UTRUM ODIUM PROXIMI SIT GRAVISSIMUM PECCATORUM QUÆ IN PROXIMUM COMMITTUNTUR.

De his etiam infra, quæst. CLVIII, art. 4 et 6, et 1 2, quæst. XLVI, art. 6, et De malo, quæst. XII, art. 4 et 5.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quod odium proximi sit gravissimum peccatorum eorum quæ in proximum committuntur. Dicitur enim I. Joan. III, vers. 15: *Omnis qui odit fratrem suum, homicida est*. Sed homicidium est gravissimum peccatorum inter ea quæ committuntur in proximum. Ergo et odium.

2. Præterea, pessimum opponitur optimo. Sed optimum eorum quæ proximo exhibemus, est amor; omnia enim alia ad dilectionem referuntur. Ergo et pessimum est odium.

Sed *contra*, " malum dicitur, quia nocet, " secundum Augustinum³. Sed plus aliquis nocet proximo per alia peccata quam per odium, puta per furtum, et homicidium, et adulterium. Ergo odium non est gravissimum peccatum.

3. Præterea, Chrysostomus⁴, exponens illud Matth. v: *Qui solverit unum de mandatis istis minimis*, dicit⁵: " Mandata Moysi: *Non occides; non adulterabis*, in remuneratione modica sunt, in peccato autem magna. Mandata autem Christi, scilicet: *Non irascaris; non concupiscas*, in remuneratione magna sunt, in peccato autem minima. " Odium autem pertinet ad interiorem motum, sicut et ira et concupiscentia. Ergo odium proximi est minus peccatum quam homicidium.

CONCLUSIO. — Quanquam si spectemus nocumentum quod homini infertur, peiora sint exteriora peccata, quam odium interius; si tamen spectemus interiorem voluntatis deordinationem, odium proximi cæteris gravius est.

Respondeo dicendum quod peccatum quod committitur in proximum, habet rationem mali ex duobus: uno quidem modo ex deordinatione ejus qui peccat; alio modo ex nocumento quod infertur ei contra quem peccatur. Primo ergo

(1) Orth. fid. 3. 31, cap. 4 et 30, et lib. IV, c. 21.

(2) Ita Mss. et edit. veteres libri. Garcia et edit. Patav. de ~~de~~ vocem divinæ velut otiosam.

(3) Enchirid. cap. 12. (4) Alius auctor.

(5) Hom. 10 in Oper. imperf., versus fin.

modo odium est majus peccatum quam exteriores actus qui sunt in proximi nocumentum; quia scilicet per odium deordinatur voluntas hominis, quæ est potissimum in homine, et ex qua est radix peccati: unde etiam, si exteriores actus inordinati essent absque inordinatione voluntatis, non essent peccata; puta cum aliquis ignoranter vel zelo justitiæ hominem occidit; et si quid culpæ est in exterioribus peccatis quæ contra proximum committuntur, totum est ex interiori odio¹. Sed quantum ad nocumentum quod proximo infertur, pejora sunt exteriora peccata quam interioris odium.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ART. V. — UTRUM ODIUM SIT VITIUM CAPITALE.

De his etiam infra, quæst. CLVIII, art. 6, et De malo, quæst. XII, art. 5.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod odium sit vitium capitale. Odium enim directe opponitur charitati. Sed charitas est principalissima virtutum, et mater aliarum. Ergo odium est maximum vitium capitale, et principium omnium aliorum.

2. Præterea, peccata oriuntur in nobis secundum inclinationem passionum, secundum illud Rom. VII, 5: *Passiones peccatorum operabantur in membris nostris, ut fructificarent morti*. Sed in passionibus animæ ex amore et odio videntur omnes aliæ sequi, ut ex supra dictis patet (1 2, qu. XXV, art. 1 et 2). Ergo odium debet poni inter vitia capitalia.

3. Præterea, vitium est malum morale. Sed odium principalius respicit malum quam alia passio. Ergo videtur quod odium debet poni vitium capitale.

Sed *contra* est quod Gregorius² non enumerat odium inter septem vitia capitalia.

CONCLUSIO. — Odium, cum gravissimum sit, ob idque in peccatis terminipotius quam principii rationem habeat, inter vitia capitalia minime annumeratur.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (1 2, quæst. LXXXIV, art. 3 et 4),

vitium capitale est ex quo ut frequenter alia vitia oriuntur. Vitium autem est contra naturam hominis, inquantum est animal rationale. In his autem quæ contra naturam fiunt, paulatim id quod est naturæ, corrumpitur. Unde oportet quod primo recedatur ab eo quod est minus secundum naturam; et ultimo ab eo quod est maxime secundum naturam: quia id quod est primum in constructione, est ultimum in resolutione. Id autem quod est maxime et primo naturale homini, est quod diligat bonum, et præcipue bonum divinum et bonum proximi; et ideo odium, quod dilectioni huic opponitur, non est primum in destructione virtutis, quæ fit per vitia, sed ultimum; et ideo odium non est vitium capitale.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dicitur³, “virtus uniuscujusque rei consistit in hoc quod sit bene disposita secundum suam naturam.” Et ideo in virtutibus oportet esse primum et principale quod est primum et principale in ordine naturali; et propter hoc charitas ponitur principalissima virtutum; et eadem ratione odium non potest esse primum in vitiis, ut dictum est (in corp. art.).

Ad secundum dicendum, quod odium mali, quod contrariatur naturali bono, est primum inter passiones animæ, sicut et amor naturalis boni. Sed odium boni connaturalis non potest esse primum, sed habet rationem ultimi; quia tale odium attestatur corruptioni naturæ jam factæ⁴, sicut et amor extranei boni.

Ad tertium dicendum, quod duplex est malum: quoddam verum, quod scilicet repugnat naturali bono; et hujusmodi mali odium potest habere rationem prioritatis inter passiones: est autem aliud malum non verum, sed apparens, quod scilicet est verum bonum et connaturale, sed æstimatur ut malum propter corruptionem naturæ; et hujusmodi mali odium oportet quod sit in ultimo⁵. Hoc autem odium est vitiorum, non autem primum.

(1) Hic non loquitur de formali odio, quod est speciale peccatum, sed de generali quod involvitur in omnibus peccatis quæ committuntur in proximum, quatenus omnia illa includunt voluntatem ipsi nocendi.

(2) Moral. lib. XXXI, cap. 17, a med.

(3) Physic. lib. VII, text. 18.

(4) Construendo non cum natura, sed cum corruptione; ut sit sensus nimirum quod naturam testetur jam corruptam; sive jam factam in natura corruptionem significat.

(5) Sive ultimum locum teneat.

**ART. VI. — UTRUM ODIUM
ORIATUR EX INVIDIA.**

De his etiam infra, quæst. xxxvi, art. 4, et
De malo, quæst. x, art. 3.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod odium non oriatur ex invidia. Invidia enim est "tristitia quædam de alienis bonis." Odium autem non oritur ex tristitia, sed potius e converso; tristamur enim de præsentia malorum, quæ odimus. Ergo odium non oritur ex invidia.

2. Præterea, odium dilectioni opponitur. Sed dilectio proximi refertur ad dilectionem Dei, ut supra habitum est (q. xxv, art. 1, et q. xxvi, art. 2). Ergo et odium proximi refertur ad odium Dei. Sed odium Dei non causatur ex invidia; non enim invidemus his qui maxime a nobis distant, sed his qui propinqui videntur, ut patet per Philosophum¹. Ergo odium non causatur ex invidia.

3. Præterea, unius effectus una est causa. Sed odium causatur ex ira; dicit enim Augustinus in Regula², quod "ira crescit in odium." Non ergo causatur odium ex invidia.

Sed *contra* est quod Gregorius dicit³, quod "de invidia oritur odium."

CONCLUSIO. — Ut ex delectatione gignitur amor, ita ex invidia, quæ interior tristitia est de bono proximi, gignitur odium.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. præc.), odium proximi est ultimum in progressu peccati, eo quod opponitur dilectioni, qua naturaliter proximus diligitur. Quod autem aliquis recedat ab eo quod est naturale, contingit ex hoc quod intendit vitare aliquid quod est naturaliter fugiendum. Naturaliter autem omne animal fugit tristitiam, sicut et appetit delectationem, sicut patet per Philosophum⁴. Et ideo sicut ex delectatione causatur amor, ita ex tristitia causatur odium. Sicut enim movemur ad diligendum ea quæ nos delectant, inquantum ex hoc ipso accipiuntur sub ratione boni; ita movemur ad odiendum ea quæ nos contristant, inquantum ex hoc ipso accipiuntur sub ratione mali. Unde cum invidia sit tristitia de bono proximi, se-

quitur quod bonum proximi reddatur nobis odiosum; et inde est quod "ex invidia oritur odium."

Ad *primum* ergo dicendum, quod quia vis appetitiva, sicut et apprehensiva, reflectitur super suos actus⁵, sequitur quod in motibus appetitivæ virtutis sit quædam circulatio. Secundum ergo primum processum appetitivi motus ex amore consequitur desiderium; ex quo consequitur delectatio, cum quis consecutus fuerit quod desiderabat. Et quia hoc ipsum quod est delectari in bono amato, habet quamdam rationem boni; sequitur quod delectatio causet amorem. Et secundum eandem rationem sequitur quod tristitia causet odium.

Ad *secundum* dicendum, quod alia ratio est de dilectione et odio; nam dilectionis objectum est bonum⁶, quod a Deo in creaturas derivatur; et ideo dilectio per prius est Dei, et per posterius est proximi. Sed odium est mali, quod non habet locum in ipso Deo, sed in ejus effectibus; unde etiam supra dictum est (art. 1 huj. quæst.), quod Deus non habetur odio, nisi inquantum apprehenditur secundum suos effectus; et ideo per prius est odium proximi quam odium Dei. Unde cum invidia ad proximum sit mater odii quod est ad proximum, fit per consequens causa odii quod est in Deum.

Ad *tertium* dicendum, quod nihil prohibet, secundum diversas rationes aliquid oriri ex diversis causis; et secundum hoc odium potest oriri et ex ira, et ex invidia; directius tamen oritur ex invidia, per quam ipsum bonum proximi redditur contristabile, et per consequens odibile; sed ex ira oritur odium secundum quoddam augmentum; nam primo per iram appetimus malum proximi, secundum quamdam mensuram, prout scilicet habet rationem vindictæ; postea autem per continuitatem iræ pervenitur ad hoc quod homo malum proximi absolute desideret, quod pertinet ad rationem odii. Unde patet quod odium ex invidia causatur formaliter secundum rationem objecti, ex ira autem dispositive.

(5) Apprehensiva nempe, cum suam ipsam apprehensionem apprehendit; appetitiva, cum in suo ipsius appetitu complacentiam quamdam habet.

(6) Ut sic est secundum se; quod in bonum essentialia ac in bonum participatum dividitur.

(1) Rhet. lib. ii, cap. 10. — Ubi propinquos vel tempore, vel loco, vel ætate, vel fama seu gloria explicat. (2) Tom. i.

(3) Mor. lib. xxxi, cap. 17, a med.

(4) Ethic. lib. vii, cap. 13 et 14, et lib. x, c. 11.

QUÆSTIO XXXV.

DE ACEDIA ¹,

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis gaudio charitatis, quod quidem est de bono divino, cui gaudio opponitur acedia; et de bono proximi, cui gaudio opponitur invidia. Unde primo considerandum est de acedia; secundo de invidia. Circa primum queruntur quatuor: 1. Utrum acedia sit peccatum. — 2. Utrum sit speciale vitium. — 3. Utrum sit mortale peccatum. — 4. Utrum sit vitium capitale.

ART. I. — UTRUM ACEDIA SIT PECCATUM.

De his etiam De malo, qu. II, art. I corp. fin. et art. 3.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod acedia non sit peccatum. Passionibus enim non laudamur neque vituperamur, secundum Philosophum ². Sed acedia est quædam passio; est enim species tristitiæ, ut Damascenus dicit ³, et supra habitum est (1 2, quæst. xxxv, art. 8). Ergo acedia non est peccatum.

2. Præterea, nullus defectus corporalis qui statutis horis accidit, habet rationem peccati. Sed acedia est huiusmodi; dicit enim Cassianus ⁴: "Maxime acedia circa horam sextam monachum inquietat, ut quædam febris ingruens tempore præstituto, ardentissimos æstus accensionum suarum solitis ac statutis horis animæ inferens ægrotanti." Ergo acedia non est peccatum.

3. Præterea, illud quod ex radice bona procedit, non videtur esse peccatum. Sed acedia ex bona radice procedit; dicit enim Cassianus ⁵, quod "acedia provenit ex hoc quod aliquis ingemiscit se fructum spirituales non habere; et absentia longeque posita magnificat monasteria; " quod videtur ad humilitatem pertinere. Ergo acedia non est peccatum.

4. Præterea, omne peccatum est fugiendum, secundum illud Eccli. xxi, 2: *Quasi a facie colubri fuge peccatum*. Sed Cassianus dicit ⁶: "Experimento probatum est, acediæ impugnationem non declinando fugiendam, sed resistendo

superandam. " Ergo acedia non est peccatum.

Sed *contra*, illud quod interdicatur in sacra Scriptura, peccatum est. Sed acedia est huiusmodi: dicitur enim Eccli. vi, 25: *Subjice humerum tuum, et porta illam*, scilicet spirituales sapientiam, et ne acedieris ⁷ in vinculis ejus. Ergo acedia est peccatum.

CONCLUSIO. — Acedia, cum tristitia sit de bono divino, quod secundum charitatem diligendum est, eam semper peccatum esse necessarium est.

Respondeo dicendum quod acedia, secundum Damascenum ⁸, "est quædam tristitia aggravans; " quæ scilicet ita deprimit animum hominis, ut nihil ei agere libeat; sicut ea quæ sunt acida ⁹, etiam frigida sunt. Et ideo acedia importat quoddam tedium operandi, ut patet per hoc quod dicitur in Glossa ¹⁰, super illud Psal. cvi: *Omnem escam abominata est anima eorum* ¹¹; et a quibusdam dicitur quod acedia est "torpor mentis bona negligentis inchoare. " Huiusmodi autem tristitia semper est mala; quandoque quidem etiam secundum seipsam, quandoque vero secundum effectum. Tristitia enim secundum se mala est, quæ est de eo quod est apparens malum, et vere bonum; sicut e contrario mala delectatio est quæ est de eo quod est apparens bonum, et vere malum. Cum ergo spirituale bonum sit vere bonum, tristitia quæ est de spirituali bono, est secundum se mala. Sed etiam tristitia quæ est de vere malo, mala est secundum effectum, si sic aggravet hominem, ut eum totaliter a bono opere retrahat. Unde et Apostolus ¹² non vult ut *pœnitens majori tristitia de peccato absorbeatur*. Quia ergo acedia, secundum quod hic sumitur, nominat tristitiam spiritualis boni, est dupliciter mala, et secundum se, et secundum effectum. Et ideo acedia est peccatum; malum enim in motibus appetitivis dicimus esse peccatum, ut ex supra dictis patet (qu. x, art. 2, et 1 2, qu. lxxiv, art. 4).

(7) *Ne acedieris*. vel ne tedium patiaris.

(8) Loc. sup. cit.

(9) Alludendo ad *acidia* nomen præsumptivum quasi latinum esset.

(10) Ord. August.

(11) Quod scilicet ad fastidium refert Augustinus ibi: jam fastidium, inquit, patiuntur; jam fastidio langueunt; jam fastidio periclitantur, etc. Sic et Psal. cxviii, 28: *Dormilavit anima mea præ tædio*. (12) 11. Cor. ii.

(1) Sicut ex græco ἀκηδία, quod incuriam significat; ex κηδος (quod est labor vel cura) derivatur; indeque velut curæ neglectus, vel tedium laboris intelligitur acedia.

(2) Ethic. lib. ii, cap. 5.

(3) Orth. fid. lib. ii, cap. 14.

(4) De institutis monasteriorum, lib. x, cap. 1.

(5) In eod. lib. cap. 2, parum a princ.

(6) In eodem lib. cap. ult., in fin.

Ad *primum* ergo dicendum, quod passionibus secundum se non sunt peccata; sed secundum quod applicantur ad aliquod malum, vituperantur; sicut et laudantur ex hoc quod applicantur ad aliquod bonum. Unde tristitia secundum se non nominat nec aliquid laudabile, nec vituperabile; sed tristitia de malo moderata nominat aliquid laudabile; tristitia autem de bono, et iterum tristitia immoderata de malo nominat aliquid vituperabile ¹. Et secundum hoc *acedia* ponitur peccatum.

Ad *secundum* dicendum, quod passionibus appetitus sensitivi et in se possunt esse peccata venialia, et inclinant animam ad peccatum mortale. Et quia appetitus sensitivus habet organum corporale, sequitur quod per aliquam corporalem transmutationem homo fit habilior ad aliquod peccatum; et ideo potest contingere quod secundum aliquas transmutationes corporales certis temporibus provenientes, aliqua peccata nos magis impugnent. Omnis autem corporalis defectus de se ad tristitiam disponit: et ideo jejunantes circa meridiem, quando jam incipiunt sentire defectum cibi, et urgeri ab æstibus solis, magis ab *acedia* impugnantur.

Ad *tertium* dicendum, quod ad humilitatem pertinet ut homo defectus proprios considerans, seipsum non extollat; sed hoc non pertinet ad humilitatem, sed potius ad ingratitudinem, quod bona quæ quis a Deo possidet, contemnat: et ex tali contemptu sequitur *acedia*; de his enim tristamur quæ quasi mala vel vilia reputamus. Sic ergo necesse est ut aliquis aliorum bona extollat, quod tamen bona sibi divinitus provisa non contemnat; quia sic ei tristitia redderetur.

Ad *quartum* dicendum, quod peccatum semper est fugiendum; sed impugnatio ² peccati quandoque est vincenda fugiendo, quandoque resistendo; fugiendo quidem, quando continua cogitatio auget peccati incentivum, sicut est in luxuria: unde dicitur I. Corinth. vi, 18: *Fugite fornicationem* ³; resistendo autem, quando co-

gitatio perseverans tollit incentivum peccati, quod provenit ex aliqua levi apprehensione. Et hoc contingit in *acedia*; quia quanto magis cogitamus de bonis spiritualibus, tanto magis nobis placentia redduntur ⁴; ex quo cessat *acedia*.

ART II. — UTRUM ACEDIA SIT SPECIALE VITIUM.

De his etiam De malo, quæst. xi, art. 2, et 3 et 4 corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod *acedia* non sit speciale vitium. Illud enim quod convenit omni vitio, non constituit specialis vitii rationem. Sed quodlibet vitium facit hominem tristari de bono spirituali opposito; nam luxuriosus tristatur de bono continentiae, et gulosus de bono abstinence. Cum ergo *acedia* sit tristitia de bono spirituali, sicut dictum est (art. præc.), videtur quod *acedia* non sit speciale peccatum.

2. Præterea, *acedia*, cum sit tristitia quædam, gaudio opponitur. Sed gaudium non ponitur una specialis virtus. Ergo neque *acedia* debet poni speciale vitium.

3. Præterea, spirituale bonum, cum sit quoddam commune objectum, quod virtus appetit, et vitium refugit, non constituit specialem rationem virtutis aut vitii, nisi per aliquid additum contrahatur. Sed nihil videtur quod contrahat ipsum ad *accediam*, si sit vitium speciale, nisi labor; ex hoc enim aliqui refugiant spiritualia bona, quia sunt laboriosa; unde et *acedia* tedium quoddam est; refugere autem labores, et quarere quietem corporalem, ad idem pertinere videtur, scilicet ad pigritiam. Ergo *acedia* nihil aliud est quam pigritia; quod videtur esse falsum; nam pigritia sollicitudini opponitur, *accediæ* autem gaudium. Non ergo *acedia* est speciale vitium.

Sed *contra* est quod Gregorius ⁵ distinguit *accediam* ⁶ ab aliis vitiis. Ergo est speciale vitium.

CONCLUSIO. — *Acedia*, quæ tristitia

(1) Qualis tristitia sæculi quæ mortem operatur (II. Cor. vii, 10) per oppositum ad aliam secundum Deum tristitiam quæ ibi præmittitur, et salutem dicitur operari.

(2) Qua scilicet peccatum nos impugnat.

(3) Vitando cogitationes immundas et quaslibet occasiones, ait etiam ibi S. Thomas, lect. iii.

(4) Revera, inquit Bernardus (serm. iii De ascensu.), cum inceperis, tristitia implebit cor tuum; sed si perseveraveris, tristitia tua convertetur in gaudium.

(5) Moral. lib. xxxi, cap. 17, a med.

(6) Non sub nomine *accediæ*, sed sub nomine *tristitiæ*, ad illa verba Job xxxix: *Exhortationem ducum et ululatum exercitus.*

est de bono divino, ex charitate diligendo, speciale vitium est charitati contrarium; at acedia, qua tristamur de bono cujuslibet virtutis, generale vitium est.

Respondeo dicendum quod cum acedia sit tristitia de spirituali bono, si accipiat spirituale bonum communiter, non habebit acedia rationem specialis vitii: quia, sicut dictum est (1 2, quæst. LXXI, art. 1), omne vitium refugit spirituale bonum virtutis oppositæ. Similiter etiam non potest dici quod sit speciale vitium acedia, inquantum refugit spirituale bonum, prout est laboriosum vel molestum corpori, aut delectationis ejus impeditivum; quia hoc etiam non separaret acediam a vitiis carnalibus, quibus aliquis quietem et delectationem corporis quærit. Et ideo dicendum est quod in spiritualibus bonis est quidam ordo; nam omnia spiritualia bona quæ sunt in actibus singularum virtutum, ordinantur ad unum spirituale bonum, quod est bonum divinum; circa quod est specialis virtus, quæ est charitas. Unde ad quamlibet virtutem pertinet gaudere de proprio spirituali bono, quod consistit in proprio actu: sed ad charitatem pertinet specialiter illud gaudium spirituale quo quis gaudet de bono divino. Et similiter illa tristitia qua quis tristatur de bono spirituali ¹ quod est in actibus singularum virtutum, non pertinet ad aliquod vitium speciale, sed ad omnia vitia; sed tristari de bono divino, de quo charitas gaudet, pertinet ad speciale vitium, quod acedia vocatur.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ART. III. — UTRUM ACEDIA SIT PECCATUM MORTALE.

De his etiam De malo, quæst. XI, art. 1 corp. et art. 3.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod acedia non sit peccatum mortale. Omne enim peccatum mortale contrariatur præcepto legis Dei. Sed acedia nulli præcepto videtur contrariari, ut patet discurrenti per singula præcepta Decalogi. Ergo acedia non est peccatum mortale.

2. Præterea, peccatum operis in eodem genere non est minus quam peccatum

cordis. Sed recedere opere ab aliquo spirituali bono in Deum ducente, non est peccatum mortale; alioquin mortaliter peccaret quicumque consilia non observaret. Ergo recedere corde per tristitiam ab hujusmodi spiritualibus operibus, non est peccatum mortale. Non ergo acedia est peccatum mortale.

3. Præterea, nullum peccatum mortale in viris perfectis invenitur. Sed acedia invenitur in viris perfectis; dicit enim Cassianus ², quod "acedia est solitariis magis experta, et in eremo commorantibus infestior hostis, ac frequens." Ergo acedia non est semper peccatum mortale.

Sed contra est quod dicitur II. Cor. VII, vers. 10: *Tristitia sæculi mortem operatur*. Sed hujusmodi est acedia; non enim est tristitia secundum Deum, quæ contra tristitiam sæculi dividitur, et salutem operatur. Ergo est peccatum mortale.

CONCLUSIO. — Acedia, quæ tristitia est perfecta de spirituali bono divino, peccatum mortale ex suo genere est, cum charitati adversetur: at acediam imperfectam, secundum sensualitatis motum sine rationis consensu, veniale peccatum esse constat.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (1 2, quæst. LXXXVIII, art. 1 et 2), peccatum mortale dicitur quod spirituales vitam tollit, quæ est per charitatem, secundum quam Deus nos inhabitat. Unde illud peccatum ex suo genere est peccatum mortale, quod de se secundum propriam rationem contrariatur charitati. Hujusmodi autem est acedia; nam proprius effectus charitatis est gaudium de Deo, ut supra dictum est (quæst. XXVIII, art. 1): acedia autem est tristitia de bono spirituali, inquantum est bonum divinum ³. Unde secundum suum genus acedia est peccatum mortale. Sed considerandum est in omnibus peccatis quæ sunt secundum suum genus mortalia, quod non sunt mortalia, nisi quando suam perfectionem ⁴ consequuntur. Est enim consummatio peccati in consensu rationis. Loquimur enim nunc de peccato humano, quod in

(3) Acedia, ait B. Thomas (De malo, quæst. II, art. 3 ad 4), dicit recessum a bono divino, cui mens ex necessitate debet inhaerere.

(4) Ita metaphorice tantum sive analogice dictum, ut ad plenam peccati rationem nihil illis deesse significat; sicut *peccatum furem vel persectum calumniosum* appellamus.

(1) Spiritualia bona, inquit auctor (art. 4 ad 2), de quibus tristatur acedia, sunt et finis et id quod est ad finem.

(2) De institutis cœnobiorum, lib. x, cap. 1.

actu humano consistit, cujus principium est ratio. Unde si sit inchoatio peccati in sola sensualitate, et non pertingat usque ad consensum rationis, propter imperfectionem actus est peccatum veniale; sicut in genere adulterii concupiscentia, quæ sistit ¹ in sola sensualitate, est peccatum veniale; si tamen pervenitur usque ad consensum rationis est peccatum mortale. Ita etiam et motus acediæ in sola sensualitate quandoque est propter repugnantiam carnis ad spiritum, et tunc est peccatum veniale; quandoque vero pertingit usque ad rationem, quæ consentit in fugam, et horrorem, et detestationem boni divini, carne contra spiritum omnino prævalente, et tunc manifestum est quod acedia est peccatum mortale.

Ad *primum* ergo dicendum, quod acedia contrariatur præcepto de sanctificatione sabbati; in quo, secundum quod est præceptum morale, præcipitur quies mentis in Deo; cui etiam contrariatur tristitia mentis de bono divino.

Ad *secundum* dicendum, quod acedia non est recessus mentalis a quocumque spirituali bono, sed a bono divino, cui oportet mentem inhærere ex necessitate. Unde si quis contristetur de hoc quod aliquis cogit eum implere opera virtutis quæ facere non tenetur, non est peccatum acediæ; sed quando contristatur in his quæ ei imminent facienda propter Deum.

Ad *tertium* dicendum, quod in viris sanctis inveniuntur aliqui imperfecti motus acediæ; qui tamen non pertingunt usque ad consensum rationis.

ART. IV. — UTRUM ACEDIA

DEBEAT PONI VITIUM CAPITALE.

De his etiam infra, quæst. xxxvi, art. 4 corp., et Sent. iv, dist. 42, quæst. ii, art. 3 corp. fin., et De malo, quæst. xi, art. 4.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod acedia non debeat poni vitium capitale. Vitium enim capitale dicitur quod movet ad actus peccatorum, ut supra habitum est (quæst. præc., art. 5). Sed acedia non movet ad agendum, sed magis retrahit ab agendo. Ergo non debet poni vitium capitale.

(1) Ita optime codices, et exempl. passim. Al., *consistit*.

(2) Moral. lib. xxxi, cap. 17, a med.

(3) Seu *tristitiæ*, ut eam ibi vocat, et jam indicatum est; nec tristitiæ cujuscumque, sed quæ gaudio spirituali opponitur.

2. Præterea, vitium capitale habet filias sibi deputatas. Assignat autem Gregorius ² sex filias acediæ ³; quæ sunt "malitia, rancor, pusillanimitas, desperatio, torpor circa præcepta. evagatio mentis circa illicita; „ quæ non videntur convenienter oriri ex acedia: nam rancor idem esse videtur quod odium, quod oritur ex invidia, ut supra dictum est (quæst. præc., art. 6); malitia autem est genus ad omnia vitia ⁴; et similiter evagatio mentis circa illicita in omnibus vitiis invenitur: torpor autem circa præcepta idem videtur esse quod acedia; pusillanimitas autem et desperatio ex quibuscumque peccatis oriri possunt. Non ergo convenienter ponitur acedia esse vitium capitale.

3. Præterea, Isidorus ⁵ distinguit vitium acediæ a vitio tristitiæ, dicens, "tristitiam esse, inquantum recedit a graviore et laborioso, ad quod tenetur; acediam autem, inquantum se convertit ad quietem indebitam; „ et dicit de tristitia oriri "rancorem, pusillanimitatem, amaritudinem, desperationem; „ de acedia vero dicit oriri "septem, quæ sunt: otiositas, somnolentia, importunitas mentis, inquietudo corporis, instabilitas, verbositas, curiositas. „ Ergo videtur quod vel a Gregorio, vel ab Isidoro male assignetur acedia vitium capitale cum suis filiabus.

Sed *contra* est quod idem Gregor. dicit ⁶ acediam esse vitium capitale, et habere prædictas filias.

CONCLUSIO. — Cum acedia tristitia sit de spiritali bono divino, vitium capitale necessario est; cujus filiae sunt: malitia, rancor, pusillanimitas, desperatio, torpor circa præcepta, ac mentis evagatio.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (1 2, quæst. lxxxiv, art. 3 et 4), vitium capitale dicitur esse ex quo promptum est ut alia vitia oriantur secundum rationem causæ finalis. Sicut autem homines multa operantur propter delectationem, tum ut ipsam consequantur, tum etiam ex ejus impetu ad aliquid agendum permoti; ita etiam propter tristitiam multa operantur, vel ut ipsam

(4) Hinc et græce *xaxia* communiter sumitur pro vitio, cum tamen malitiam proprie significet.

(5) De summo bono, lib. ii, cap. 37, sed express in comment. in Deut. cap. 16, circa med.

(6) Moral. lib. xxxi, loc. cit.

evitent, vel ejus pondere in aliqua agenda prorumpentes. Unde, cum acedia sit tristitia quædam, ut supra dictum est (art. 2 hujus quæst. et 1 2, quæst. xxxv, art. 8), convenienter ponitur vitium capitale.

Ad *primum* ergo dicendum, quod acedia aggravando animum, hominem impedit ab illis operibus quæ tristitiam causant; sed tamen inducit animum ad aliqua agenda, vel quæ sunt tristitiæ consona, sicut ad plorandum, vel etiam ad aliqua per quæ tristitia evitatur.

Ad *secundum* dicendum, quod Gregorius convenienter assignat filias acediæ. Quia enim, ut Philosophus dicit ¹, " nullus diu absque delectatione potest manere cum tristitia, " necesse est quod ex tristitia aliquid dupliciter oriatur: uno modo ut homo recedat a contristantibus: alio modo ut ad alia transeat, in quibus delectatur: sicut illi qui non possunt gaudere in spiritualibus delectationibus, transferunt se ad corporales, secundum Philosophum ². In fuga autem tristitiæ talis processus attenditur; quia primo homo fugit contristantia; secundo etiam impugnat ea quæ tristitiam ingerunt. Spiritualia autem bona, de quibus tristatur acedia, sunt et finis et id quod est ad finem. Fuga autem finis fit per desperationem. Fuga autem bonorum quæ sunt ad finem, quantum ad ardua, quæ subsunt consiliis, fit per pusillanimitatem; quantum autem ad ea quæ pertinent ad communem justitiam, fit per torporem circa præcepta. Impugnatio autem contristantium bonorum spiritualium quandoque quidem est circa homines qui ad bona spiritualia inducunt ³, et hic est rancor; quandoque vero se extendit ad ipsa spiritualia bona, in quorum detestationem aliquis adducitur; et hoc proprie est malitia. Inquantum autem propter tristitiam a spiritualibus aliquis transfert se ad delectabilia exteriora, ponitur filia acediæ evagatio circa illicita. Per quod patet responsio ad ea quæ circa singulas filias objiciebantur; nam malitia non accipitur hic secundum quod est genus vitiorum, sed sicut dictum est (hic sup.). Rancor e-

tiam non accipitur hic communiter pro odio, sed pro quadam indignatione, sicut dictum est (ibid.). Et idem dicendum est de aliis.

Ad *tertium* dicendum, quod etiam Casianus ⁴ distinguit tristitiam ab acedia. Sed convenientius Gregorius ⁵ acediam tristitiam nominat; quia, sicut supra dictum est (art. 2 hujus quæst.), tristitia non est vitium ab aliis distinctum, secundum quod aliquis recedit a gravi et laborioso opere, vel secundum quascunque alias causas aliquis tristetur; sed solum secundum quod tristatur de bono divino, quod pertinet ad rationem acediæ; quæ intantum se convertit ad quietem indebitam, inquantum aspernatur bonum divinum. Illa autem quæ Isidorus ponit oriri ex acedia et tristitia, reducuntur ad ea quæ Gregorius ponit; nam amaritudo, quam Isidorus ponit oriri ex tristitia, est quidam effectus rancoris. Otiositas autem et somnolentia reducuntur ad torporem circa præcepta; circa quæ est aliquis otiosus, omnino ea prætermittens, et somnolentus, ea negligenter implens. Omnia autem alia quinque, quæ ponit ex acedia oriri, pertinent ad evagationem mentis circa illicita; quæ quidem secundum quod in ipsa arce mentis residet volentis importune ad diversa se diffundere, vocatur importunitas mentis: secundum autem quod pertinet ad cognitionem, dicitur curiositas; quantum autem ad locutionem, dicitur verbositas; quantum autem ad corpus in eodem loco non manens, dicitur inquietudo corporis, quando scilicet aliquis per inordinatos motus membrorum vagacitatem indicat mentis; quantum autem ad diversa loca dicitur instabilitas; vel potest accipi instabilitas secundum mutabilitatem propositi.

QUÆSTIO XXXVI.

DE INVIDIA, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de invidia; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1. Quid sit invidia. — 2. Utrum sit peccatum. — 3. Utrum sit peccatum mortale. — 4. Utrum sit vitium capitale; et de filiabus ejus.

(1) Ethic. lib. viii, cap. 5 et 6.

(2) Ethic. lib. x, cap. 6, circa med.

(3) Ita cod. Tarrac. et Alcan. cum editis passim. Al., *inducuntur*.

(4) De instit. cœnob. lib. x, c. 1, et lib. ix, c. 1.

(5) Loc. cit. in arg. 2.

**ART. I. — UTRUM INVIDIA
SIT TRISTITIA.**

De his etiam infra, art. 2, et De malo, quæst. x, art. 1 ad 6, et art. 2 ad 1, et quæst. xi, art. 3 et 4 corp., et Job v, princ.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod invidia non sit tristitia. Objectum enim tristitiæ est malum. Sed objectum invidiæ est bonum; dicit enim Gregorius ¹, de invido loquens: " Tabescen-tem mentem sua pœna sauciat, quam felicitas torquet aliena. " Ergo invidia non est tristitia.

2. Præterea, similitudo non est causa tristitiæ, sed magis delectationis. Sed similitudo est causa invidiæ; dicit enim Philosophus ²: " Invidebunt tales, quibus sunt quoad aliquid similes aut secundum genus, aut secundum cognationem, aut secundum staturam, aut secundum habitum, aut secundum opinionem. " Ergo invidia non est tristitia.

3. Præterea, tristitia ex aliquo defectu causatur: unde illi qui sunt in magno defectu, sunt ad tristitiam proni, ut supra dictum est (1 2, quæst. xxxvi, et quæst. xlvii, art. 3), cum de passionibus ageretur. Sed illi quibus modicum deficit, et qui sunt amatores honoris, et qui reputantur sapientes, sunt invidi, ut patet per Philosophum ³. Ergo invidia non est tristitia.

4. Præterea, tristitia delectationi opponitur. Oppositorum autem non est eadem causa. Ergo cum memoria bonorum habitum sit causa delectationis, ut supra dictum est (1 2, qu. xxxii, art. 3), non erit causa tristitiæ. Est autem causa invidiæ; dicit enim Philosophus ⁴ quod " his aliqui invident qui habent, aut possederunt quæ ipsis ⁵ conveiebant, aut quæ ipsi quandoque possidebant. " Ergo invidia non est tristitia.

Sed *contra* est quod Damascenus ⁶ ponit invidiam speciem tristitiæ, et dicit, quod " invidia est tristitia de alienis bonis. "

CONCLUSIO. — Invidia est tristitia de bono proximi, prout proprium ma-

(1) Moral. lib. v, cap. 31, ante med.

(2) Rhetor lib. ii, cap. 10, in princ.

(3) Loc. cit. (4) Loc. cit.

(5) Supple *invidentibus*, ut ex adjunctis patet.

(6) Orth. fid. lib. ii, cap. 14. — Ubi tertiam enumerat inter quatuor ibi assignatas et jam (1 2, quæst. xxxv, art. 8) explicatas.

(7) Vere vel apparenter, seu juxta tristitiæ motivum duplex, quod in adjunctis explicatur.

(8) Rhetor. lib. ii, cap. 9, paulo a princ.

lum æstimatur, et diminutivum proprii boni.

Respondeo dicendum quod objectum tristitiæ est malum proprium. Contingit autem id quod est alienum bonum, apprehendi ut malum proprium ⁷; et secundum hoc de bono alieno potest esse tristitia. Sed hoc contingit dupliciter: uno modo quando quis tristatur de bono alicujus, inquantum imminet sibi ex hoc periculum alicujus nocimenti, sicut cum homo tristatur de exaltatione inimici sui, timens ne eum lædat; et talis tristitia non est invidia, sed magis timoris effectus, ut Philosophus dicit ⁸. Alio modo bonum alterius æstimatur ut malum proprium, inquantum est diminutivum propriæ gloriæ vel excellentiæ; et hoc modo de bono alterius tristatur invidia; et ideo præcipue de illis bonis homines invident in quibus est gloria, et in quibus homines amant honorari et in opinione esse, ut Philosophus dicit ⁹.

Ad *primum* ergo dicendum, quod nihil prohibet id quod est bonum uni, apprehendi ut malum alteri; et secundum hoc tristitia aliqua potest esse de bono, ut dictum est (in corp. art.) ¹⁰.

Ad *secundum* dicendum, quod quia invidia est de gloria alterius, inquantum diminuit gloriam quam quis appetit, consequens est ut de illis tantum invidia habeatur, quibus homo vult se æquare vel præferre in gloria. Hoc autem non est respectu multum a se distantium. Nullus enim, nisi insauis, studet se æquare vel præferre in gloria his qui sunt multo eo majores; puta plebejus homo regi, vel etiam rex plebejo, quem multum excedit. Et ideo his qui multum distant vel loco, vel tempore, vel statu, homo non invidet; sed his qui sunt propinqui, quibus se nititur æquare, vel præferre. Nam cum illi excedunt in gloria, accidit hoc contra nostram voluntatem; et inde causatur tristitia. Similitudo autem delectationem causat, inquantum concordat voluntati.

Ad *tertium* dicendum, quod nullus co-

(9) Rhetor. cap. 10, parum a princ.

(10) Hinc illud Gregorii (lib. iii, de cura pastoralis, part. iii, admonit. ii): " Admonendi sunt invidi quantæ cæcitatibus sunt qui alieno profectu deficiunt, aliena exaltatione contabescunt; quantæ infelicitatis sunt qui melioratione proximi deteriores fiunt; dumque augmenta alienæ prosperitatis aspiciunt, apud semetipsos anxie afflicti, cordis sui peste moriuntur. "

natur ad ea in quibus est multum deficiens: et ideo cum aliquis in hoc cum excedat, non invidet; sed si modicum deficiat, videtur quod ad hoc pertingere possit, et sic ad hoc conatur; unde si frustraretur ejus conatus propter excessum gloriæ alterius, tristatur. Et inde est quod amatores honoris sunt magis invidi; et similiter etiam pusillanimes sunt invidi, quia omnia reputant magna; et quidquid boni alicui accidat, reputant se in magno superatos esse. Unde et Job v, 2 dicitur: *Parvulum occidit invidia*; et Gregorius dicit ¹, quod "invidere non possumus nisi eis quos nobis in aliquo meliores putamus."

Ad quartum dicendum, quod memoria præteritorum bonorum, in quantum fuerunt habita, delectationem causat; sed in quantum sunt amissa, causat tristitiam; et in quantum ab aliis habentur, causat invidiam, quia hoc maxime videtur gloriæ propriæ derogare. Et ideo dicit Philosophus ², quod senes invident junioribus, et illi qui multum expenderunt ad aliquid consequendum, invident his qui parvis expensis illud sunt consecuti; dolent enim de amissione suorum bonorum, et de hoc quod alii consecuti sunt bona.

ART. II. — UTRUM INVIDIA SIT PECCATUM.

De his etiam infra, quæst. CLVIII, art. I corp., et De malo, qu. x, art. 1, et in Psal. LVI, in princ.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod invidia non sit peccatum. Dicit enim Hieronymus ad Lætam de instructione filiæ: "Habeat socias, cum quibus discat, quibus invidcat, quarum laudibus mordeatur." Sed nullus est sollicitandus ad peccandum. Ergo invidia non est peccatum.

2. Præterea, invidia est tristitia de alienis bonis, ut Damascenus dicit ³. Sed hoc quandoque laudabiliter fit; dicitur enim Proverb. xxix, 2: *Cum impii sumperint principatum, gemet populus*. Ergo invidia non est semper peccatum.

3. Præterea, invidia zelum quemdam nominat. Sed zelus quidam est bonus, secundum illud Psal. LXVIII, 10: *Zelus domus tuæ comedit me*. Ergo invidia non semper est peccatum.

4. Præterea, pœna dividitur contra culpam. Sed invidia est quædam pœna; dicit enim Gregorius ⁴: "Cum devictum cor livoris putredo corruperit, ipsa quoque exteriora indicant, quam graviter animum vesania instiget. Color quippe pallore afficitur, oculi deprimuntur, mens accenditur, membra frigescunt, fit in cogitatione rabies, in dentibus stridor." Ergo invidia non est peccatum.

Sed contra est quod dicitur Galat. v, 26: *Non efficiamur inanis gloriæ cupidi, invicem provocantes, invicem invidentes*.

CONCLUSIO. — Tristari quod proximus in aliquo bono excellat, est directe contra proximi dilectionem: unde sequitur, invidiam, quæ ejusmodi tristitia est, semper esse peccatum.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. præc.), invidia est tristitia quædam de alienis bonis. Sed hæc tristitia potest contingere quatuor modis: uno quidem modo, cum aliquis dolet de bono alicujus, in quantum ex eo timetur nocumentum vel sibi ipsi, vel etiam aliis bonis; et talis tristitia non est invidia, ut dictum est (art. præc.), et potest esse sine peccato. Unde Gregorius ⁵ ait: "Evenire plerumque solet, ut non amissa charitate, et inimici nos ruina lætificet, et rursum ejus gloria sine invidiæ culpa contristet; cum et ruente eo quosdam bene erigi credimus, et proficiente illo plerosque injuste opprimi formidamus." Alio modo potest aliquis tristari de bono alterius, non ex eo quod ipse habet bonum, sed ex eo quod nobis deest bonum illud quod ipse habet; et hoc proprie est zelus, ut Philosophus dicit ⁶. Et si iste zelus sit circa bona honesta, laudabilis est, secundum illud I. Corinth. xiv, 1: *Æmulamini spiritualia*. Si autem sit de bonis temporalibus, potest esse cum peccato et sine peccato ⁷. Tertio modo aliquis tristatur de bono alterius, in quantum ille cui accidit bonum, est eo indignus; quæ quidem tristitia non potest oriri ex bonis honestis, ex quibus aliquis justus efficitur, sed, sicut Philosophus dicit ⁸, est de divitiis, et de talibus quæ possunt provenire dignis et indignis, et hæc tri-

(1) Moral. lib. v, cap. 31, in princ.

(2) Rhetor. lib. ii, cap. 10, a med.

(3) Orth. fid. lib. ii, cap. 14.

(4) Moral. lib. v, cap. 31, ante med.

(5) Moral. lib. xxii, cap. 6, ante med.

(6) Rhetor. lib. ii, cap. 11, circa princ.

(7) Est cum peccato si sit immoderatus, alioquin sine peccato est. (8) Rhet. lib. ii, cap. 9.

stitia secundum ipsum vocatur nemesis¹, et pertinet ad bonos mores. Sed hoc ideo dicit, quia considerabat ipsa bona temporalia secundum se, prout possunt magna videri non respicientibus ad æterna. Sed secundum doctrinam fidei, temporalia bona quæ indignis proveniunt, ex justa Dei ordinatione disponuntur, vel ad eorum correctionem, vel ad eorum damnationem: et huiusmodi bona quasi nihil sunt in comparatione ad bona futura, quæ servantur bonis². Et ideo huiusmodi tristitia prohibetur in Scriptura sacra, secundum illud Psal. xxxvi, 1: *Noli æmulari in malignantibus, neque zelaveris facientes iniquitatem*; et alibi³: *Pene effusi sunt gressus mei, quia zelavi super iniquos, pacem peccatorum videns*. Quarto modo aliquis tristatur de bonis alicujus, in quantum alter excedit ipsum in bonis: et hoc proprie est invidia; et istud semper est pravum, ut etiam Philosophus dicit⁴, quia dolet de eo de quo est gaudendum, scilicet de bono proximi.

Ad primum ergo dicendum, quod ibi sumitur invidia pro zelo, quo quis debet incitari ad proficiendum cum melioribus.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de tristitia alienorum bonorum secundum primum modum.

Ad tertium dicendum, quod invidia differt a zelo, sicut dictum est (in corp. art.). Unde zelus aliquis potest esse bonus; sed invidia semper est mala.

Ad quartum dicendum, quod nihil prohibet aliquod peccatum ratione alicujus adjuncti pœnale esse, ut supra dictum est (1 2, qu. lxxxvii, art. 2), cum de peccatis ageretur.

ART. III. — UTRUM INVIDIA SIT PECCATUM MORTALE.

De his etiam De malo, quæst. x, art. 2, et quæst. xi, art. 3 corp.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod invidia non sit peccatum mortale; invidia enim, cum sit tristitia, est passio appetitus sensitivi. Sed in sen-

sualitate non est peccatum mortale, sed solum in ratione, ut patet per Augustinum⁵. Ergo invidia non est peccatum mortale.

2. Præterea, in infantibus non potest esse peccatum mortale. Sed in eis potest esse invidia; dicit enim Augustinus⁶: "Vidi ego, et expertus sum zelantem puerum; pondum loquebatur, et intuebatur pallidus amaro aspectu collactaneum suum." Ergo invidia non est peccatum mortale.

3. Præterea, omne peccatum mortale alicui virtuti contrariatur. Sed invidia non contrariatur alicui virtuti, sed nemesi quæ est quædam passio, ut patet per Philosophum⁷. Ergo invidia non est peccatum mortale.

Sed contra est quod dicitur Job v, 2: *Parvulum occidit invidia*. Nihil autem occidit spiritualiter nisi peccatum mortale. Ergo invidia est peccatum mortale.

CONCLUSIO. — Invidia, cum charitatis proximi perfecte adversetur, peccatum mortale est.

Respondeo dicendum quod invidia ex genere suo est peccatum mortale. Genus enim peccati ex objecto consideratur: invidia autem secundum rationem sui objecti contrariatur charitati, per quam est vita animæ spiritualis, secundum illud I. Joan. iii, 14: *Nos scimus quoniam translati sumus de morte ad vitam, quoniam diligimus fratres*⁸. Utriusque autem objectum, et charitatis, et invidiæ, est bonum proximi; sed secundum contrarium motum: nam charitas gaudet de bono proximi; invidia autem de eodem tristatur, ut ex supra dictis patet (art. 1 huj. quæst.). Unde manifestum est quod invidia ex suo genere est peccatum mortale. Sed, sicut supra dictum est (quæst. xxxv, art. 3, et 1 2, quæst. lxxii, art. 5 ad 1), in quolibet genere peccati mortalis inveniuntur aliqui imperfecti motus in sensualitate existentes, qui sunt peccata venialia; sicut in genere adulterii primus motus concupiscentiæ, et in genere homicidii primus motus iræ;

set, vidisset potius contrarium concludere sanctum Thomam, ut ex adjunctis liquido patet (edit. Parm. ex Nicolai).

(3) Psalm. lxi, 3. (4) Rhetor. lib. ii, cap. 10.

(5) De Trinit. lib. xii, cap. 12.

(6) Conf. lib. i, cap. 7, circa med.

(7) Rhet. lib. ii, cap. 9, circa princ.

(8) Id est proximos qualescumque, præsertim vero christiana professione nobis iunctos.

(1) Nemesis sive indignatio est virtus juxta mentem Aristotelis, et medium tenet inter invidiam ac malevolentiam. Definiri potest justa bonorum dispensatrix, vel justa quoque dispensatrix malorum.

(2) Hoc loco abusus est infelicitate quidam moralis Scriptor, ut ex eo probaret invidiam temporalium vel nullum esse peccatum, vel saltem non esse mortale. Sed si attentius introspexis-

ita etiam in genere invidiæ inveniuntur aliqui primi motus, quandoque etiam in viris perfectis, qui sunt peccata venialia.

Ad *primum* ergo dicendum, quod motus invidiæ, secundum quod est passio sensualitatis, est quiddam imperfectum in genere actuum humanorum quorum principium est ratio; unde talis invidia non¹ est peccatum mortale. Et similis est ratio de invidia parvulorum, in quibus non est usus rationis.

Unde patet responsio ad *secundum*.

Ad *tertium* dicendum, quod invidia, secundum Philosophum², opponitur et nemesi et misericordiæ, sed secundum diversa; nam misericordiæ opponitur directe, secundum contrarietatem principalis objecti; invidus enim tristatur de bono proximi; misericors autem tristatur de malo proximi; unde invidi non sunt misericordes, sicut ibidem dicitur, nec e converso. Ex parte vero ejus de cuius bono tristatur invidus, opponitur invidia nemesi; nemesicus enim tristatur de bono indigne agentium, secundum illud Psal. lxxii, 3: *Zelavi super iniquos, pacem*³ *peccatorum videns*; invidus autem tristatur de bono eorum qui sunt digni. Unde patet quod prima contrarietas est magis directa quam secunda. Misericordia autem quædam virtus est, et charitatis proprius effectus. Unde invidia misericordiæ opponitur et charitati.

ART. IV. — UTRUM INVIDIA SIT VITIUM CAPITALE.

De his etiam supra, quæst. xxxiv, art. 6, et De malo, quæst. viii, art. 1 corp. et ad 5, et qu. x, art. 10.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod invidia non sit vitium capitale. Vitia enim capitalia distinguuntur contra filias capitalium vitiorum. Sed invidia est filia inanis gloriæ; dicit enim Philosophus⁴, quod "amatores honoris et gloriæ magis invident." Ergo invidia non est vitium capitale.

2. Præterea, vitia capitalia videntur esse leviora quam alia quæ ex eis oriuntur; dicit enim Gregorius⁵: "Prima

vitia deceptæ menti, quasi sub quadam ratione, se inserunt; sed quæ sequuntur, dum mentem ad omnem insaniam pertrahunt, quasi bestiali clamore mentem confundunt. Sed invidia videtur esse gravissimum peccatum; dicit enim Gregorius⁶: "Quamvis per omne vitium quod perpetratur, humano cordi antiqui hostis virus infundatur; in hac tamen nequitia tota sua viscera serpens concutit, et imprimendæ malitiæ pestem vomit." Ergo invidia non est vitium capitale.

3. Præterea, videtur quod inconvenienter ejus filiæ assignentur a Gregorio⁷, qui dicit quod ex invidia oritur "odium, susurratio, detractio, exultatio in adversis proximi, et afflictio in prosperis." Exultatio enim in adversis proximi, et afflictio in prosperis idem videtur esse quod invidia, ut ex præmissis patet (art. præc.). Non ergo ista debent poni ut filiæ invidiæ.

Sed *contra* est auctoritas Gregorii⁸, qui ponit invidiam vitium capitale, et ei prædictas filias assignat.

CONCLUSIO. — Invidiæ peccatum vitium capitale est: cuius filiæ sunt odium, susurratio, detractio, exultatio in adversis proximi, et in prosperis afflictio.

Respondeo dicendum quod, sicut acedia est tristitia de bono spirituali divino⁹, ita invidia est tristitia de bono proximi. Dictum est autem supra (quæst. præc., art. 4), acediam esse vitium capitale ea ratione qua ex acedia homo impellitur ad aliqua facienda, vel ut fugiat tristitiam, vel ut tristitiæ satisficiat. Unde eadem ratione invidia ponitur vitium capitale.

Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut Gregorius dicit¹⁰, "Capitalia vitia tanta sibi cognatione junguntur, ut nonnisi unum de altero proferatur. Prima namque superbiæ soboles inanis est gloria, quæ dum oppressam mentem corrumpit, mox invidiam gignit; quia dum vani nominis potentiam appetit, ne quis hanc alius adipisci valeat, tabescit." Non est ergo contra rationem

(1) Ita optime Mss. et editi passim. Al. deest non.

(2) Rhetor. lib. ii, cap. 9.

(3) Temporalem, terrenam, fluxam et caducam, ait ibidem Augustinus; aliam quippe nullam habere possunt.

(4) Rhetor. lib. ii, cap. 10, circa princ.

(5) Moral. lib. xxxi. cap. 17, sub fin.

(6) Moral. lib. v, cap. 31, ante med.

(7) Moral. lib. xxxi, cap. 17, a med.

(8) Moral. lib. xxxi, loc. cit.

(9) Vel secundum so considerato, vel secundum relationem aut ordinem ad illum; prout id omne quod ad cultum Dei pertinet, divinum est. (10) Moral. lib. xxxi. cap. 17, vers. fin.

vitii capitalis quod ipsum ex alio oriatur, sed quod non habeat aliquam principalem rationem producendi ex se multa genera peccatorum. Forte tamen propter hoc quod invidia manifeste ex inani gloria nascitur, non ponitur vitium capitale neque ab Isidoro ¹. neque a Cassiano ².

Ad secundum dicendum, quod ex verbis illis non habetur quod invidia sit maximum peccatorum; sed quod quando diabolus invidiam suggerit, ad hoc hominem inducit quod ipse principaliter in corde habet; quia, sicut ibi ³ inducitur consequenter, "invidia diaboli mors introivit in orbem terrarum ⁴." Est tamen quædam invidia quæ inter gravissima peccata computatur, scilicet invidentia fraternæ gratiæ, secundum quod aliquis dolet de ipso augmento gratiæ Dei, non solum de bono proximi. Unde ponitur peccatum in Spiritum sanctum, quia per hanc invidentiam homo quodammodo invidet Spiritui sancto, qui in suis operibus glorificatur.

Ad tertium dicendum, quod numerus filiarum invidiæ sic potest sumi, quia in conatu invidiæ est aliquid tanquam principium, et aliquid tanquam medium, et aliquid tanquam terminus ⁵. Principium quidem est ut aliquis diminuat gloriam alterius vel in oculo, et sic est susurratio, vel manifeste, et sic est detractio. Medium autem est, quia aliquis intendens diminuire gloriam alterius, aut potest, et sic est exultatio in adversis; aut non potest, et sic est afflictio in prosperis. Terminus autem est in ipso odio; quia sicut bonum delectans causat amorem, ita tristitia causat odium, ut supra dictum est (q. xxxiv, art. 6). Afflictio autem in prosperis proximi, uno modo est ipsa invidia, in quantum scilicet aliquis tristatur de prosperis alieujus secundum quod habent gloriam quamdam: alio vero modo est filia invidiæ secundum quod prospera proximi eveniunt contra conatum invidentis, qui nititur impedire. Exultatio autem in adversis non est directe

idem quod invidia, sed ex ea sequitur; nam ex tristitia de bono proximi, quæ est invidia, sequitur exultatio de malo ejusdem.

QUÆSTIO XXXVII.

DE DISCORDIA QUÆ OPPONITUR PACI, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de peccatis, quæ opponuntur paci: et primo de discordia, quæ est in corde; secundo de contentione, quæ est in ore; tertio de his quæ pertinent ad opus; scilicet de schismate, rixa, et bello, ac seditione. Circa primum quaruntur duo: 1. Utrum discordia sit peccatum. — 2. Utrum sit filia inanis gloriæ.

ART. I. — UTRUM DISCORDIA SIT PECCATUM.

De his etiam infra, quæst. XLII, art. 2 ad 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod discordia non sit peccatum. Discordare enim ab aliquo, est recedere ab alterius voluntate. Sed hoc non videtur esse peccatum; quia voluntas proximi non est regula voluntatis nostræ, sed sola voluntas divina. Ergo discordia non est peccatum.

2. Præterea, quicumque inducit aliquem ad peccandum, et ipse peccat. Sed inducere inter aliquos discordiam, non videtur esse peccatum: dicitur enim Act. xxiii, 6, quod *sciens Paulus quia una pars esset Sadducæorum, et altera Phariseorum, exclamavit in concilio: Viri fratres, ego Phariseus sum, et filius Phariseorum; de spe, et de resurrectione mortuorum ego judico. Et cum hoc dixisset, facta est dissensio inter Phariseos et Sadducæos*. Ergo discordia non est peccatum.

3. Præterea, peccatum, præcipue mortale, in sanctis viris non invenitur. Sed etiam in sanctis viris invenitur discordia; dicitur enim Act. xv, 39: *Facta est dissensio inter Paulum et Barnabam, ita ut discederent ab invicem*. Ergo discordia non est peccatum, et maxime mortale.

Sed contra est quod Galat. v *dissensiones*, id est discordiæ, ponuntur inter opera carnis, de quibus subditur: *Qui talia agunt, regnum Dei non consequentur*.

et superbiam. Non invidiam insinuat, quæ tamen inter vitia capitalia ordinarie recensetur.

(3) Mor. Greg. lib. v, cap. 31, ante med.

(4) Sap. ii, 24.

(5) Ita codd. Tarrac., Alcan. et Paris. et editi recentiores. Al.: *aliquid tanquam principium, et aliquid tanquam terminus*, intermediis omissis.

(1) Lib. De summo bono, habetur different. lib. i, cap. 35, circa med. Vid. sup. quæst. xxv, art. 4, arg. 3.

(2) De institutis cœnobiorum, lib. v, cap. 1. — Octo principalia vitia impugnanda disponit Cassianus; nempe gulam, fornicationem, avaritiam, iram, tristitiam, acediam, vanam gloriam

Nihil autem excludit a regno Dei nisi peccatum mortale. Ergo discordia est peccatum mortale.

CONCLUSIO. — Discordia, quæ per se concordia adversatur, peccatum mortale est, nisi ex imperfectione actus excusetur.

Respondeo dicendum quod discordia concordia opponitur. Concordia autem, ut supra dictum est (quæst. xxix, art. 1 et 3), ex charitate causatur, inquantum scilicet charitas multorum corda coniungit in aliquid unum, quod est principaliter quidem bonum divinum, secundario autem bonum proximi: discordia igitur ea ratione est peccatum, inquantum huiusmodi concordia contrariatur. Sed sciendum quod hæc discordia per discordiam tollitur dupliciter: uno quidem modo per se, alio vero modo per accidens. Per se quidem in humanis actibus, et motibus dicitur esse id quod est secundum intentionem¹. Unde per se discordat aliquis a proximo, quando scienter et ex intentione dissentit a bono divino, et proximi bono, in quo debet consentire; et hoc est peccatum mortale ex suo genere, propter contrarietatem ad charitatem; licet primi motus huius discordia propter imperfectionem actus sint peccata venialia. Per accidens autem in humanis actibus consideratur ex hoc quod aliquid est præter intentionem. Unde cum intentio aliquorum est ad aliquid bonum quod pertinet ad honorem Dei, vel utilitatem proximi, sed unus aestimat hoc esse bonum, alius autem habet contrariam opinionem; discordia tunc est per accidens contra bonum divinum, vel proximi. Et talis discordia non est peccatum, nec repugnat charitati; nisi huiusmodi discordia sit vel cum errore circa ea quæ sunt de necessitate salutis, vel pertinaciter indebite adhibeatur²; cum etiam supra dictum sit (quæst. xxix, art. 1 et 3 ad 2), quod concordia, quæ est charitatis effectus, est unio voluntatum, non unio opinionum³. Ex quo patet, quod discordia quandoque est ex peccato unius tan-

tum, puta cum unus vult bonum, cui alius scienter resistit: quandoque autem est cum peccato utriusque: puta cum uterque dissentit a bono alterius, et uterque diligit bonum proprium.

Ad *primum* ergo dicendum, quod voluntas unius hominis secundum se considerata non est regula voluntatis alterius; sed inquantum voluntas proximi inhæret voluntati Dei, fit per consequens regula regulata secundum propriam regulam. Et ideo discordare a tali voluntate est peccatum, quia per hoc discordatur a regula divina.

Ad *secundum* dicendum, quod sicut voluntas hominis adhærens Deo est quædam regula recta, a qua peccatum est discordare; ita etiam voluntas hominis Deo contraria est quædam perversa regula, a qua bonum est discordare. Facere ergo discordiam, per quam tollitur bona concordia, quam charitas facit, est grave peccatum; unde dicitur Proverb. vi, 16: *Sex sunt quæ odit Dominus, et septimum detestatur anima ejus*; et hoc septimum ponit *eum qui seminat inter fratres discordias*; sed causare discordiam, per quam tollitur mala concordia, scilicet in mala voluntate, est laudabile. Et hoc modo laudabile fuit quod Paulus posuit dissensionem inter eos qui erant concordēs in malo; nam et Dominus de se dicit⁴: *Non veni pacem mittere, sed gladium*.

Ad *tertium* dicendum, quod discordia quæ fuit inter Paulum et Barnabam, fuit per accidens, et non per se; uterque enim intendebat bonum, sed uni videbatur hoc esse bonum, alii aliud; quod ad defectum humanum pertinebat: non enim erat talis controversia in his quæ sunt de necessitate salutis. Quamvis hoc ipsum fuerit ex divina providentia ordinatum propter utilitatem inde consequentem⁵.

ART. II. — UTRUM DISCORDIA SIT FILIA INANIS GLORIÆ.

De his etiam infra, quæst. cxxxii, art. 5, et De malo, quæst. ix, art. 3.

Ad *secundum* sic proceditur. 1. Videtur quod discordia non sit filia inanis

(1) Quia humani actus eatenus dicuntur tales quod a deliberata voluntate precedant, ut docet ex professo S. Doctor (1 2, quæst. i, art. 1).

(2) Hinc discordia est peccatum mortale in eo qui per se, hoc est, ex intentione contradicendi, dissentit in aliqua re ad salutem necessariam, vel cum notabili detrimento proximi.

(3) Quia opiniones ad intellectum spectant, et intellectus appetitum præcedit

(4) Matth. x, 34.

(5) Uterque bonis rationibus fuerunt permoti quas Spiritus sanctus eis suggessit ut ab invicem corpore dividerentur, atque ita uberior esset fructus prædicationis.

gloriæ. Ira enim est aliud vitium ab inani gloria. Sed discordia videtur esse filia iræ, secundum illud Proverb. xv, vers. 18: *Vir iracundus provocat rixas*. Ergo non est filia inanis gloriæ.

2. Præterea, Augustinus ¹, exponens illud quod habetur Joan. vii: *Nondum erat Spiritus datus*, dicit: *Livor separat, caritas jungit*. Sed discordia nihil est aliud quam quædam separatio voluntatum. Ergo discordia procedit ex livore, id est, invidia, magis quam ex inani gloriæ.

3. Præterea, illud ex quo multa mala oriuntur, videtur esse vitium capitale. Sed discordia est hujusmodi: quia super illud Matth. xii: *Omne regnum contra se divisum desolabitur*, dicit Hieronymus ²: "Quo modo concordia parvæ res crescunt, sic discordia maximæ dilabuntur." Ergo ipsa discordia debet poni vitium capitale magis quam filia inanis gloriæ.

Sed *contra* est auctoritas Gregorii ³.

CONCLUSIO. — Discordia, per quam quisque quod suum est inordinate sequitur, ab eo recedens quod alterius est, inanis gloriæ vel superbiam filia est.

Respondeo dicendum quod discordia importat quamdam disgregationem voluntatum, inquantum scilicet voluntas unius stat in uno ⁴, et voluntas alterius stat in altero. Quod autem voluntas alicujus in proprio sistat, provenit ex hoc quod aliquis ea quæ sunt sua, præfert iis quæ sunt aliorum: quod cum inordinate fit, pertinet ad superbiam et inanem gloriam. Et ideo discordia, per quam unusquisque sequitur quod suum est, et recedit ab eo quod est alterius, ponitur filia inanis gloriæ.

Ad *primum* ergo dicendum quod rixa non est idem quod discordia ⁵; nam rixa consistit in exteriori opere, unde convenienter causatur ab ira, quæ movet animum ad nocendum proximo; sed discordia consistit in disjunctione motuum voluntatis, quam facit superbia,

(1) Super Joan. tract. 32, inter med. et fin.

(2) Seu sup. illud: *Si Satanas Satanam ejicit*.

(3) Moral. lib. xxxi, cap. 17, a med.

(4) Supple sensu, placito, proposito, non quoad solam opinionem, sed affectum, ut supra.

(5) Hinc alia seorsim ab alia exprimitur Prov. xvii, 19: *Qui meditatur discordias, diligit rixas*.

(6) Ita Garcia, theologi, Nicolai et edit. Patav. Edit. autem Rom. cum cod. Alcan. aliisque: "Consideratur quidem ut terminus a quo, re-

vel inanis gloria, ratione jam dicta (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quod in discordia consideratur quid ut terminus a quo, hoc est, recessus a voluntate alterius; et quantum ad hoc causatur ex invidia; consideratur etiam quid ut terminus ad quem hoc est, accessus ad id quod est sibi proprium ⁶; et quantum ad hoc causatur ex inani gloria. Et quia in quolibet motu terminus ad quem est potior termino a quo (finis enim est potior principio), potius ponitur discordia filia inanis gloriæ quam invidiæ, licet ex utraque oriri possit secundum diversas rationes, ut dictum est.

Ad *tertium* dicendum quod ideo discordia parvæ res crescunt, et per discordiam maximæ dilabuntur, quia "virtus quanto est magis unita, tanto est fortior, et per separationem diminuitur," ut dicitur ⁷. Unde patet quod hoc pertinet ad proprium effectum discordiæ, quæ est divisio voluntatum; non autem pertinet ad originem diversorum vitiorum a discordia, per quod habeat rationem vitii capitalis.

QUÆSTIO XXXVIII.

DE CONTENTIONE,

IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de contentione: et circa hoc quærentur duo: 1. Utrum contentio sit peccatum mortale. — 2. Utrum sit filia inanis gloriæ.

ART. I. — UTRUM CONTENTIO SIT PECCATUM MORTALE ⁸.

Ad *primum* sic proceditur. 1. Videtur quod contentio non sit peccatum mortale. Peccatum enim mortale in viris spiritualibus non invenitur; in quibus tamen invenitur contentio, secundum illud Lucæ xxii, 24: *Facta est contentio inter discipulos Jesu, quis eorum esset major*. Ergo contentio non est peccatum mortale.

2. Præterea, nulli bene disposito debet placere peccatum mortale in proximo. Sed dicit Apostolus ⁹: *Quidam ex*

cessus a voluntate alterius, et quantum ad hoc causatur ex invidia; ut terminus autem ad quem, accessus ad id quod est sibi proprium. .

(7) Lib. De causis, propos. 17.

(8) Contentio non sumitur hic neque pro conatu et studio, neque pro certamine, neque pro figura rhetorica quæ italicè dicitur *antilesi*, neque generaliter pro quacumque disputatione; sed prout est discrepatio sive alteratio verborum ad veritatem impugnandam.

(9) Philipp. i, 17.

contentione Christum annuntiant: et postea subdit: Et in hoc gaudeo, sed et gaudebo. Ergo contentio non est peccatum mortale.

3. Præterea, contingit quod aliqui vel in iudicio, vel in disputatione contendunt, non aliquo animo malignandi, sed potius intendentes ad bonum, sicut illi qui contra hæreticos disputando contendunt; unde super illud I. Reg. xiv: *Accidit quadam die*, etc., dicit Glossa ordin.: "Catholici contra hæreticos contentiones non commovent, nisi prius ad certamen provocentur." Ergo contentio non est peccatum mortale.

4. Præterea, Job videtur cum Deo contendisse, secundum illud Job xxxix, vers. 32: *Numquid qui contendit cum Deo, tam facile conquiescit?* Et tamen Job non peccavit mortaliter: quia Dominus de eo dicit: *Non estis locuti rectum coram me, sicut servus meus Job*, ut habetur Job ult., 7. Ergo contentio non semper est peccatum mortale.

Sed contra est quod contrariatur præcepto Apostoli, qui dicit ¹: *Noli verbis contendere*; et Galat. v contentio numeratur inter opera carnis, *quæ qui agunt, regnum Dei non possidebunt*, ut ibidem dicitur. Sed omno quod excludit a regno Dei, et quod contrariatur præcepto, est peccatum mortale. Ergo contentio est peccatum mortale.

CONCLUSIO. — Contentio, qua impugnatur veritas inordinato modo, et intentione prava, peccatum mortale est: at contentio, qua debito ordine ac modo impugnatur falsitas, laudabilis existit: ea vero qua falsitas, sed inordinate, impugnatur, veniale peccatum esse potest.

Respondeo dicendum quod contendere est contra aliquem tendere. Unde sicut discordia contrarietatem quamdam importat in voluntate, ita contentio contrarietatem quamdam importat in locutione; et propter hoc etiam cum oratio alicujus per contraria se diffundit, vocatur contentio ²; quæ ponitur unus color rhetoricus a Tullio, qui dicit ³: "Contentio est cum ex contrariis rebus oratio efficitur hoc pacto: Habet assentatio, id est, adulatio, jucunda princi-

pia, eadem exitus amarissimos affert." Contrarietas autem locutionis potest attendi dupliciter: uno modo quantum ad intentionem contententis; alio modo quantum ad modum. In intentione quidem considerandum est utrum aliquis contrarietur veritati, quod est vituperabile; vel falsitati, quod est laudabile. In modo autem considerandum est utrum talis modus contrariandi conveniat et personis et negotiis, quia hoc est laudabile; unde Tullius dicit ⁴, quod "contentio est oratio acris ⁵ ad confirmandum et confutandum accommodata," vel excedat convenientiam personarum et negotiorum; et sic contentio est vituperabilis. Si ergo accipiat contentio secundum quod importat impugnationem veritatis et inordinatum modum; sic est peccatum mortale; et hoc modo definit Ambrosius contentionem, dicens ⁶: "Contentio est impugratio veritatis cum confidentia clamoris." Si autem contentio dicatur impugratio falsitatis cum debito modo acrimonie, sic contentio est laudabilis. Si autem accipiat contentio secundum quod importat impugnationem falsitatis cum inordinato modo, sic potest esse peccatum veniale; nisi forte tanta inordinatio fiat in contendendo, quod ex generetur scandalum aliorum. Unde et Apostolus, cum dixisset ⁷: *Noli verbis contendere*, subdit: *Ad nihil enim utile est, nisi ad subversionem audientium.*

Ad primum ergo dicendum, quod in discipulis Christi non erat contentio cum intentione impugnandi veritatem, quia unusquisque defendebat quod sibi verum videbatur; erat tamen in eorum contentione inordinatio; quia contendebant de quo non erat contendendum, scilicet de primatu honoris; nondum enim erant spirituales, sicut Glossa ibidem dicit ⁸; unde Dominus consequenter eos compescuit.

Ad secundum dicendum, quod illi qui ex contentione Christum prædicabant, reprehensibiles erant: quia quamvis non impugnaront veritatem fidei, sed eam prædicarent, impugnabant tamen veritatem quantum ad hoc quod putabant "se suscitare pressuram." A-

(1) II. Timoth. II, 14. (2) Italice *antilesi*.

(3) Rhetor. lib. IV, ad Heren. inter princ. et med.

(4) Rhetor. lib. III, ad Heren., a med.

(5) Ita codd. Tarrac., Alcan. et Paris. cum editis passim. Al., *oratio alicujus*.

(6) Habetur in Gloss. ordin. Rom. I, sup. illud: *Homicidium contentione*; nec ex Ambrosio occurrit, sed velut ex Anselmo notatur in Glossa nova.

(7) II. ad Tim. II, 14.

(8) Colligitur ex Bedæ, Comment. in Luc. lib. 6, cap. 22.

postolo veritatem fidei prædicanti. Unde Apostolus non gaudebat de eorum contentione, sed de fructu qui ex hoc proveeniebat, scilicet quod Christus annuntiabatur, quia ex malis etiam occasionaliter subsequuntur bona.

Ad *tertium* dicendum, quod secundum completam rationem contentionis, prout est peccatum mortale, ille in iudicio contendit qui impugnatur veritatem iustitiæ; et in disputatione contendit, qui intendit impugnare veritatem doctrinæ. Et secundum hoc Catholici non contendunt contra hæreticos, sed potius e converso. Si autem accipiatur contentio in iudicio vel disputatione secundum imperfectam rationem, scilicet secundum quod importat quamdam acrimoniam locutionis, sic non semper est peccatum mortale ¹.

Ad *quartum* dicendum, quod contentio ibi sumitur communiter pro disputatione. Dixerat enim Job ²: *Ad Omnipotentem loquar, et disputare cum Deo cupio*, non tamen intendens neque veritatem impugnare, sed inquirere, neque circa hanc inquisitionem aliqua inordinatione vel animi vel vocis uti.

ART. II. — UTRUM CONTENTIO SIT FILIA INANIS GLORIÆ.

De his etiam infra, quæst. cxxxii, art. 5, et De malo, quæst. ix, artic. 3 corp. et ad 4.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod contentio non sit filia inanis gloriæ. Contentio enim affinitatem habet ad zelum; unde dicitur I. Cor. iii, 3: *Cum sit inter vos zelus et contentio, nonne carnales estis, et secundum hominem ambulatis?* Zelus autem ad invidiam pertinet. Ergo contentio ex invidia magis oritur.

2. Præterea, contentio cum clamore quodam est. Sed clamor ex ira oritur, ut patet per Gregorium ³. Ergo etiam contentio oritur ex ira.

3. Præterea, inter alia scientia videtur esse materia superbiæ et inanis gloriæ, secundum illud I. Cor. viii, 1: *Scientia inflat*. Sed contentio plerumque provenit ex defectu scientiæ, per quam præcipue veritas cognoscitur, non impugnatur. Ergo contentio non est filia inanis gloriæ.

Sed *contra* est auctoritas Gregorii ⁴.

(1) Imo et nullum aliquando, sed e contra illud meritum esse potest. (2) Cap. xiii, 3.

(3) Moral. lib. xxxi, cap. 17, ad fin. (4) Loc. cit.

(5) Ut insinuat his verbis (Gal. v, 26): *Non*

CONCLUSIO. — Contentio inanis gloriæ filia est, sicut et ipsa discordia.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. præc., art. 2), discordia est filia inanis gloriæ, eo quod discordantium uterque in sensu proprio stat, et unus alteri non acquiescit. Proprium autem superbiæ est, et inanis gloriæ, propriam excellentiam quærere. Sicut autem discordantes aliqui sunt ex hoc quod stant corde in propriis; ita contententes sunt aliqui ex hoc quod unusquisque verbo id quod sibi videtur, defendit ⁵. Et ideo eadem ratione ponitur contentio filia inanis gloriæ, sicut et discordia ⁶.

Ad *primum* ergo dicendum quod contentio, sicut et discordia, habet affinitatem cum invidia quantum ad recessum ejus a quo aliquis discordat, vel cum quo contendit; sed quantum ad id in quo sistit ille qui contendit, habet convenientiam cum superbia et inani gloria, inquantum scilicet in proprio sensu stat, ut supra dictum est (qu. xxxvii, art. 2 ad 1).

Ad *secundum* dicendum, quod clamor assumitur in contentionem, de qua loquimur, ad finem impugnandæ veritatis; unde non est principale in contentione. Et ideo non oportet quod contentio ex eodem derivetur ex quo derivatur clamor.

Ad *tertium* dicendum, quod superbia et inanis gloria occasionem sumunt præcipue a bonis etiam sibi contrariis, puta cum de humilitate aliquis superbit; est enim hujusmodi derivatio non per se, sed per accidens; secundum quem modum nihil prohibet contrarium a contrario oriri. Et ideo nihil prohibet ea quæ ex superbia vel inani gloria per se et directe oriuntur, causari ex contrariis eorum ex quibus occasionaliter superbia oritur.

QUESTIO XXXIX.

DE SCHISMATE,

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis paci, pertinentibus ad opus; quæ sunt schisma, rixa, seditio et bellum. Primo ergo circa schisma quærentur quatuor: 1. Utrum schisma sit spe-

efficiamur inanis gloriæ cupidi, invicem provocantes. Et (Philipp. ii, 3): *Nihil per contentionem neque per inancem gloriam*, etc.

(6) Ita codd. passim. Editi nonnulli, *et discordia*.

ciale peccatum. — 2. Utrum sit gravius infidelitate. — 3. De potestate schismaticorum. — 4. De pena eorum.

ART. I. — UTRUM SCHISMA SIT PECCATUM SPECIALE ¹.

De his etiam Sent. IV, dist. 13, quæst. II, art. 1 ad 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod schisma non sit peccatum speciale. Schisma enim, ut Pelagius I papa ² dicit, scissuram sonat. Sed omne peccatum scissuram quamdam facit, secundum illud Isa. LIX, 2: *Peccata vestra dividerunt inter vos et Deum vestrum*. Ergo schisma non est speciale peccatum.

2. Præterea, illi videntur esse schismatici qui Ecclesiæ non obediunt. Sed per omne peccatum fit homo inobediens præceptis Ecclesiæ; quia peccatum, secundum Ambrosium ³, est "caelestium inobedientia mandatorum." Ergo omne peccatum est schisma.

3. Præterea, hæresis etiam dividit hominem ab unitate fidei. Si ergo schismatis nomen divisionem importat, videtur quod non differat a peccato infidelitatis, quasi speciale peccatum.

Sed contra est quod Augustinus contra Faustum ⁴ distinguit inter schisma et hæresim, dicens, quod "schisma est eadem opinantem, atque eodem ritu colentem, quo cæteri, solo congregationis delectari dissidio: hæresis vero diversa opinatur ab his quæ catholica credit Ecclesia." Ergo schisma non est generale peccatum.

CONCLUSIO. — Schismatis peccatum speciale vitium est charitati oppositum, per quod quidam Christo, ac ejus Vicario subesse renunt, et membris Ecclesiæ ei subjectis communicare recusant.

Respondeo dicendum quod, sicut Isidorus dicit ⁵, "nomen schismatis a scissura animorum vocatum est," scissio autem unitati opponitur; unde peccatum schismatis dicitur quod directe et per se opponitur unitati. Sicut enim in rebus naturalibus id quod est per

accidens, non constituit speciem, ita etiam nec in rebus moralibus; in quibus id quod est intentum, est per se; quod autem sequitur præter intentionem, est quasi per accidens. Et ideo peccatum schismatis proprie est speciale peccatum, ex eo quod intendit se ab unitate separare, quam charitas facit; quæ non solum alteram personam alteri unit spirituali dilectionis vinculo; sed etiam totam Ecclesiam in unitate spiritus. Et ideo proprie schismatici dicuntur qui propria sponte et intentione se ab unitate Ecclesiæ separant, quæ est unitas principalis. Nam unitas particularis aliquorum ad invicem ordinatur ad unitatem Ecclesiæ, sicut compositio singulorum membrorum in corpore naturali ordinatur ad totius corporis unitatem. Ecclesiæ autem unitas in duobus attenditur; scilicet in connexionem membrorum Ecclesiæ ad invicem, seu communicationem; et iterum in ordine omnium membrorum Ecclesiæ ad unum caput ⁶, secundum illud Coloss. II, 18: *Inflatus sensu carnis suæ, et non tenens caput, ex quo totum corpus per nexus et conjunctiones subministratum et constructum, crescit in augmentum Dei*. Hoc autem caput est ipse Christus cuius vicem in Ecclesia gerit summus Pontifex. Et ideo schismatici dicuntur qui subesse renunt summo Pontifici, et qui membris Ecclesiæ ei subjectis communicare recusant.

Ad primum ergo dicendum, quod divisio hominis a Deo per peccatum non est intenta a peccante; sed præter intentionem ejus accidit ex inordinata conversione ipsius ad commutabile bonum; et ideo non est schisma, per se loquendo.

Ad secundum dicendum, quod non obedire præceptis cum rebellionem quamdam constituit schismatis rationem. Dico autem cum rebellionem, cum et pertinaciter præcepta Ecclesiæ contemnit, et iudicium ejus subire recusat. Hoc autem non facit quilibet peccator, unde non omne peccatum est schisma.

(5) Etymolog. lib. VIII, cap. 3.

(6) Hinc triplici modo contingere potest schisma: 1º cum aliquis seipsum a capite separat; 2º si quis se a membris Ecclesiæ separat; non autem expresse a capite, ut si quis Gallis aut Hispanis, quantum ad ea quæ sunt fidei aut religionis christianæ, nolit communicare; 3º quando expresse a capite et membris aliquis recedit.

(1) Ex usu scriptorum ecclesiasticorum schisma pro speciali peccato usurpatur, quod definiri potest voluntaria suiipsius separatio ab unitate Ecclesiæ.

(2) Epist. ad Viator. et Pancrat. tom. V Concil. et habetur cap. Schisma, 24, quæst. I.

(3) Lib. De paradiso, cap. 8, parum ante med.

(4) Lib. XI, cap. 3, in princ., et contra Crescon. lib. II, cap. 4, a med.

Ad *tertium* dicendum, quod hæresis et schisma distinguuntur secundum ea quibus utrumque per se et directe opponitur. Nam hæresis per se opponitur fidei; schisma autem per se opponitur unitati ecclesiasticæ charitatis. Et ideo sicut fides et charitas sunt diversæ virtutes, quamvis quicumque caret fide, careat charitate; ita etiam schisma et hæresis sunt diversa vitia, quamvis quicumque est hæreticus, sit etiam schismaticus; sed non convertitur. Et hoc est quod Hieronymus dicit ¹: “ Inter schisma et hæresim hoc interesse arbitror, quod hæresis perversum dogma habet, schisma ab Ecclesia separat ². ” Et tamen sicut amissio charitatis est via ad amittendam fidem, secundum illud I. Timoth. 1, 6: *A quibus quidam aberrantes, scilicet a charitate et aliis hujusmodi, conversi sunt in vaniloquium*; ita etiam schisma est via ad hæresim. Unde Hieronymus ibidem subdit quod “ schisma a principio aliqua in parte potest intelligi diversum ab hæresi; cæterum nullum schisma est quod non sibi aliquam hæresim confingat, ut recte ab Ecclesia recessisse videatur. ”

ART. II. — UTRUM SCHISMA

SIT GRAVIUS PECCATUM INFIDELITATE.

De his etiam Sent. iv, dist. 13, qu. ii, art. 2 ad 4, et De malo, quæst. ii, art. 10 ad 4.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod schisma gravius peccatum sit quam infidelitas. Majus enim peccatum graviori pœna punitur, secundum illud Deut. xxv, 2: *Pro mensura peccati erit et plagarum modus*. Sed peccatum schismatis gravius invenitur punitum quam etiam peccatum infidelitatis, sive idololatriæ: legitur enim Exod. xxxii, quod propter idololatriam sunt aliqui humana manu gladio interfecti; de peccato autem schismatis legitur Num. xvi, 30: *Si novam rem fecerit Dominus, ut aperiens terra os suum deglutiat eos, et omnia quæ ad illos pertinent, descenderintque viventes in infernum, scietis quod blasphemaverunt Dominum Deum*: decem etiam tribus, quæ vitio schismatis a regno David recesserunt, sunt gravissime punitæ, ut habetur IV. Reg. xvii. Ergo peccatum

schismatis est gravius peccato infidelitatis.

2. Præterea, “ bonum multitudinis est majus et divinius quam bonum unius, ” ut patet per Philosophum ³. Sed schisma est contra bonum multitudinis, id est, contra ecclesiasticam unitatem; infidelitas autem est contra bonum particulare unius, quod est fides unius hominis singularis. Ergo videtur quod schisma sit gravius peccatum quam infidelitas.

3. Præterea, majori malo majus bonum opponitur, ut patet per Philosophum ⁴. Sed schisma opponitur charitati, quæ est major virtus quam fides, cui opponitur infidelitas, ut ex præmissis patet (quæst. x, art. 2, et quæst. xxii, art. 6). Ergo schisma est gravius peccatum quam infidelitas.

Sed *contra*, quod se habet ex additione ad alterum, potius est vel in bono vel in malo. Sed hæresis se habet per additionem ad schisma; addit enim perversum dogma, ut patet ex auctoritate Hieronymi supra inducta ⁵. Ergo schisma est minus peccatum quam infidelitas.

CONCLUSIO. — Cum infidelitatis peccatum Deo et primæ veritati, cui fides innititur, adversetur, schisma vero unitati quæ tantum participative divinum est bonum, repugnet, palam est infidelitatem ex suo genere schismate gravius esse peccatum.

Respondeo dicendum quod gravitas peccati dupliciter potest considerari: uno modo secundum suam speciem; alio modo secundum circumstantias. Et quia circumstantiæ particulares sunt infinitæ, ita et infinitis modis variari possunt; unde cum quæritur in communi de duobus peccatis quod sit gravius, intelligenda est quæstio de gravitate quæ attenditur secundum genus peccati. Genus autem seu species peccati attenditur ex objecto, sicut ex supradictis patet (1 2, quæst. lxxii, art. 1, et lxxiii, art. 3). Et ideo illud peccatum quod majori bono contrariatur, ex suo genere est gravius, sicut peccatum in Deum quam peccatum in proximum. Manifestum est autem quod infidelitas est peccatum contra ipsum Deum; secundum quod in se est veritas prima, cui fides innititur;

(1) Epist. ad Tit. sup. illud cap. 3: *Hæreticum hominem*, etc.

(2) Schisma potest accidere sine hæresi, quando, etsi quis credat Ecclesiam esse unam, ejus ta-

men unitatem vel vult destruere, vel ab ea se separare. (3) Ethic. lib. i, cap. 2.

(4) Ethic. lib. viii, cap. 10, circa princ.

(5) Art. præc. ad 3.

schisma autem est contra ecclesiasticam unitatem ¹, quæ est quoddam bonum participatum, et minus quam sit ipse Deus. Unde manifestum est quod peccatum infidelitatis ex suo genere est gravius quam peccatum schismatis; licet possit contingere quod aliquis schismaticus gravius peccet quam quidam infidelis, vel propter maiorem contemptum, vel propter majus periculum quod inducit ², vel propter aliquid hujusmodi.

Ad *primum* ergo dicendum, quod populo illi manifestum erat jam per legem susceptam quod erat unus Deus, et quod non erant alii dii colendi; et hoc erat apud eos per multiplicia signa confirmatum; et ideo non oportebat quod peccantes contra hanc fidem per idololatriam punirentur inusitata aliqua pœna, sed solum communi. Sed non erat sic notum apud eos quod Moyses deberet esse semper eorum princeps; et ideo rebellantes ejus principatui oportebat miraculosa et inconsueta pœna puniri. Vel potest dici quod peccatum schismatis quandoque gravius est punitum in populo illo qui erat ad seditiones et schismata promptus. Dicitur enim Esdr. I, cap. iv, 15: *Civitas illa ³ a diebus antiquis adversum reges rebellat; et seditiones et prælia concitantur in ea*. Pœna autem major quandoque infligitur pro peccato magis consueto, ut supra habitum est (1 2, quæst. cv, art. 2 ad 9); nam pœnæ sunt medicinæ quædam ad arcendum homines a peccato; unde ubi est major pronitas ad peccandum, debet severior pœna adhiberi. Decem autem tribus non solum fuerunt punitæ pro peccato schismatis, sed etiam pro peccato idololatriæ, ut ibidem dicitur.

Ad *secundum* dicendum, quod sicut bonum multitudinis est majus quam bonum unius qui est de multitudine; ita est minus quam bonum extrinsecum, ad quod multitudo ordinatur ⁴, sicut bonum ordinis exercitus est minus quam bonum ducis; et similiter bonum ecclesiasticæ

unitatis, cui opponitur schisma, est minus quam bonum veritatis divinæ, cui opponitur infidelitas.

Ad *tertium* dicendum, quod charitas habet duo objecta; unum principale, scilicet bonitatem divinam: et aliud secundarium, scilicet bonum proximi. Schisma autem et alia peccata quæ fiunt in proximum, opponuntur charitati quantum ad secundarium bonum, quod est minus quam objectum fidei, quod est ipse Deus; et ideo ista peccata sunt minora quam infidelitas. Sed odium Dei, quod opponitur charitati, quantum ad principale objectum, non est minus. Tamen inter peccata quæ sunt in proximum, peccatum schismatis videtur esse maximum, quia est contra spirituale bonum multitudinis.

**ART. III. — UTRUM SCHISMATICI
HABEANT ALIQUAM POTESTATEM.**

De his etiam part. III, qu. xcix, art. 9 ad 2 et 3, et Sent. iv, dist. 25, quæst. 1, art. 2, et quol. xii, art. 16.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod schismatici habeant aliquam potestatem. Dicit enim Augustinus ⁵: "Sicut redeuntes ad Ecclesiam, qui priusquam recederent, baptizati sunt, non rebaptizantur; ita redeuntes, qui priusquam recederent ordinati sunt, non utique rursus ordinantur." Sed ordo est potestas quædam. Ergo schismatici habent aliquam potestatem, quia retinent ordinem.

2. Præterea, Augustinus dicit ⁶: "Potest sacramentum tradere separatus, sicut potest habere separatus." Sed potestas tradendi sacramentum est maxima potestas. Ergo schismatici, qui sunt ab Ecclesia separati, habent potestatem spirituales.

3. Præterea, Urbanus II papa ⁷ dicit: "Ab episcopis quondam catholice ordinatis, sed in schismate a Romana Ecclesia separatis, qui consecrati sunt, eos, cum ad Ecclesiæ unitatem redierint, servatis propriis ordinibus, misericorditer suscipi jubemus; si eos vita, et scientia Theologi. Nicolai, et edit. Patav. Edit. Rom. • Ita etiam bonum multitudinis, ad quod unus ordinatur, est minus quam bonum extrinsecum, etc."

(5) Contra Donatistas, lib. i, cap. 1, circa med.

(6) Lib. De unico Baptismo, seu lib. vi De bapt. contra Donatistas, cap. v, circa princ.

(7) In concil. Placent. can. 10, et hab. cap. Ordinationes, 9, quæst. L

(1) Etsi reflexe quoque contra fidem: hinc Cyprianus (De unitate Ecclesiæ): Hanc Ecclesiæ unitatem qui non tenet, tenere se fidem credit?

(2) Ut qui ex intentione dissipandi Ecclesiam, schisma suscitât, vel ingentem hominum turbam ab Ecclesia separat.

(3) Scilicet Jerusalem. Vulgata habet: *Urbs illa, urbs rebellis est, et nocens regibus et provinciis, et bella concitantur in ea ex diebus antiquis*.

(4) Ita cum codicibus Tarrac., Alcan. et Paris.

tia commendat. „ Sed hoc non esset, nisi spiritualis potestas apud schismaticos remaneret. Ergo schismatici habent spirituales potestatem.

Sed *contra* est quod Cyprianus dicit in quadam epist. 1: „ Qui nec unitatem, inquit, spiritus, nec conjunctionem pacis observat, et se ab Ecclesiæ vinculo et sacerdotum collegio separat, nec episcopi potestatem habere potest, nec honorem. „

CONCLUSIO. — Quanquam schismatici habere ordinis potestatem possint, jurisdictionis tamen auctoritate privantur.

Respondeo dicendum quod duplex est spiritualis potestas, una quidem sacramentalis, alia jurisdictionalis. Sacramentalis quidem potestas est quæ per aliquam consecrationem confertur. Omnes autem consecrationes Ecclesiæ sunt immobiles, manente re quæ consecratur; sicut etiam patet in rebus inanimatis; nam altare semel consecratum, non consecratur iterum, nisi fuerit dissipatum 2. Et ideo talis potestas secundum suam essentiam remanet in homine qui per consecrationem eam est adeptus, quamdiu vivit, sive in schisma, sive in hæresim labatur: quod patet ex hoc quod rediens ad Ecclesiam, non iterum consecratur 3. Sed quia potestas inferior non debet exire in actum, nisi secundum quod movetur a potestate superiori, ut etiam in rebus naturalibus patet; inde est quod tales usum potestatis amittunt, ita scilicet quod non liceat eis sua potestate uti. Si tamen usi fuerint, eorum potestas effectum habet in sacramentalibus; quia in his homo non operatur nisi sicut instrumentum Dei; unde effectus sacramentales non excluduntur propter culpam quaecumque conferentis sacramentum. Potestas autem juris-

dictionalis est quæ ex simplici injunctione hominis confertur; et talis potestas non immobiliter adhæret; unde in schismaticis et hæreticis non manet 4; unde non possunt nec absolvere, nec excommunicare, nec indulgentias facere, aut aliquid hujusmodi; quod si fecerint, nihil est actum. Cum ergo dicitur, tales non habere potestatem spiritualem, intelligendum est vel de potestate secunda, vel si referatur ad primam potestatem, non est referendum ad ipsam essentiam potestatis, sed ad legitimum usum ejus. Et per hoc patet responsio ad objecta.

ART. IV. — UTRUM

SIT CONVENIENS PŒNA SCHISMATICORUM UT EXCOMMUNICENTUR.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod pœna schismaticorum non sit conveniens ut excommunicentur. Excommunicatio enim maxime separat hominem a communione sacramentorum. Sed Augustinus dicit 5 quod „ baptisma potest recipi a schismatico. „ Ergo videtur quod excommunicatio non est conveniens pœna schismaticis 6.

2. Præterea, ad fideles Christi pertinet ut eos qui sunt dispersi, reducant; unde contra quosdam dicitur Ezech. xxxiv, 4: *Quod abjectum est, non reduxistis; quod perierat, non quæsisistis.* Sed schismatici convenientius reducuntur per aliquos qui eis communicent. Ergo videtur quod non sint excommunicandi.

3. Præterea, pro eodem peccato non infligitur duplex pœna, secundum illud Nahum 1, 9: *Non judicabit Deus bis in idipsum.* Sed pro peccato schismatis aliqui pœna temporali puniuntur, ut habetur 8 23, quæst. 5, cap. *Quali nos*, ubi dicitur: „ Divinæ et mundanæ leges statuerunt ut ab Ecclesiæ unitate divisi, et ejus pacem perturbantes, a sæculari-

(1) 2, lib. iv, inter med. et fin., et habetur 7, quæst. 1, cap. *Novatianus*.

(2) Hanc doctrinam his verbis declarat concilium Florentinum: „ Inter hæc sacramenta tria sunt, Baptismus, Confirmatio et Ordo, quæ characterem imprimunt in anima indelebilem. Unde in eadem persona non reiterantur. „

(3) Sic de Novatianis statuit concilium Nicænum, can. 8: „ De his, qui se nominant Catharos, id est mundos, si aliquando venerint ad Ecclesiam catholicam, placuit sancto et magno concilio, ut impositionem manus accipientes, sic in clero permaneant. „ Quare Hieronymus in illa contra Luciferian. „ Synodus Nicæna, inquit, episcopo Novatianorum, si conversus fue-

rit, presbyterii gradum servat. „ Et ibidem de episcopis lapsis in synodo Ariminensi, ita loquitur cap. 7: „ Tentatum est, illis depositis, novos episcopos ordinare: at pene omnes populi sacerdotes suos diligentes, pene ad lapides et interemptionem deponentium convolvere. „

(4) Quod intelligendum de hæreticis aut schismaticis publice denunciatis, nam quamdiu peccatum sive schismatis, sive hæresis est occultum, nullus ordinarii jurisdictionem amittit.

(5) Contra Donatistas, lib. vi, cap. 5.

(6) Nicolai habet: *schismatis*.

(7) LXX verterunt ἐνδιχίσει non vindicabit. Vulgata vero: *non consurget duplex tribulatio.*

(8) Scilicet causa 23.

bus potestatibus comprimantur. „ Non ergo sunt puniendi per excommunicationem.

Sed *contra* est quod Num. xvi, 26 dicitur: *Recedite a tabernaculis hominum impiorum*, qui scilicet schisma fecerunt, *et nolite tangere ea quæ ad eos pertinent, ne involvamini in peccatis eorum*.

CONCLUSIO. — Cum schismatici voluntarie se ab Ecclesiæ unitate separent, et nolint per spiritualem potestatem coerceri, conveniens est, eos non modo excommunicationis sententia puniri, sed etiam per temporalem potestatem coerceri.

Respondeo dicendum quod *per quæ peccat quis, per ea debet puniri*, ut dicitur Sap. xi, 17. Schismaticus autem, ut ex dictis patet (art. 1 hujus quæst.), in duobus peccat. In uno quidem, quia separat se a communione membrorum Ecclesiæ; et quantum ad hoc conveniens pœna schismaticorum est ut excommunicentur ¹. In alio vero, quia subdi recusant capiti Ecclesiæ; et ideo quia coerceri nolunt per spiritualem potestatem Ecclesiæ, justum est ut potestate temporali coerceantur ².

Ad primum ergo dicendum, quod baptismum a schismaticis recipere non licet nisi in articulo necessitatis; quia melius est de hac vita cum signo Christi exire, a quocumque detur, etiamsi sit judæus, vel paganus, quam sine hoc signo, quod per baptismum confertur.

Ad secundum dicendum, quod per excommunicationem non interdicitur illa communicatio per quam aliquis salubribus monitis divisos reducit ad Ecclesiæ unitatem; cum etiam ipsa separatio quodammodo eos reducat, dum de sua separatione confusi, quandoque ad pœnitentiam reducuntur.

Ad tertium dicendum, quod pœnæ præsentis vitæ sunt medicinales; et ideo quando una pœna non sufficit ad coerendum hominem, superadditur altera; sicut et medici diversas medicinas corporales apponunt, quando una non est

(1) Hæc his verbis in bulla *Cæna Domini* lata fuit excommunicatio: *Excommunicamus et anathematizamus hæreticos..... necnon et schismaticos et eos qui se a nostra et romani Pontificis pro tempore existentis obedientia pertinaciter subtrahunt et recedunt*.

(2) Ita S. Doctor leges in suo tempore vigentes justificat.

(3) Ad fidem pertinet bellum non esse natura sua malum, sed, servatis legitimis conditioni-

efficax. Et ita Ecclesia, quando aliqui per excommunicationem non sufficienter reprimuntur, adhibet coercionem brachii sæcularis; sed si una pœna sit sufficiens, non debet alia adhiberi.

QUESTIO XL.

DE BELLO,

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de bello; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1. Utrum aliquod bellum sit licitum. — 2. Utrum clericis sit licitum bellare. — 3. Utrum liceat bellantibus uti insidiis. — 4. Utrum liceat in diebus festis bellare.

ART. I. — UTRUM BELLARE SIT SEMPER PECCATUM ³.

De his etiam infra, qu. xli, art. 1 ad 3, et qu. xlii, art. 2 ad 1, et quæst. lxxvi, art. 8 ad 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod bellare semper sit peccatum. Pœna enim non infligitur nisi pro peccato. Sed bellantibus a Domino inducitur pœna, secundum illud Matth. xxvi, 52: *Omnis qui acceperit gladium, gladio peribit*. Ergo omne bellum est illicitum.

2. Præterea, quidquid contrariatur divino præcepto, est peccatum. Sed bellare contrariatur divino præcepto; dicitur enim Matth. v, 39: *Ego autem dico vobis, non resistere malo*. Et Rom. xii, 19 dicitur: *Non vos defendentes, charissimi, sed date locum iræ*. Ergo bellare semper est peccatum.

3. Præterea, nihil contrariatur actui virtutis nisi peccatum. Sed bellum contrariatur paci. Ergo bellum semper est peccatum.

4. Præterea, omne exercitium ad rem licitam licitum est, sicut patet in exercitiis scientiarum. Sed exercitia bellorum, quæ fiunt in torneamentis, prohibentur ab Ecclesia; quia morientes in hujusmodi tyrociniis, ecclesiasticæ sepultura privantur. Ergo bellum videtur esse simpliciter peccatum.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit in serm. De puero centurionis ⁴: „ Si christiana disciplina omnino bella cul-

bus, esse licitum, otiam christianis; quod fuit promulgatum contra manichæos qui bellum per se malum docebant, contra Wicleffum, qui christianis arma sumere non esse licitum contende-
bat, et etiam contra Lutherum, qui adversus Turcas pugnare prohibebat sub ea ratione quod Deus per illos iniquitates nostras visiteret.

(4) Habetur Ep. ad Marcell. aliquant a med., et cap. *Paratus*, 23, quæst. 1.

paret, hoc potius consilium salutis petentibus in Evangelio daretur ut abjicerent arma, sequē militiæ omnino subtraherent. Dictum est autem eis: *Neminem concutiatis; estote contenti stipendiis vestris*. Quibus proprium stipendium sufficere præcepit, militare non prohibuit. „

CONCLUSIO. — Bellum pro defensione reipublicæ, et pro bono communi ab eo cui regionis administratio commissa est, indictum, si recta intentione geratur, nullum peccatum est; secus autem bellare illicitum est.

Respondeo dicendum quod ad hoc quod aliquod bellum sit justum, tria requiruntur. Primo quidem auctoritas principis, ejus mandato bellum est gerendum. Non enim pertinet ad personam privatam bellum movere, quia potest jus suum in judicio superioris prosequi. Similiter etiam convocare multitudinem, quod in bellis oportet fieri, non pertinet ad privatam personam. Cum autem cura rei publicæ commissa sit principibus, ad eos pertinet rem publicam civitatis, vel regni, seu provinciæ sibi subditæ tueri. Et sicut licite defendunt eam materiali gladio contra interiores perturbatores, dum malefactores puniunt, secundum illud Apostoli ¹: *Non sine causa gladium portat; minister enim Dei est, vindex in iram ei qui mala agit*; ita etiam gladio bellico ad eos pertinet rempublicam tueri ab exterioribus hostibus. Unde et principibus dicitur ²: *Eripite pauperem, et egenum de manu peccatoris liberate*. Unde Augustinus dicit contra Faustum ³: „Ordo naturalis mortalium paci accommodatus hoc poscit, ut suscipiendi belli auctoritas atque consilium penes principes sit. „ Secundo requiritur causa justa; ut scilicet illi qui impugnantur, propter aliquam culpam impugnationem mereantur. Unde Augustinus dicit ⁴: „Justa bella solent definiri quæ ulciscuntur injurias, si gens, vel civitas plectenda est, quæ vel vindicare neglexerit quod a suis improbe

factum est, vel reddere quod per injuriam ablatum est. „ Tertio requiritur ut sit intentio bellantium recta; qua scilicet intenditur vel ut bonum promoveatur, vel ut malum vitetur. Unde Augustinus ⁵: „Apud veros Dei cultores etiam illa bella pacata sunt ⁶, quæ non cupiditate, aut crudelitate, sed pacis studio geruntur, ut mali coerceantur, et boni sublevantur. „ Potest autem contingere ut si sit legitima auctoritas indicens bellum, et causa justa, nihilominus propter pravam intentionem bellum reddatur illicitum. Dicit enim Augustinus ⁷: „Nocendi cupiditas, ulciscendi crudelitas; impacatus ⁸, et implacabilis animus, feritas rebellandi, libido dominandi, et si qua sunt similia, hæc sunt quæ in bellis jure culpantur. „

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit ⁹, „ille accipit gladium qui nulla superiori, aut legitima potestate, aut jubente, vel concedente, in sanguinem alicujus armatur. „ Qui vero ex auctoritate principis vel judicis (si sit persona privata), vel ex zelo justitiæ, quasi ex auctoritate Dei (si sit persona publica), gladio utitur, non ipse accipit gladium, sed ab alio sibi commisso utitur; unde ei pœna non debetur. Nec tamen illi etiam qui cum peccato gladio utuntur, semper gladio occiduntur; sed ipsi suo gladio semper pereunt, quia pro peccato gladii æternaliter puniuntur, nisi pœniteant.

Ad secundum dicendum, quod hujusmodi præcepta, sicut Augustinus dicit ¹⁰, semper sunt servanda in præparatione animi, ut scilicet semper homo sit paratus non resistere, vel se non defendere, si opus fuerit ¹¹. Sed quandoque est aliter agendum propter commune bonum, vel etiam illorum cum quibus pugnatur. Unde Augustinus dicit ¹²: „Agenda sunt multa etiam cum invitis benigna quadam asperitate plectendis. Nam cui licentia iniquitatis eripitur, utiliter vincitur: quoniam nihil est infelicius felicitate ¹³ peccantium, quæ cur non pacata hæc bella quæ sunt inita propter pacem?

(1) Rom. XIII, 4.

(2) Psalm. LXXXI, 4.

(3) Lib. XXII, cap. 75, in princ.

(4) Lib. Quæst. scil. sup. Jos. quæst. 16.

(5) Lib. De verbis Domini, habetur cap. *Apud, causa* 23, quæst. 1, sed ex August. non occurrit.

(6) Legunt nonnulla corrupta exemplaria *peccata sunt*, absurdissimo sensu. Nos restitimus cum Nicolai ex manuscripto, et ex textu Becreti *parata sunt*; quam existimamus veram lectionem. Si enim res a fine suo denominantur,

(7) Contra Faustum, lib. XXII, cap. 74.

(8) Nicolai legit *implacatus*.

(9) Contra Faust. lib. XXII, cap. 70, ad fin.

(10) De serm. Domini in monte, lib. I, cap. 19.

(11) Ita cum codd. Camer., Alcan. et Paris. editi plerique. Al., *opus non fuerit*.

(12) Epist. v ad Marcellinum, a med.

(13) Al., *infelicitate*, item *felicitate*.

pœnalis nutritur impunitas, et mala voluntas, velut hostis interior, roboratur. „

Ad tertium dicendum, quod etiam illi qui juste bella gerunt, pacem intendunt; et ita paci non contrariantur, nisi malæ, quam Dominus non venit mittere in terram, ut dicitur Matth. x. Unde Augustinus dicit ad Bonifacium ¹: „ Non quæritur pax, ut bellum exerceatur ²; sed bellum geritur, ut pax acquiratur. Esto ergo bellando pacificus, ut eos quos expugnas, ad pacis utilitatem vincendo perducas. „

Ad quartum dicendum, quod exercitia hominum ad res bellicas spectantia non sunt universaliter prohibita, sed inordinata exercitia, et periculosa, ex quibus occisiones et deprædationes proveniunt. Apud antiquos autem exercitationes ad bella sine hujusmodi periculis erant; et ideo vocabantur „ meditationes armorum, vel bella sine sanguine „ ut per Hieronymum patet in quadam epist. ³.

ART. II. — UTRUM CLERICIS ET EPISCOPIS SIT LICITUM PUGNARE ⁴.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod clericis et episcopis liceat pugnare. Bella enim intantum sunt licita et justa, ut dictum est (art. præc.), inquantum tuentur pauperes et totam rempublicam ab hostium injuriis. Sed hoc maxime videtur ad prælatos pertinere; dicit enim Gregorius in quadam homilia ⁵: „ Lupus super oves venit, cum quilibet injustus, et raptor fideles quosque atque humiles opprimit. Sed is qui pastor videbatur esse, et non erat, relinquit oves, et fugit; quia dum sibi ab eo periculum metuit, resistere ejus injustitiæ non præsumit. „ Ergo prælatis et clericis licitum est pugnare.

2. Præterea ⁶, Leo papa IV scribit ⁷: „ Cum sæpe adversa a Saracenorum partibus pervenirent nuntia, quidam in Romanorum portum Saracenos clam furtiveque venturos esse dicebant; pro quo nostrum congregari præcepimus populum; maritimumque ad littus de-

scendere decrevimus. „ Ergo episcopis licet ad bella procedere.

3. Præterea, ejusdem rationis esse videtur quod homo aliquid faciat, et quod facienti consentiat, secundum illud Roman. i, 32: *Non solum digni sunt morte qui faciunt, sed et qui consentiunt faciētibz*. Maxime autem consentit qui ad aliquid faciendum alios inducit. Licitum autem est episcopis et clericis inducere alios ad bellandum; dicitur enim ⁸, quod hortatu et precibus Adriani Romanæ urbis episcopi, Carolus bellum contra Longobardos suscepit. Ergo etiam eis licet pugnare.

4. Præterea, illud quod est secundum se honestum et meritorium, non est illicitum prælatis et clericis. Sed bellare est quandoque et honestum et meritorium; dicitur enim ⁹, quod „ Si aliquis pro veritate fidei, et salvatione patriæ, ac defensione christianorum mortuus fuerit, a Deo cæleste præmium consequetur. „ Ergo licitum est episcopis et clericis bellare.

Sed contra est quod Petro in persona episcoporum et clericorum dicitur Matthæi xxvi, 52: *Converte gladium tuum in vaginam*. Non ergo licet eis pugnare.

CONCLUSIO. — Cum bellica exercitia hominem maxime a divinorum contemplatione avertant, et ad humani sanguinis effusionem tendant, minime clericis ac spiritualibus personis bellare licet, nisi in necessitatis articulo.

Respondeo dicendum quod ad bonum societatis humanæ plura sunt necessaria. Diversa autem a diversis melius et expeditius aguntur quam ab uno, ut patet per Philosophum ¹⁰, et quædam negotia sunt adeo sibi repugnantia, ut convenienter simul exerceri non possint; et ideo illis qui majoribus deputantur, prohibentur minora; sicut secundum leges humanas militibus, qui deputantur ad exercitia bellica, negotiationes interdiciuntur ¹¹. Bellica autem exercitia maxime repugnant illis officiis quibus episcopi et clerici deputantur, propter duo: primo quidem gene-

(1) Epist. 189, al. 205, a med.

(2) Ita cum Mss. et veteribus edit. Nicolai Edit. Patav. 1712, et Augustinus excitetur.

(3) Sed non occurrit. De his Veget. (Hæc verba: *De his Veget.* etc., non habentur in edit. Nicolai, neque in Neapolitana) De re milit. lib. i, a princ. per multa capp. et lib. ii, cap. 22.

(4) Non est licitum episcopis et clericis bellare, nisi ad id extrema necessitate fuerint co-

acti (cap. *Quicumque*, causa 28, quæst. xxviii).

(5) 14 in Evang. aliquant. a princ.

(6) 23, quæst. viii, cap. *Igitur*.

(7) Nunc hæc epistola non exstat.

(8) 23, quæst. viii, cap. *Hortatu*.

(9) 23, quæst. viii, cap. *Omni timore*.

(10) Polit. lib. i, cap. i, circa med.

(11) Syntag. juris, lib. xxv, cap. 15, num. 8.

rali ratione, quia bellica exercitia maximas inquietudines habent; unde multum impediunt animum a contemplatione divinorum et laude Dei, et oratione pro populo; quæ ad officium pertinent clericorum. Et ideo sicut negotiationes, propter hoc quod nimis implicant animum, interdicuntur clericis; ita et bellica exercitia, secundum illud II. Timoth. II, 4: *Nemo militans Deo implicat se sæcularibus negotiis*. Secundo propter specialem rationem; nam omnes clericorum ordines ordinantur ad altaris ministerium, in quo sub sacramento representatur passio Christi, secundum illud I. Corinth. XI, 26: *Quotiescumque manducabitis panem hunc, et calicem bibetis, mortem Domini annuntiabitis, donec veniat*. Et ideo non competit eis occidere vel effundere sanguinem, sed magis esse paratos ad propriam sanguinis effusionem pro Christo, ut imitentur opere quod gerunt ministerio. Et propter hoc est institutum ut effundentes sanguinem etiam sine peccato, sint irregulares. Nulli autem qui est deputatus ad aliquod officium, licet id per quod suo officio incongruus redditur. Unde clericis ¹ non licet omnino bella gerere, quæ ordinantur ad sanguinis effusionem.

Ad *primum* ergo dicendum, quod prælati debent resistere non solum lupis, qui spiritualiter interficiunt gregem, sed etiam raptoribus et tyrannis, qui corporaliter vexant; non autem materialibus armis in propria persona utendo, sed spiritualibus, secundum illud Apostoli ²: *Arma militiæ nostræ non carnalia sunt, sed potentia Deo* ³; quæ quidem sunt salubres admonitiones, devotæ orationes, contra pertinaces excommunicationis sententia.

Ad *secundum* dicendum, quod prælati et clerici ex auctoritate superioris possunt interesse bellis, non quidem ut ipsi propria manu pugnent, sed ut juste pugnantibus spiritualiter subveniant suis exhortationibus et absolutionibus, et aliis hujusmodi spiritualibus subventionibus; sicut et in veteri lege manda-

batur ⁴ quod sacerdotes sacris buccinis in bellis clangerent. Et ad hoc primo fuit concessum quod episcopi, vel clerici ad bella procederent; quod autem aliqui propria manu pugnent, abusionis est ⁵.

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. XXIII, art. 4 ad 2), omnis potentia, vel ars, vel virtus ad quam pertinet finis, habet disponere de his quæ sunt ad finem. Bella autem carnalia in populo fidei sunt referenda, sicut ad finem, ad bonum spirituale divinum, cui clerici deputantur. Et ideo ad clericos pertinet disponere et inducere alios ad bellandum bella justa. Non enim interdicatur eis bellare, quia peccatum sit, sed quia tale exercitium eorum personæ non congruit.

Ad *quartum* dicendum, quod licet exercere bella justa sit meritorium, tamen illicitum redditur clericis, propter hoc quod sunt ad opera magis meritoria deputati; sicut matrimonialis actus potest esse meritorius, et tamen virginitatem voventibus damnabilis redditur propter obligationem eorum ad majus bonum.

ART. III. — UTRUM

SIT LICITUM IN BELLIS UTI INSIDIIS.

De his etiam infra, quæst. LXXI, art. 3 ad 3.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod non sit licitum in bellis uti insidiis. Dicitur enim Deut. XVI, 20: *Iuste quod justum est exequeris*. Sed insidiæ, cum sint fraudes quædam, videntur ad injustitiam pertinere. Ergo non est utendum insidiis etiam in bellis justis.

2. Præterea, insidiæ et fraudes fidelitati videntur opponi, sicut et mendacia. Sed quia ad omnes fidem debemus servare, nulli homini est mentiendum, ut patet per Augustinum ⁶. Cum ergo fides hosti servanda sit, ut Augustinus dicit ad Bonifacium ⁷, videtur quod non sit contra hostes insidiis utendum.

3. Præterea, Matth. VII, 12 dicitur: *Quæ vultis ut faciant vobis homines, et vos facite illis*; et hoc est observandum ad omnes proximos. Inimici autem sunt proximi. Cum ergo nullus sibi velit in-

(1) Josue VI.

(1) Scilicet iis qui ad majores ordines fuerunt promoti. Olim illud quoque erat clericis minoribus interdictum, si beneficium haberent aut aliquo clericali privilegio gauderent.

(2) II. Cor. X, 4.

(3) Paulo alio sensu dictum; sed huc accomodari potest.

(5) Attamen clerici qui supremam in temporalibus potestatem habent, possunt ex causa justa bellum indicare ducemque exercitus constituere.

(6) Lib. contra mendacium, cap. 15, et seq.

(7) Epist. 189, al. 205 a med.

sidias, vel fraudes parari, videtur quod nullus ex insidiis debeat gerere bella.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit¹: "Cum justum bellum suscipitur, utrum aperte pugnet aliquis, an ex insidiis, nihil ad justitiam interest; „ et hoc probat auctoritate Domini, qui mandavit Josue ut insidias poneret habitatoribus civitatis Hai, ut habetur Josue viii.

CONCLUSIO. — Insidiæ vel fraudes contra promissam fidem in bellis illicitæ sunt; ad insidiis, quæ in occultandis consiliis sitæ sunt, uti in bello licet.

Respondeo dicendum quod insidiæ ordinantur ad fallendum hostes. Dupliciter autem aliquis potest falli ex facto vel dicto alterius: uno modo ex eo quod ei dicitur falsum vel non servatur promissum; et istud semper est illicitum; et hoc modo nullus debet hostes fallere²: sunt enim " quædam jura bellorum, et fœdera etiam inter ipsos hostes servanda, „ ut Ambrosius dicit³. Alio modo aliquis potest falli ex dicto, vel facto nostro quia ei propositum aut intellectum non aperimus. Hoc autem semper facere non tenemur, quia etiam in doctrina sacra multa sunt occultanda, maxime infidelibus, ne irrideant, secundum illud Matth. vii, 6: *Nolite sanctum dare canibus*. Unde multo magis ea quæ ad impugnandum inimicos paramus, sunt eis occultanda. Unde inter cætera documenta rei militaris hoc præcipue ponitur de occultandis consiliis, ne ad hostes perveniant, ut patet in lib. Stratagematum Francorum⁴; et talis occultatio pertinet ad rationem insidiarum, quibus licitum est uti in bellis justis. Nec proprie hujusmodi insidiæ vocantur fraudes, nec justitiæ repugnant, nec ordinate voluntati. Esset enim inordinata voluntas, si aliquis vellet nihil sibi ab aliis occultari.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

(1) Lib. Quæst. sup. Josue, qu. x, circa princ.

(2) Hinc dicitur (cap. Noli, 23, quæst. i): *Fides, quando promittitur, etiam hosti servanda est, contra quem bellum geritur*.

(3) De officiis, lib. i, cap. 29.

(4) Sexti Jul. Frontini, l'bo. 1 Stratag., cap. 1. —

Στρατηγήματα, astutiæ bellicæ. In cap. 1 Stratagematicon agit Frontinus De occultandis consiliis, num. XII, ejusd. capitis legitur pulchrum hoc apophtegma: " Metellus Pius in Hispania interrogatus, quid postera die facturus esset, tunicam meam, si id eloqui posset, inquit, comburerem. "

ART. IV. — UTRUM

LICEAT DIEBUS FESTIS BELLARE.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod in diebus festis non liceat bellare. Festa enim sunt ordinata ad vacandum divinis; unde intelliguntur per observationem sabbati, quæ præcipitur Ex. xx. Sabbatum enim interpretatur requies. Sed bella maximam inquietudinem habent. Ergo nullo modo est in diebus festis pugnandum.

2. Præterea, Isa. lviii reprehenduntur quidam quod in diebus jejunii repetunt debita, et committunt lites, pugno percutientes. Ergo multo magis in diebus festis illicitum est bellare.

3. Præterea, nihil est inordinate agendum ad vitandum incommodum temporale. Sed bellare in die festo, videtur⁵ esse secundum se inordinatum. Ergo pro nulla necessitate temporalis incommodi vitandi debet aliquis in die festo bellare.

Sed *contra* est quod I. Machab. ii, 41 dicitur: *Cogitaverunt laudabiliter Judæi dicentes: Omnis homo quicumque venerit ad nos in bello in die sabbatorum, pugnemus adversus eum*.

CONCLUSIO. — Si adsit necessitas, bellare diebus festis pro tutela reipublicæ licet: secus autem non licet.

Respondeo dicendum quod observatio festorum non impedit ea quæ ordinantur ad hominis salutem etiam corporalem. Unde Dominus arguit Judæos, dicens⁶: *Mihi indignamini, quia totum hominem sanum feci in sabbato?* Et inde est quod medici licite possunt medicari homines in die festo. Multo autem magis est conservanda salus reipublicæ, per quam impediuntur occisiones plurimorum, et innumera mala et temporalia, et spiritualia, quam salus corporalis unius hominis. Et ideo pro tuitione reipublicæ fidelium licitum est justa bella exercere in diebus festis, si tamen hoc necessitas exposcat; hoc enim esset tentare Deum⁷, si quis imminente tali necessitate vellet a bello abstinere. Sed, necessitate cessante, non est licitum bellare in diebus festis propter rationes inductas.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

(5) Al., hoc videtur. (6) Joan. vii, 23.

(7) Attamen Machabæi qui sabbato invasi pugnare noluorunt, non fuerunt peccato obnoxii, quia in simplicitate sua egerunt, falso sed bona fide existimantes bellum eo die non esse licitum.

QUÆSTIO XLI.

DE RIXA,
IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de rixa; et circa hoc
queruntur duo: 1. Utrum rixa sit peccatum. —
2. Utrum sit filia iræ.

ART. I. — UTRUM RIXA
SIT SEMPER PECCATUM¹.

De his etiam infra, quæst. XLII, art. 2 corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur
quod rixa non semper sit peccatum.
Rixa enim videtur esse contentio quæ-
dam; dicit enim Isidorus² quod "rixo-
sus est a rictu canino dictus; semper
enim ad contradicendum paratus est, et
jurgio delectatur, et provocat conten-
dentem. „ Sed contentio non semper est
peccatum. Ergo neque rixa.

2. Præterea, Genes. xxvi dicitur quod
servi Isaac foderunt alium puteum, et
pro illo quoque rixati sunt. Sed non est
credendum quod familia Isaac rixaretur
publice, eo non contradicente, si hoc
esset peccatum. Ergo rixa non est pec-
catum.

3. Præterea, rixa videtur esse quod-
dam particulare bellum. Sed bellum non
semper est peccatum. Ergo rixa non
semper est peccatum.

Sed *contra* est quod Galat. v rixæ po-
nuntur inter opera carnis; *quæ qui a-
gunt, regnum Dei non consequentur*. Ergo
rixæ non solum sunt peccata, sed etiam
sunt peccata mortalia.

CONCLUSIO. — Rixa, cum ex inor-
dinata procedat voluntate, semper pec-
catum est, et in eo, qui alium injuste
invasit, mortale, et in eo qui se defendit,
quandoque veniale, quandoque mortale,
secundum animi sui inordinatam dispo-
sitionem.

Respondeo dicendum quod, sicut con-
tentio importat quamdam contradictio-
nem verborum, ita etiam rixa importat
quamdam contradictionem in factis.
Unde super illud Galat. v: *Rixæ*, dicit
Glossa³ quod "rixæ sunt, quando ex
ira invicem se percutiunt. „ Et ideo rixa
videtur esse quoddam privatum bellum,
quod inter privatas personas agitur,
non ex aliqua publica auctoritate, sed

magis ex inordinata voluntate. Et ideo
rixæ semper importat peccatum. Et in
eo quidem qui alterum invadit injuste,
est peccatum mortale; inferre enim no-
cumentum proximo, etiam opere ma-
nuali, non est absque mortali peccato.
In eo autem qui se defendit, potest esse
sine peccato, et quandoque cum peccato
veniali, et quandoque cum peccato mor-
tali, secundum diversum motum animi
ejus, et diversum modum se defendendi.
Nam si solo animo repellendi injuriam
illatam, et cum debita moderatione se
defendat, non est peccatum, nec proprie
potest dici rixa ex parte ejus. Si vero
cum animo vindictæ vel odii, vel cum
excessu debitæ moderationis se defen-
dat, semper est peccatum; sed veniale
quidem, quando aliquis levis motus odii
vel vindictæ se immiscet, vel cum non
multum excedit moderatam defensio-
nem; mortale autem, quando obfirmato
animo in impugnantem insurgit ad eum
occidendum, vel eum graviter læden-
dum⁴.

Ad *primum* ergo dicendum, quod rixa
non simpliciter nominat contentionem;
sed tria in præmissis verbis Isidori po-
nuntur quæ inordinationem rixæ de-
clarant: primo quidem quod prompti-
tudinem animi habet ad contendendum⁵:
quod significat, cum dicit: Semper ad
contradicendum paratus, scilicet sive
alius bene, sive male dicat, aut faciat.
Secundo quia in ipsa contradictione de-
lectatur; unde sequitur: Et in jurgio
delectatur. Tertio quia ipse alios provo-
cat ad contradictiones; unde sequitur:
Et provocat contententem.

Ad *secundum* dicendum, quod ibi non
intelligitur quod servi Isaac sint rixati,
sed quod incolæ terræ rixati sunt con-
tra eos; unde illi peccaverunt, non au-
tem servi Isaac, qui calumniam patie-
bantur.

Ad *tertium* dicendum, quod ad hoc
quod justum sit bellum, requiritur quod
fiat auctoritate publicæ potestatis, sicut
supra dictum est (quæst. præc., art. 1).
Rixa autem fit ex privato affectu iræ,
vel odii. Si enim ministri principis aut
judicis publica potestate aliquos inva-
dant qui se defendant, non dicuntur ipsi

(1) Rixa, de qua hic agitur, proprie est priva-
tum quoddam bellum, quo animis ira accensis,
alii alium lædere molitur.

(2) Lib. x Etymolog., in litt. R. (3) Interl.

(4) Res ita se habet quando duellum oritur
(cf. quæst. xxv, art. 8).

(5) Ita Mss. et editi omnes libri. Garcia per-
peram corrigit, ad *contradicendum*.

rixari, sed illi qui publicæ potestati resistunt; et sic illi qui invadunt, non rixantur neque peccant, sed illi qui se inordinate defendunt.

ART. II. — UTRUM RIXA SIT FILIA IRÆ.

De his etiam infra, quæst. CLVIII, art. 8 corp., et part. III, quæst. VII, art. 2 ad 1.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod rixa non sit filia iræ. Dicitur enim Jac. iv, 1: *Unde bella et lites in vobis? nonne ex concupiscentiis quæ militant in membris vestris?* Sed ira non pertinet ad concupiscibilem. Ergo rixa non est filia iræ, sed magis concupiscentiæ.

2. Præterea, Proverb. xxviii, 25 dicitur: *Qui se jactat et dilatat, jurgia concitat.* Sed idem videtur esse rixa quod jurgium. Ergo videtur quod rixa sit filia superbiæ vel inanis gloriæ, ad quam pertinet se jactare et dilatare.

3. Præterea, Proverb. xviii, 6 dicitur: *Labia stulti immiscent se rixis.* Sed stultitia differt ab ira; non enim opponitur mansuetudini, sed magis sapientiæ vel prudentiæ. Ergo rixa non est filia iræ.

4. Præterea, Proverb. x, 12 dicitur: *Odium suscitatur rixas.* Sed odium oritur ex invidia, ut dicit Gregorius¹. Ergo rixa non est filia iræ, sed invidiæ.

5. Præterea, Proverb. xvii, 19 dicitur: *Qui meditatur discordias, seminat² rixas.* Sed discordia est filia inanis gloriæ, ut supra dictum est (quæst. xxxvii, art. 2). Ergo etiam rixa.

Sed contra est quod Gregorius dicit³, quod "ex ira oritur rixa;" et Prov. xv, vers. 18, et xxix, 22 dicitur: *Vir iracundus provocat rixas.*

CONCLUSIO. — Rixam magis ex ira, quam odio oriri, manifestum est.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. præc.), rixa importat quamdam contradictionem usque ad facta pervenientem, dum unus alterum lædere molitur. Dupliciter autem unus alium lædere intendit: uno modo quasi intendens absolute malum ipsius; et talis læsio pertinet ad odium, cujus intentio est ad lædendum inimicum vel in manifesto, vel in occulto. Alio modo aliquis intendit alium lædere, eo sciente et repugnante, quod importatur nomine

rixæ; et hoc proprie pertinet ad iram, quæ est appetitus vindictæ: non enim sufficit irato quod latenter noceat ei contra quem irascitur; sed vult quod ipse sentiat, et quod contra voluntatem suam aliquid patiatur in vindictam ejus quod fecit, ut patet per ea quæ supra dicta sunt de passione iræ (1 2, quæst. XLVI, art. 6 ad 2). Et ideo rixa proprie oritur ex ira⁴.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est (1 2, quæst. xxv, art. 1 et 2), omnes passiones irascibilis ex passionibus concupiscibilis oriuntur; et secundum hoc, illud quod proxime oritur ex ira, oritur etiam ex concupiscentia sicut ex prima radice.

Ad secundum dicendum, quod jactatio et dilatatio sui, quæ fit per superbiam vel inanem gloriam, non directe concitat jurgium aut rixam, sed occasionaliter, inquantum scilicet ex hoc concitatur ira, dum aliquis sibi ad injuriam reputat quod alter ei sese præferat; et sic ex ira sequuntur jurgia et rixæ.

Ad tertium dicendum quod ira, sicut supra dictum est (1 2, qu. XLVIII, art. 3), impedit iudicium rationis, unde habet similitudinem cum stultitia; et ex hoc sequitur quod habeant communem effectum: ex defectu enim rationis contingit quod aliquis inordinate alium lædere molitur.

Ad quartum dicendum, quod rixa, etsi quandoque ex odio oriatur, non tamen est proprius effectus odii, quia præter intentionem odientis est quod rixose et manifeste inimicum lædat; quandoque enim etiam occulte eum lædere quærit. Sed quando videt se prævalere, cum rixa et jurgio læsionem intendit. Sed rixose aliquem lædere est proprius effectus iræ, ratione jam dicta (in corp.).

Ad quintum dicendum, quod ex rixis sequitur odium et discordia in cordibus rixantium; et ideo ille qui meditatur, id est, qui intendit inter aliquos seminare discordias, procurat quod ad invicem rixentur; sicut quodlibet peccatum potest imperare actum alterius peccati, ordinando illum in suum finem. Sed ex hoc non sequitur quod rixa sit filia inanis gloriæ proprie et directe.

(1) Moral. lib. xxxi, cap. 17, a med.

(2) Vulgata *Diligite*. (3) Mor. lib. xxxi, loc. cit.

(4) Ex ira proprie oritur, occasionaliter autem et remote ex variis oriri potest, scilicet ex con-

cupiscentia (Jac. iv, et hic ad 1), ex superbia vel inani gloria (Prov. xxviii et hic ad 2), ex stultitia seu defectu rationis (Prov. xviii et hic ad 3), ex odio (Prov. x et hic ad 5).

QUÆSTIO XLII.

DE SEDITIONE, QUÆ OPPONITUR PACI,
IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de seditione, quæ opponitur paci; et circa hoc quærentur duo:
1. Utrum sit speciale peccatum. — 2. Utrum sit mortale peccatum.

ART. I. — UTRUM SEDITIO

SIT SPECIALE PECCATUM AB ALIIS DISTINCTUM.

De his etiam supra, quæst. xxxix, art. 1 corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod seditio non sit speciale peccatum ab aliis distinctum. Quia, ut Isidorus dicit ¹, "Seditiosus est qui dissensionem animorum facit, et discordias gignit." Sed ex hoc quod aliquis aliquod peccatum procurat, non peccat alio peccati genere, nisi illo quod procurat. Ergo videtur quod seditio non sit speciale peccatum a discordia distinctum.

2. Præterea, seditio divisionem quamdam importat. Sed nomen etiam schismatis sumitur a scissura, ut supra dictum est (qu. xxxix, art. 1). Ergo peccatum seditionis non videtur esse distinctum a peccato schismatis.

3. Præterea, omne speciale peccatum ab aliis distinctum, vel est vitium capitale, aut ex aliquo vitio capitali oritur. Sed seditio neque computatur inter vitia capitalia, neque inter vitia quæ ex capitalibus oriuntur, ut patet in lib. xxxi Moral. ², ubi utraque vitia numerantur. Ergo seditio non est speciale peccatum ab aliis distinctum.

Sed contra est quod II. Cor. xii, seditiones ab aliis peccatis distinguuntur ³.

CONCLUSIO. — Cum seditio speciali bono unitatis et pacis multitudinis opposita sit, ipsa quoque speciale peccatum est.

Respondeo dicendum quod seditio est quoddam speciale peccatum, quod quantum ad aliquid convenit cum bello et rixa; quantum autem ad aliquid differt ab eis. Convenit quidem cum eis in hoc quod importat quamdam contradictionem; differt autem ab eis in duobus: primo quidem quia bellum et rixa important mutuam impugnationem in actu:

sed seditio potest dici, sive fiat huiusmodi impugnatione in actu, sive sit præparatio ad talem impugnationem. Unde Glossa ⁴ dicit quod "seditiones sunt tumultus ad pugnam, cum scilicet aliqui se præparant et intendunt pugnare. Secundo differunt, quia bellum proprie est contra extraneos hostes, quasi multitudinis ad multitudinem; rixa autem est unius ad unum, vel paucorum ad paucos; seditio autem proprie est inter partes unius multitudinis inter se dissidentes, puta cum una pars civitatis excitatur in tumultum contra aliam. Et ideo quia seditio habet speciale bonum cui opponitur, scilicet unitatem et pacem multitudinis, est speciale peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod seditiosus dicitur ille qui seditionem excitat; et quia seditio quamdam discordiam importat, ideo seditiosus est qui discordiam facit, non qualemcumque, sed inter partes alicujus multitudinis. Peccatum autem seditionis non solum est in eo qui discordiam seminat, sed etiam in eis qui inordinate ab invicem dissentiunt.

Ad secundum dicendum, quod seditio differt a schismate in duobus: primo quidem, quia schisma ⁵ opponitur spirituali unitati multitudinis, scilicet unitati ecclesiasticæ; seditio autem opponitur temporali vel sæculari multitudinis unitati, puta civitatis vel regni; secundo, quia schisma non importat aliquam præparationem ad pugnam corporalem, sed solum importat dissensionem spirituales; seditio autem importat præparationem ad pugnam corporalem.

Ad tertium dicendum, quod seditio, sicut et schisma, sub discordia continetur: utrumque enim est discordia quædam, non unius ad unum, sed partium multitudinis ad invicem.

ART. II. — UTRUM SEDITIO

SIT SEMPER PECCATUM MORTALE.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod seditio non semper sit peccatum mortale. Seditio enim importat tumultum ad pugnam, ut patet per Glossam

(5) Quantum ad usum vocis, non præcise quantum ad notionem; quia scissura quoque seu divisio quam significat schisma, respectu temporalis vel sæcularis unitatis non improprie dici potest, juxta Virgilianum illud *Æneid.* II:

Scinditur incertum studia in contraria vulgus.

(1) Lib. x Etymolog., ad litt. S.

(2) Cap. 17, a med.

(3) Nempe a contentionibus, æmulationibus, animositatibus, dissensionibus, detractionibus, susurrationibus, ut videre est loc. cit.

(4) Interl., II. Cor. xii, sup. illud: *Seditiones, animositates*, etc.

supra inductam (art. præc.). Sed pugna non semper est peccatum mortale, sed quandoque est justa et licita, ut supra habitum est (quæst. xl, art. 1). Ergo multo magis seditio potest esse sine peccato mortali.

2. Præterea, seditio est discordia quædam, ut dictum est (art. præc. ad 3). Sed discordia potest esse sine peccato mortali, et quandoque etiam sine omni peccato. Ergo etiam seditio.

3. Præterea, laudantur qui multitudinem a potestate tyrannica liberant. Sed hoc non de facili potest fieri sine aliqua dissensione multitudinis, dum una pars multitudinis nititur retinere tyrannum, alia vero nititur eum abjicere. Ergo seditio potest fieri sine peccato.

Sed *contra* est quod Apostolus ¹ prohibet seditiones inter alia quæ sunt peccata mortalia. Ergo seditio est peccatum mortale.

CONCLUSIO. — Seditio, cum sit contra commune bonum reipublicæ injusta pugna, semper mortale peccatum ex suo genere est.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. præc. ad 2), seditio opponitur unitati multitudinis, id est populi, civitatis vel regni. Dicit autem Augustinus ², "quod populum determinant sapientes, non omnem cœtum multitudinis, sed cœtum juris consensu, et utilitatis communione sociatum." Unde manifestum est unitatem, cui opponitur seditio, esse unitatem juris et communis utilitatis. Manifestum est ergo quod seditio opponitur et justitiæ ³ et communi bono; et ideo ex suo genere est peccatum mortale, et tanto gravius quanto bonum commune, quod impugnatur per seditionem, est majus quam bonum privatum, quod impugnatur per rixam. Peccatum autem seditionis primo quidem et principaliter pertinet ad eos qui seditionem procurant, qui gravissime peccant; secundo autem ad eos qui eos sequuntur, perturbantes bonum commune. Illi vero qui bonum commune defendunt, eis re-

sistentes, non sunt dicendi seditiosi; sicut nec illi qui se defendunt, dicuntur rixosi, ut supra dictum est (quæst. xli, art. 1).

Ad *primum* ergo dicendum, quod pugna quæ est licita, fit pro communi utilitate, sicut supra dictum est (quæst. xl, art. 1). Sed seditio fit contra commune bonum multitudinis: unde semper est peccatum mortale.

Ad *secundum* dicendum, quod discordia ab eo quod non est manifeste bonum, potest esse sine peccato; sed discordia ab eo quod est manifeste bonum, non potest esse sine peccato; et talis discordia est seditio, quæ opponitur unitati multitudinis, quæ est manifeste bonum.

Ad *tertium* dicendum, quod regimen tyrannicum non est justum, quia non ordinatur ad bonum commune, sed ad bonum privatum regentis, ut patet per Philosophum ⁴. Et ideo perturbatio hujus regiminis non habet rationem seditionis ⁵; nisi forte quando sic inordinate perturbatur tyranni regimen, quod multitudo subjecta majus detrimentum patitur ex perturbatione consequenti quam ex tyranni regimine. Magis autem tyrannus seditiosus est, qui in populo sibi subjecto discordias et seditiones nutrit, ut tutius dominari possit: hoc enim tyrannicum est, cum sit ordinatum ad bonum proprium præsentis, cum multitudinis nocumto.

QUESTIO XLIII.

DE SCANDALO, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum restat de vitiis, quæ beneficentiæ opponuntur; inter quæ alia quidem pertinent ad rationem justitiæ, illa scilicet quibus aliquis injuste proximum lædit; sed contra charitatem specialiter scandalum esse videtur. Et ideo considerandum est hic de scandalum; circa quod queruntur octo: 1. Quid sit scandalum. — 2. Utrum scandalum sit peccatum. — 3. Utrum sit peccatum speciale. — 4. Utrum sit peccatum mortale. — 5. Utrum perfectorum sit scandalizari. — 6. Utrum eorum sit scandalizare. — 7. Utrum spiritualia bona sint dimittenda propter scandalum. — 8. Utrum sint propter scandalum temporalia dimittenda.

tiæ, quatenus infert damnum reipublicæ et ejus civibus.

(4) Polit. lib. iii, c. 5, et Ethic. lib. viii, c. 10.

(5) Ex his patet regimen tyranni posse perturbari, modo id ordinate fiat, et absque multitudinis detrimento; conferenda sunt quæ postea dicuntur (quæst. lx, art. 6, et quæst. lxxiv, art. 1).

(1) II. Cor. xii.

(2) De civ. Dei, lib. ii, cap. 21, a med., et lib. xix, cap. 21.

(3) Seditio directe opponitur paci, ut dicit ipse S. Doctor in proœmio (quæst. xxxvii et quæst. xxxix). Unde sequitur quod etiam directe opponitur charitati, cum pax sit effectus charitatis, ex consequenti vero opponitur justitiæ.

ART. I. — UTRUM SCANDALUM CONVENIENTER DEFINIATUR QUOD EST DICTUM, VEL FACTUM MINUS RECTUM, PRÆBENS OCCASIONEM RUINÆ.

De his etiam Sent. iv, dist. 38, quæst. ii, art. 1, et quol. iv, art. 21 ad 3, et Rom. vii, lect. 2, et cap. 14, lect. 2 in princ.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod scandalum inconvenienter definiatur esse "dictum, vel factum minus rectum, præbens occasionem ruinæ." Scandalum enim peccatum est, ut post dicitur (art. seq.). Sed secundum Augustinum¹, "peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei." Ergo prædicta definitio est insufficiens, quia prætermittit cogitatum, sive concupitum.

2. Præterea, cum inter actus virtuosos vel rectos unus virtuosior vel rectior altero sit; illud solum videtur non esse minus rectum quod est rectissimum. Si ergo scandalum sit dictum vel factum minus rectum, sequitur quod omnis actus virtuosus præter optimum sit scandalum.

3. Præterea, occasio nominat causam per accidens. Sed id quod est per accidens, non debet poni in definitione, quia non dat speciem. Ergo inconvenienter in definitione scandalum ponitur occasio.

4. Præterea, ex quolibet facto alterius potest aliquis sumere occasionem ruinæ, quia causæ per accidens sunt indeterminatæ. Si ergo scandalum est quod præbet alii occasionem ruinæ, quodlibet factum vel dictum poterit esse scandalum, quod videtur esse inconueniens.

5. Præterea, occasio ruinæ datur proximo, quando offenditur aut infirmatur. Sed scandalum dividitur contra offensionem et infirmitatem; dicit enim Apostolus²: *Bonum est non manducare carnem, et non bibere vinum, neque in quo frater tuus offenditur, aut scandalizatur, aut infirmatur.* Ergo prædicta definitio scandalum non est conveniens.

Sed contra est quod Hieronymus exponens illud quod habetur Matth. xv: *Scis quia Pharisei audito hoc verbo, etc.,*

(1) Contra Faustum, lib. xii, cap. 27, in princ.

(2) Rom. xiv, 21.

(3) Sub dicto et facto intelligendæ sunt negationes oppositæ. Nam, ut ait ipse D. Thomas, pro eodem est accipiendum dictum et non dictum, factum et non factum (1 2, q. lxxi, art. 6).

(4) In idolio, id est, templo, vel mensa idolis consecrata; nam ibi accumbabant comesuri *idolothya*, sive carnes idolis immolatas; ut patet ex Apostolo (1. Cor. viii, 10): « Si enim quis

dicit: "Quando legimus: *Quicumque scandalizaverit*, hoc intelligimus, qui dicto vel facto occasionem ruinæ dederit."

CONCLUSIO. — Scandalum est dictum vel factum minus rectum, præbens alteri occasionem ruinæ.

Respondeo dicendum quod, sicut Hieronymus ibidem dicit, quod græce *σκανδαλον* dicitur, nos offensionem, vel ruinam, vel impactionem pedis possumus dicere. Contingit enim quod quandoque aliquis obex ponitur alicui in via corporali, cui impingens disponitur ad ruinam; et talis obex dicitur scandalum. Et similiter in processu viæ spiritualis contingit aliquem disponi ad ruinam spiritualement per dictum vel factum alterius³, inquantum scilicet aliquis sua admonitione vel inductione aut exemplo alterum trahit ad peccandum; et hoc proprie dicitur scandalum. Nihil autem secundum propriam rationem disponit ad spiritualement ruinam, nisi quod habet aliquem defectum rectitudinis: quia id quod est perfecte rectum, magis munit hominem contra casum, quam ad ruinam inducat. Et ideo convenienter dicitur quod "dictum, vel factum minus rectum, præbens occasionem ruinæ," sit scandalum.

Ad primum ergo dicendum, quod cogitatio, vel concupiscentia mali latet in corde. Unde non proponitur alteri ut obex disponens ad ruinam; et propter hoc non potest habere scandalum rationem.

Ad secundum dicendum, quod minus rectum non dicitur hoc quod ab aliquo alio superatur in rectitudine, sed quod habet aliquem rectitudinis defectum: vel quia est secundum se malum, sicut peccatum, vel quia habet speciem idoli, sicut cum aliquis recumbit in idolio⁴; quamvis enim hoc secundum se non sit peccatum, si aliquis hoc non corrupta intentione faciat; tamen quia habet quamdam speciem mali, vel similitudinem venerationis idoli, potest alteri præbere occasionem ruinæ. Et ideo Apostolus monet⁵: *Ab omni specie mala absti-*

viderit eum qui habet scientiam, in idolio recumbentem: nonne conscientia ejus, cum sit infirma, ædificabitur ad manducandum idolothyta? Eiusmodi autem epulas, utpote sacras, in templo instrui solere docet Herodotus in Clío, et Virgilius (8 Æneid.) in sacrificio Evandri, et epulo cum Trojanis. Unde sequitur *idolothyta* edere in idolio, non tantum esse malum propter scandalum, sed etiam per se, quia est professio idololatriæ. (5) 1. Thessal. v, 22.

nete vos. Et ideo convenienter dicitur minus rectum, ut comprehendantur tam illa quæ sunt secundum se peccata, quam illa quæ habent speciem mali.

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut supra habitum est (1 2, quæst. lxxv, art. 2 et 3, et quæst. lxxx, art. 1), nihil potest esse homini sufficiens causa peccati quod est spiritualis ruina, nisi propria voluntas. Et ideo dicta vel facta alterius hominis possunt esse solum causa imperfecta, aliquid inducens ad ruinam. Et propter hoc non dicitur dans causam ruinæ, sed dans occasionem; quod significat causam imperfectam, et non semper causam per accidens. Et tamen nihil prohibet in quibusdam definitionibus poni id quod est per accidens; quia id quod est secundum accidens uni, potest per se alteri convenire: sicut in definitione fortunæ ponitur causa per accidens ¹.

Ad *quartum* dicendum, quod dictum vel factum alterius potest esse dupliciter alteri causa peccandi: uno modo per se, alio modo per accidens. Per se quidem, quando aliquis suo malo verbo vel facto intendit alium ad peccandum inducere ², vel etiamsi ipse hoc non intendat, ipsum factum est tale quod de sui ratione habet quod sit inductivum ad peccandum ³; puta cum aliquis publice facit peccatum, vel quod habet similitudinem peccati; et tunc ille qui huiusmodi actum facit, proprie dat occasionem ruinæ, unde vocatur scandalum activum. Per accidens autem aliquod verbum vel factum unius est alteri causa peccandi, quando et præter intentionem operantis, et præter conditionem operis, aliquis male dispositus ex huiusmodi opere inducitur ad peccandum, puta cum aliquis invidet bonis aliorum; et tunc ille qui facit huiusmodi actum rectum, non dat occasionem, quantum in se est; sed alius sumit occasionem, secundum illud Rom. vii, 8: *Occasione autem accepta, peccatum per mandatum operatum est in me omnem concupiscentiam.* Et ideo hoc est scandalum passivum sine activo: quia ille qui recte agit, quan-

tum est dese, non dat occasionem ruinæ, quam alter patitur. Quandoque ergo contingit quod etiam sit simul scandalum activum in uno, et passivum in altero; puta cum ad inductionem unius alius peccat; quandoque vero est scandalum activum sine passivo; puta cum aliquis inducit verbo, vel facto alium ad peccandum, et ille non consentit: quandoque vero est scandalum passivum sine activo ⁴, sicut jam dictum est (hic supra).

Ad *quintum* dicendum, quod infirmitas nominat promptitudinem ad scandalum; offensio ⁵ autem nominat indignationem alicujus contra eum qui peccat; quæ potest esse quandoque sine ruina; scandalum autem importat ipsam impactionem ad ruinam.

ART. II. — UTRUM SCANDALUM SIT PECCATUM ⁶.

De his etiam Sent. iv, dist. 38, qu. ii, art. 1, qu. i, et art. 4, quæst. i corp., et Rom. xiv, lect. 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod scandalum non sit peccatum. Peccata enim non eveniunt ex necessitate, quia omne peccatum est voluntarium, ut supra habitum est (1 2, q. lxxiv, art. 1 et 2). Sed Matth. xviii, 7 dicitur: *Necesse est ut veniant scandala.* Ergo scandalum non est peccatum.

2. Præterea, nullum peccatum procedit ex pietatis affectu, quia *non potest arbor bona fructus malos facere*, ut dicitur Matth. vii, 18. Sed aliquod scandalum est ex pietatis affectu: dicit enim Dominus Petro ⁷: *Scandalum mihi es*; ubi dicit Hieronymus quod "error Apostoli de pietatis affectu veniens, nunquam incentivum videtur esse diaboli." Ergo non omne scandalum est peccatum.

3. Præterea, scandalum impactionem quamdam importat. Sed non quicumque impingit, cadit. Ergo scandalum, quod est spiritualis casus, potest esse sine peccato.

Sed *contra* est quod scandalum est "dictum, vel factum minus rectum." Ex hoc autem habet aliquid rationem peccati, quod a rectitudine deficit. Ergo scandalum semper est cum peccato.

CONCLUSIO. — Scandalum tam activum quam passivum semper est pecca-

(1) Ut patet Physic. lib. ii, text. 52.

(2) Tum scandalum activum dicitur directum.

(3) Scandalum activum est duntaxat indirectum.

(4) Inter scandalum passivum dicitur scandalum infirmorum si ex ignorantia aut infirmitate oriatur; dicitur scandalum pharisaicum, si ex malitia.

(5) Passivo sensu, non activo, quo materiam indignationis potius præbet.

(6) Scripturæ sæpissime scandalum increpant (Matth. xviii): *Vae mundo a scandalis. Vae homini per quem scandalum venit. Si pes tuus, oculus tuus, etc.* (7) Matth. xvi. 23.

tum: potest tamen et activum scandalum sine passivo esse, et passivum sine activo.

Respondeo dicendum quod, sicut jam supra dictum est (art. præc. ad 4), duplex est scandalum; scilicet passivum in eo qui scandalizatur, et activum in eo qui scandalizat, dans occasionem ruinæ. Scandalum ergo passivum¹ semper est peccatum in eo qui scandalizatur: non enim scandalizatur, nisi in quantum aliquam ruit spirituali ruina, quæ est peccatum. Potest tamen esse scandalum passivum sine peccato ejus ex cujus facto aliquis scandalizatur; sicut cum aliquis scandalizatur de his quæ alius bene facit. Similiter etiam scandalum activum semper est peccatum in eo qui scandalizat; quia vel ipsum opus quod facit, est peccatum; vel etiam si habeat speciem peccati, dimittendum est semper propter proximi charitatem, ex qua unusquisque tenetur salutem proximi providere: et sic qui non dimittit, contra charitatem agit². Potest tamen esse scandalum activum sine peccato alterius qui scandalizatur, sicut supra dictum est (art. præc. ad 4).

Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod dicitur: *Necesse est ut veniant scandala*, non est intelligendum de necessitate absoluta, sed de necessitate conditionali, qua scilicet necesse est præscita vel prænuntiata a Deo evenire; si tamen conjunctim accipiatur, ut dictum est (part. I, quæst. xiv, art. 13 ad 2, et quæst. xxiii, art. 6 ad 2). Vel necesse est evenire scandala necessitate finis, quia utilia sunt ad hoc ut "qui probati sunt, manifesti fiant." Vel necesse est evenire scandala secundum conditionem hominum, qui sibi a peccatis non cavent; sicut si aliquis medicus videns aliquos indebita diæta utentes, dicat: Necesse est tales infirmari; quod intelligendum est sub hac conditione, si diætam non mutant. Et similiter necesse est evenire scandala, si homines conversationem malam non mutant.

Ad secundum dicendum, quod scanda-

lum ibi large ponitur pro quolibet impedimento. Volebat enim Petrus Christi passionem impedire quodam pietatis affectu³ ad Christum.

Ad tertium dicendum, quod nullus impingit spiritualiter, nisi retardetur aliquam a processu in via Dei; quod fit saltem per peccatum veniale.

ART. III. — UTRUM SCANDALUM SIT SPECIALE PECCATUM⁴.

De his etiam Sent. iv, dist. 33, quæst. ii, art. 2, quæst. ii, et quæst. iii corp.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod scandalum non sit speciale peccatum. Scandalum enim est "dictum vel factum minus rectum." Sed omne peccatum est hujusmodi. Ergo omne peccatum est scandalum. Non ergo scandalum est speciale peccatum.

2. Præterea, omne speciale peccatum, sive omnis specialis injustitia, invenitur separatim ab aliis, ut dicitur⁵. Sed scandalum non invenitur separatim ab aliis peccatis. Ergo scandalum non est speciale peccatum.

3. Præterea, omne speciale peccatum constituitur secundum aliquid quod dat speciem morali actui. Sed ratio scandali constituitur per hoc quod coram aliis peccatur; in manifesto autem peccare, etsi sit circumstantia aggravans, non videtur constituere peccati speciem. Ergo scandalum non est speciale peccatum.

Sed contra, speciali virtuti speciale peccatum opponitur. Sed scandalum opponitur speciali virtuti, scilicet charitati; dicitur enim Rom. xiv, 15: *Si propter cibum frater tuus contristatur, jam non secundum charitatem ambulas*. Ergo scandalum est speciale peccatum.

CONCLUSIO. — Quanquam passivum scandalum, speciale peccatum minime sit, activum tamen speciale peccatum est, correptioni fraternæ oppositum.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. præc.), duplex est scandalum, activum scilicet et passivum. Passivum quidem scandalum non potest esse speciale peccatum; quia ex dicto

non solum ex indeliberatione, sed etiam ex levitate materiæ, ut videre est art. 4.

(3) Hoc enim significat: *Non sapis ea quæ Dei sunt, sed quæ hominum*, quasi ex humano affectu.

(4) Quæstio est de scandalo activo, quia certum est scandalum passivum non esse speciale peccatum, siquidem ex quocumque peccati genere oriri potest. (5) Ethic. lib. v, c. 3 et 5.

(1) Si scandalum passivum formaliter accipitur prout activo correspondet; ut et proprio sensu qui jam indicatus est supra, prout effectum ex activo sequentem significat; non vero solam offensionem propter factum aliquod pravum quod aversatur et abhorret aliquis potius quam ruinæ inde occasionem sumat.

(2) Peccatum illud potest tamen fieri veniale

vel facto alterius aliquem ruere contingit secundum quodcumque genus peccati; nec hoc ipsum quod est occasio nem peccandi sumere ex dicto vel facto alterius, specialem rationem peccati constituit; quia non importat specialem deformitatem speciali virtuti oppositam. Scandalum autem activum potest accipi dupliciter; per se scilicet, et per accidens: per accidens quidem, quando est præter intentionem agentis; ut puta cum aliquis facto suo vel verbo inordinato non intendit alteri dare occasionem ruinæ, sed solum suæ satisfacere voluntati: et sic etiam scandalum activum non est speciale peccatum¹; quia quod est per accidens, non constituit speciem. Per se autem est activum scandalum, quando aliquis suo inordinato dicto vel facto intendit alium trahere ad peccandum; et sic ex intentione specialis finis sortitur rationem specialis peccati; finis enim dat speciem in moralibus, ut dictum est supra (1 2, quæst. 1, art. 3, et qu. xviii, art. 4 et 6). Unde sicut furtum est speciale peccatum, aut homicidium, propter speciale nocumentum proximi quod intenditur; ita etiam scandalum est speciale peccatum propter hoc quod intenditur speciale proximi nocumentum; et opponitur directe correctioni fraternæ; in qua intenditur specialis nocumenti remotio².

Ad primum ergo dicendum, quod omne peccatum potest materialiter se habere ad scandalum activum; sed formalem rationem specialis peccati potest habere ex intentione finis, ut dictum est (corp. art.).

Ad secundum dicendum, quod scandalum activum potest inveniri separatim ab aliis peccatis, ut puta cum aliquis proximum scandalizat factō, quod de se non est peccatum, sed habet speciem mali.

Ad tertium dicendum, quod scandalum non habet rationem specialis peccati ex prædicta circumstantia, sed ex intentione finis, ut dictum est (corp. art.).

(1) Ex his concludunt Paludanus, Cajetanus, Bannes, Vasquez, Azorius, Sanchez, Becanus et alii scandalum per accidens non esse speciale peccatum, sed respondent Wiggers et Sylvius illud duntaxat intelligendum esse de eo quod est neque directe, neque indirecte et interpretative volitum, sed omnino præter intentionem agentis non solum expressum, sed etiam interpretatione. Ita quoque Nicolai, nam, ut addit,

ART. IV. — UTRUM SCANDALUM SIT PECCATUM MORTALE.

De his etiam Sent. iv, dist. 38, quæst. ii, art. 2, quæst. iii, et art. 3, quæst. ii corp.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod scandalum sit peccatum mortale. Omne enim peccatum quod contrariatur charitati, est peccatum mortale, ut supra dictum est (qu. xxiv, art. 12, et qu. xxxv, art. 3). Sed scandalum contrariatur charitati, ut dictum est (art. 2 et 3 præc.). Ergo scandalum est peccatum mortale.

2. Præterea, nulli peccato debetur pœna damnationis æternæ, nisi mortali. Sed scandalo debetur pœna damnationis æternæ, secundum illud Matth. xviii, vers. 6: *Qui scandalizaverit unum de pusillis istis qui in me credunt, expedit ei ut suspendatur mola asinaria in collo ejus, et demergatur in profundum maris*; quia, ut dicit Hieronymus³, "multo melius est pro culpa brevem recipere pœnam, quam æternis servari cruciatibus." Ergo scandalum est peccatum mortale.

3. Præterea, omne peccatum quod in Deum committitur, est peccatum mortale; quia solum peccatum mortale avertit hominem a Deo. Sed scandalum est peccatum in Deum; dicit enim Apostolus⁴: *Percutientes conscientiam fratrum infirmam, in Christum peccatis*. Ergo scandalum semper est peccatum mortale.

Sed contra, inducere aliquem ad peccandum venialiter, potest esse peccatum veniale. Sed hoc pertinet ad rationem scandali. Ergo scandalum potest esse peccatum veniale.

CONCLUSIO. — Scandalum passivum veniale et mortale contingit esse pro qualitate criminis in quod quis dicto, vel facto alterius impingit; activum similiter veniale, vel mortale est, secundum dispositionem actus, et intentionem scandalizantis.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. 1 huj. quæst.), scandalum importat impactionem quamdam per quam aliquis disponitur ad ruinam⁵.

hoc est proprie per accidens quod speciem non constituit.

(2) Hinc sequitur scandalizantem teneri explicare in confessione speciem peccati ad quod induxit, numerum, conditionem personarum quas sive directe, sive indirecte scandalizavit.

(3) In hunc locum. (4) 1. Cor. viii, 12.

(5) Juxta metaphoricum sensum ex corporali pedis impactione derivatum.

Et ideo scandalum passivum quandoque quidem potest esse peccatum veniale, quasi habens impactionem tantum; puta cum aliquis ex inordinato dicto vel facto alterius commovetur motu venialis peccati: quandoque vero est peccatum mortale, quasi habens cum impactione ruinam; puta cum aliquis ex inordinato dicto vel facto alterius procedit usque ad peccatum mortale. Scandalum autem activum, si sit per accidens¹, potest esse quandoque quidem peccatum veniale; puta cum aliquis vel actum venialis peccati, vel actum qui non est secundum se peccatum, sed habet aliquam speciem mali, cum aliqua levi indiscretionem committit. Quandoque vero est peccatum mortale; sive quia committit actum peccati mortalis, sive quia contemnit salutem proximi; ut si pro ea conservanda non prætermittat aliquis facere quod sibi libuerit. Si vero scandalum activum sit per se, puta cum intendit ducere alium ad peccandum; si quidem intendat inducere ad peccandum mortaliter, est peccatum mortale; et similiter si intendat inducere proximum ad peccandum venialiter per actum peccati mortalis²; si vero intendat inducere proximum ad peccandum venialiter per actum peccati venialis, est peccatum veniale.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ART. V. — UTRUM SCANDALUM PASSIVUM POSSIT ETIAM IN PERFECTOS CADERE.

De his etiam Sent. iv, dist. 38, quæst. ii, art. 3, quæst. i.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod scandalum passivum possit etiam in perfectos cadere. Christus enim fuit maxime perfectus. Sed ipse dixit Petro³: *Scandalum mihi es*. Ergo multo magis alii perfecti possunt scandalum pati.

2. Præterea, scandalum importat impedimentum aliquod quod alicui apponitur in vita spirituali⁴. Sed etiam perfecti viri in processibus spiritualis vitæ impediri possunt, secundum illud I. Thes-

sal. ii, 18: *Volumus venire ad vos, ego quidem Paulus semel, et iterum; sed impedivit nos Satan.* Ergo etiam perfecti viri possunt scandalum pati.

3. Præterea, etiam in perfectis viris peccata venialia inveniri possunt, secundum illud I. Joan. i, 8: *Si dixerimus, quoniam peccatum non habemus, ipsi nos seducimus*⁵. Sed scandalum passivum non semper est peccatum mortale, sed quandoque veniale, ut dictum est (art. præc.). Ergo scandalum passivum potest in perfectis viris inveniri.

Sed contra est quod super illud Matthæi xviii: *Qui scandalizaverit unum de pusillis istis, dicit Hieronymus: "Nota quod qui scandalizatur, parvulus est; majores enim scandala non recipiunt."*

CONCLUSIO. — Cum viri perfecti firmiter et quasi immobiliter Deo adhæreant, scandalum passivum in eis locum non habet.

Respondeo dicendum quod scandalum passivum importat quamdam commotionem animi a bono in eo qui scandalum patitur. Nullus autem commovetur qui rei immobili firmiter inhæret. Majores autem sive perfecti soli Deo inhærent⁶, cujus est immutabilis bonitas; quia etsi inhæreant suis prælatis, non inhærent eis, nisi inquantum illi inhærent Christo, secundum illud I. Cor. iv, vers. 16: *Imitatores mei estote, sicut et ego Christi*⁷. Unde quantumcumque videant alios inordinate se habere dictis vel factis, ipsi a sua rectitudine non recedunt, secundum illud Psal. cxxiv, 1: *Qui confidunt in Domino, sicut mons Sion, non commovebitur in æternum qui habitat in Jerusalem*. Et ideo in his qui perfecte Deo adhærent per amorem, scandalum non invenitur, secundum illud Ps. cxviii, vers. 165: *Pax multa diligentibus legem tuam, et non est illis scandalum*.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 2 huj. qu. ad 2), scandalum large ponitur ibi pro quolibet impedimento. Unde Dominus Petro dixit: *Scandalum mihi es*, quia nitebatur significationis et per analogiam ad primitivam vocis significationem.

(5) Quod saltem Patres interpretantur de minimis peccatis quæ per sermonem, cogitationem, ignorantiam, oblivionem, necessitatem, surreptionem committuntur.

(6) Aut ut objecto quod appetunt, aut ut regulæ quam sequuntur.

(7) Qui est infallibilis regula veritatis, ut ibi S. Thomas commentatur.

(1) Tam improprie quam proprie, sive tam secundum quid quam simpliciter; hoc est tam per accidens quoad expressam et formalem intentionem operantis, quam quoad virtualem et interpretativam ex natura operis.

(2) Non sic tamen quod per se ratione scandalum sit peccatum mortale, sed per accidens, ut in Sent. lib. iv explicatur.

(3) Matth. xvi, 23.

(4) Velut in via morum ex accommodatione

ejus propositum impedire circa passionem subeundam.

Ad secundum dicendum, quod in exterioribus actibus perfecti viri possunt impediri. Sed in interiori voluntate per dicta vel facta aliorum non impediuntur quominus tendant in Deum, secundum illud Roman. viii, 38: *Neque mors, neque vita poterit nos separare a charitate Dei* ¹

Ad tertium dicendum, quod perfecti viri ex infirmitate carnis incidunt interdum in aliqua peccata venialia; non autem ex aliorum dictis vel factis scandalizantur secundum veram scandali rationem; sed potest esse in eis quædam appropinquatio ad scandalum, secundum illud Psalmi lxxii, 2: *Mei pene moti sunt pedes*.

ART. VI. — UTRUM SCANDALUM ACTIVUM POSSIT INVENIRI IN VIRIS PERFECTIS.

De his etiam Sent. iv, dist. 33, quæst. i, art. 3, quæst. ii.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod scandalum activum possit inveniri in viris perfectis. Passio enim est effectus actionis. Sed ex dictis vel factis perfectorum aliqui passive scandalizantur, secundum illud Matth. xv, 12: *Scis, quia Pharisei audito hoc verbo scandalizati sunt?* Ergo in perfectis viris potest inveniri scandalum activum.

2. Præterea, Petrus post acceptum Spiritum sanctum in statu perfectorum erat. Sed postea gentiles scandalizavit; dicitur enim Galat. ii, 14: *Cum vidissem quod non recte ambularent ad veritatem Evangelii, dixi Cephæ, id est, Petro, coram omnibus: Si tu, cum Judæus sis, gentiliter et non judaice vivis, quomodo gentes cogis judaizare?* Ergo scandalum activum potest esse in viris perfectis.

3. Præterea, scandalum activum quandoque est peccatum veniale. Sed peccata venialia possunt etiam esse in viris perfectis. Ergo scandalum activum potest esse in viris perfectis.

Sed contra, plus repugnat perfectioni scandalum activum quam scandalum passivum. Sed scandalum passivum non potest esse in viris perfectis. Ergo multo minus scandalum activum.

(1) Vel plenius: *Neque angeli, neque principatus, neque virtutes, neque instantia, neque futura, neque fortitudo, neque altitudo, neque alia creatura, etc.*

(2) Nempe quod illud quod intrat in os, non

CONCLUSIO. — Cum perfecti ea quæ agunt, secundum rectam rationem agent, Deo semper per charitatem adhærentes, non potest in eis scandalum aliquod activum esse, nisi forte leve aliquod et modicum, ex ipsa carnis infirmitate procedens.

Respondeo dicendum quod scandalum activum proprie est cum aliquis tale aliquid dicit vel facit, quod de se tale est, ut alterum natum sit inducere ad ruinam³; quod quidem est solum illud quod inordinate fit vel dicitur. Ad perfectos autem pertinet, ea quæ agunt, secundum regulam rationis ordinare, secundum illud I. Corinth. xiv, 40: *Omnia honeste et secundum ordinem fiant in vobis*; et præcipue hanc cautelam adhibent in his in quibus non solum ipsi offenderent, sed etiam aliis offensionem pararent. Et si quidem in eorum manifestis dictis vel factis aliquid ab hac moderatione desit, hoc provenit ex infirmitate humana, secundum quam a perfectione deficiunt; non tamen tantum deficiunt, ut multum ab ordine rationis recedatur, sed modicum et leviter; quod non est tam magnum, ut ex hoc rationabiliter possit ab alio sumi peccandi occasio.

Ad primum ergo dicendum, quod scandalum passivum semper ab aliquo activo causatur, sed non semper ab aliquo scandalo activo alterius, sed ejusdem qui scandalizatur, quia scilicet ipse seipsum scandalizat.

Ad secundum dicendum, quod Petrus peccavit quidem, et reprehensibilis fuit, secundum sententiam Augustini⁴, et ipsius Pauli, subtrahens se a Gentibus, ut vitaret scandalum Judæorum; quia hoc incaute aliququaliter faciebat, ita quod ex hoc gentiles ad fidem conversi scandalizabantur; non tamen factum Petri erat tam grave peccatum quod merito possent alii scandalizari; unde patiebantur scandalum passivum; non autem erat in Petro scandalum activum.

Ad tertium dicendum, quod peccata venialia perfectorum præcipue consistunt in subitis motibus, qui cum sint occulti, scandalizare non possunt. Si

coinquinat hominem (v, 11), quia id contra legem dici putarunt.

(3) Si saltem ea intentione id faciat, vel non caveat.

(4) Epist. 23, 40, 71, al. 8, 9 et 19.

qua vero etiam in exterioribus dictis vel factis venialia peccata committant, tam levia sunt ¹, ut de se scandalizandi virtutem non habeant.

ART. VII. — UTRUM BONA SPIRITUALIA SINT PROPTER SCANDALUM DIMITTENDA.

De his etiam part. III, quæst. XLII, art. 2, et Sent. IV, dist. 38, quæst. II, art. 4, quæst. I et II, et Rom. XIV, lect. 7.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod bona spiritualia sint propter scandalum dimittenda. Augustinus enim ² docet quod "ubi schismatis periculum timetur, a punitione peccatorum cessandum est." Sed puniatio peccatorum est quoddam spirituale bonum, cum sit actus justitiæ. Ergo bonum spirituale est propter scandalum dimittendum.

2. Præterea, sacra doctrina maxime videtur esse spiritualis. Sed ab ea est cessandum propter scandalum, secundum illud Matth. VII, 6: *Nolite sanctum dare canibus, neque margaritas vestras spargatis* ³ ante porcos, ne conversi disrumpant vos. Ergo bonum spirituale est dimittendum propter scandalum.

3. Præterea, correctio fraterna, cum sit actus charitatis, est quoddam spirituale bonum. Sed interdum ex charitate dimittitur ad vitandum scandalum aliorum, ut Augustinus dicit ⁴. Ergo bonum spirituale est propter scandalum dimittendum.

4. Præterea, Hieronymus dicit ⁵ quod "dimittendum est propter scandalum omne quod potest prætermitti salva triplici veritate, scilicet vitæ, justitiæ et doctrinæ." Sed impletio consiliorum et largitio elemosynarum multoties potest prætermitti, salva triplici veritate prædicta; alioquin semper peccarent omnes qui prætermittunt; et tamen hæc sunt maxima inter spiritualia opera. Ergo spiritualia opera debent prætermitti propter scandalum.

5. Præterea, vitatio cujuslibet peccati est quoddam spirituale bonum; quia quodlibet peccatum affert peccanti aliquod spirituale detrimentum. Sed videtur quod pro scandalo proximi vitando debeat aliquis quandoque peccare ve-

nialiter; puta cum peccando venialiter impedit peccatum mortale alterius; debet enim homo impedire damnationem proximi quantum potest sine detrimento propriæ salutis, quæ non tollitur per peccatum veniale. Ergo aliquod bonum spirituale debet homo prætermittere propter scandalum vitandum.

Sed contra est quod Gregorius dicit ⁶: "Si de veritate scandalum sumitur, utilius nasci permittitur scandalum quam quod veritas relinquatur." Sed bona spiritualia maxime pertinent ad veritatem. Ergo bona spiritualia non sunt propter scandalum dimittenda.

CONCLUSIO. — Spiritualia bona ad salutem necessaria, dimittenda nequaquam sunt propter scandalum; at alia bona vel occultanda, vel ad tempus differenda sunt propter scandalum pusillorum.

Respondeo dicendum quod, cum duplex sit scandalum, activum scilicet et passivum, quæstio ista non habet locum de scandalo activo: quia cum scandalum activum "sit dictum vel factum minus rectum," nihil est cum scandalo activo faciendum. Habet autem locum quæstio, si intelligatur de scandalo passivo. Considerandum est ergo quid sit dimittendum, ne aliquis scandalizetur. Est autem in spiritualibus bonis distinguendum. Nam quædam horum sunt de necessitate salutis, quæ prætermitti non possunt sine peccato mortali. Manifestum est autem quod nullus debet mortaliter peccare ⁷, ut alterius peccatum impediatur; quia secundum ordinem charitatis plus debet homo suam salutem spiritualement diligere quam alterius. Et ideo ea quæ sunt de necessitate salutis, prætermitti non debent propter scandalum vitandum. In his autem spiritualibus bonis quæ non sunt de necessitate salutis, videtur distinguendum. Quia scandalum quod ex cis oritur, quandoque ex malitia procedit, cum scilicet aliqui volunt impedire hujusmodi spiritualia bona, scandala concitando; et hoc est scandalum Phariseorum, qui de doctrina

(4) De civit. Dei, lib. I, cap. 9, ante med.

(5) Habetur in Glossa Nic. de Lyra sup. illud Matth. XV: *Audite hoc scandalizati*, etc.

(6) Super Ezech. hom. 7, aliquant. a princ.

(7) Imo, ait ipse S. Doctor, dicendum quod homo aliquod peccatum veniale committere, ne alius peccet mortaliter, non tenetur, nec benefacit committendo.

(1) Non tantum quia venialia sunt, sed in venialibus minima.

(2) Lib. III contra Epist. Parmeniani, cap. 2, a med.

(3) In Vulgata legitur: *Neque mittatis*, et mox *ne forte conculcent eas pedibus suis, et conversi disrumpant vos*.

Domini scandalizabantur¹, quod esse contemnendum Dominus docet². Quandoque vero scandalum procedit ex infirmitate vel ignorantia; et hujusmodi est scandalum pusillorum; propter quod sunt spiritualia bona vel occultanda, vel etiam interdum differenda, ubi periculum non imminet, quousque reddita ratione hujusmodi scandalum cesset; si autem post redditam rationem hujusmodi scandalum duret, jam videtur³ ex malitia esse; et sic propter ipsum non sunt hujusmodi spiritualia opera dimittenda.

Ad *primum* ergo dicendum, quod pœnarum inflictio non est propter se expetenda; sed pœnæ infliguntur ut medicinæ quædam ad cohibenda peccata; et ideo intantum habent rationem justitiæ, inquantum per eas peccata cohibentur. Si autem per inflictionem pœnarum manifestum sit plura et majora peccata sequi, tunc pœnarum inflictio non continebitur sub justitia; et in hoc casu loquitur Augustinus, quando scilicet ex excommunicatione aliquorum imminet periculum schismatis; tunc enim excommunicationem ferre non pertinet ad veritatem justitiæ.

Ad *secundum* dicendum, quod circa doctrinam duo sunt consideranda, scilicet veritas quæ docetur et ipse actus docendi; quorum primum est de necessitate salutis, ut scilicet contrarium veritati non doceat, sed veritatem secundum congruentiam temporis et personarum proponat ille cui incumbit docendi officium; et ideo propter nullum scandalum quod sequi videatur, debet homo, prætermissa veritate, falsitatem docere. Sed ipse actus docendi inter spirituales eleemosynas computatur, ut supra dictum est (qu. xxxii, art. 2); et ideo eadem ratio est de doctrina, et de aliis misericordiæ operibus; de quibus postea dicitur (in resp. ad 4).

Ad *tertium* dicendum, quod correctio fraterna, sicut supra dictum est (quæ-

st. xxxiii, art. 1), ordinatur ad emendationem fratris; et ideo intantum computanda est inter spiritualia bona, inquantum hoc consequi potest; quod non contingit, si ex correctione frater scandalizetur. Et ideo, si propter scandalum correctio dimittatur, non dimittitur spirituale bonum.

Ad *quartum* dicendum, quod in veritate vitæ, doctrinæ et justitiæ, non solum comprehenditur id quod est de necessitate salutis, sed etiam id per quod perfectius pervenitur ad salutem, secundum illud I. Cor. xii, 31: *Æmulamini charismata meliora*. Unde etiam consilia non sunt simpliciter prætermittenda, nec etiam misericordiæ opera propter scandalum; sed sunt interdum occultanda vel differenda propter scandalum pusillorum, ut dictum est (in corp. art.). Quandoque tamen consiliorum observatio et impletio operum misericordiæ sunt de necessitate salutis; quod patet in his qui jam voverunt consilia, et in his quibus ex debito imminet defectibus aliorum subvenire, vel in temporalibus (puta pascendo esurientem), vel in spiritualibus (puta docendo ignorantem), sive hujusmodi fiant debita propter injunctum officium, ut patet in prælatis, sive propter necessitatem indigentium⁴; et tunc eadem ratio est de hujusmodi; sicut de aliis quæ sunt de necessitate salutis.

Ad *quintum* dicendum, quod quidam dixerunt, peccatum veniale esse committendum propter vitandum scandalum. Sed hoc implicat contraria; si enim faciendum est, jam non est malum, neque peccatum; nam peccatum non potest esse eligibile. Contingit tamen aliquid propter aliquam circumstantiam non esse peccatum veniale, quod illa circumstantia sublata peccatum veniale esset; sicut verbum jocosum est peccatum veniale, quando absque utilitate dicitur; si autem ex causa rationabili proferatur, non est otiosum, neque pec-

(1) Sive propter doctrinam ejus nullo studio partam, ut Matth. xiii, 57, Marc. vi, 3, sive propter res ipsas quas docebat, vel verba quæ dicebat, sicut Matth. xv, 12.

(2) Matth. xv.

(3) Merito S. Doctor dicit *videtur*, ait Sylvius, quia non semper est ita: potest enim scandalum pusillorum durare, etiam post rationem facti redditam, vel quia rationem ob mentis hebetudinem non capiunt, vel ob aliam rationem magis eis apparentem, vel ob pristinam consue-

tudinem. Quo casu monet Cajetanus adhuc esse abstinendum a spiritualibus non necessariis, donec ejusmodi plenius informetur, si nimirum possint absque notabili nostra jactura omitti.

(4) Juxta ea quæ supra circa eleemosynam dicta sunt, quam tenetur quilibet in extrema necessitate saltem, indigenti conferre. Quamvis et hoc maxime ad prælatos pertinet bona ecclesiastica possidentes, quæ dicuntur *patrimonia pauperum* in Decretis, causa xvi, quæst. 1, cap. *Quia juxta, etc.*

catum. Quamvis autem per peccatum veniale gratia non tollatur, per quam est hominis salus; inquantum tamen veniale disponit ad mortale, vergit in detrimentum salutis.

ART. VIII. — UTRUM PROPTER SCANDALUM SINT TEMPORALIA DIMITTENDA.

De his etiam Sent. iv, dist. 38, qu. 1, art. 4, qu. III, et Rom. xiv, lect. 3.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod temporalia sint dimittenda propter scandalum. Magis enim debemus diligere spirituales salutem proximi, quæ impeditur per scandalum, quam quæcumque temporalia bona. Sed id quod minus diligimus, dimittimus propter id quod magis diligimus. Ergo temporalia magis debemus dimittere ad vitandum scandalum proximorum.

2. Præterea, secundum regulam Hieronymi ¹, "omnia quæ possunt prætermitti salva triplici veritate ², sunt propter scandalum dimittenda." Sed temporalia possunt prætermitti salva triplici veritate. Ergo sunt propter scandalum dimittenda.

3. Præterea, in temporalibus bonis nihil est magis necessarium quam cibis. Sed eibus est prætermittendus propter scandalum, secundum illud Rom. xiv, vers. 15: *Noli cibo tuo illum perdere pro quo Christus mortuus est.* Ergo multo magis omnia alia temporalia sunt propter scandalum dimittenda.

4. Præterea, temporalia nullo convenientiori modo conservare, aut recuperare possumus, quam per iudicium. Sed iudiciis uti non licet, et præcipue cum scandalo; dicitur enim Matth. v, 40: *Ei qui vult tecum in iudicio contendere, et tunicam tuam tollere, dimitte ei et pallium;* et I. Corinth. vi, 7: *Jam quidem omnino delictum est in vobis, quod iudicia habetis inter vos. Quare non magis injuriam accipitis? quare non magis fraudem patimini?* Ergo videtur quod temporalia sint propter scandalum dimittenda.

5. Præterea, inter omnia temporalia

minus videntur dimittenda quæ sunt spiritualibus annexa. Sed ista sunt propter scandalum dimittenda. Apostolus enim seminans spiritualia, temporalia stipendia non accepit, *ne offensus daret Evangelio Christi*, ut patet I. Corinth. ix, 12; et ex simili causa Ecclesia in aliquibus terris non exigit decimas propter scandalum vitandum. Ergo multo magis alia temporalia sunt propter scandalum dimittenda.

Sed *contra* est quod beatus Thomas Cantuariensis repetiit res Ecclesiarum ³ eum scandalo regis ⁴.

CONCLUSIO. — Temporalia bona Ecclesiæ, vel reipublicæ, nobis commissa, non sunt propter scandalum dimittenda: bona vero nostra propter scandalum pusillorum, vel dimittenda sunt, vel est scandalum prius sedandum: propter scandalum autem ex malitia non sunt dimittenda, sed repetenda.

Respondeo dicendum quod circa temporalia bona distinguendum est. Aut enim sunt nostra, aut sunt nobis ad conservandum pro aliis commissa; sicut bona Ecclesiæ committuntur prælatis, et bona communia quibuscumque reipublicæ rectoribus; et talium conservatio, sicut et depositorum, immineat his quibus sunt commissa ex necessitate; et ideo non sunt propter scandalum dimittenda, sicut nec alia quæ sunt de necessitate salutis ⁵. Temporalia vero bona quorum nos sumus domini, dimittere, ea tribuendo, si penes nos ea habeamus, vel non repetendo, si apud alios sint, propter scandalum quandoque quidem debemus, quandoque autem non. Si enim scandalum ex hoc oriatur propter ignorantiam, vel infirmitatem aliorum, quod supra diximus (art. præc.) esse scandalum pusillorum; tunc vel totaliter dimittenda sunt temporalia, vel aliter scandalum est sedandum, scilicet per aliquam admonitionem. Unde Augustinus dicit ⁶: "Dandum est quod nec

usus vindicaverant, ut ab illegitimis possessoribus aggressus est auferre.

(4) Baron., ad an. 1163, num. 9.

(5) Idem dicendum de pusillorum tutoribus. Observant tamen, addit Billuart, graves auctores S. Antoninus, Paludanus, Cajetanus et alii quoad bona Ecclesiæ, quod si ex eorum defensione ingravesceret scandalum in populo, nec, ratione reddita, sedari posset, prælatus melius faceret, si consensum Ecclesiæ procuraret ut debitum condonetur, quam si exigat.

(6) De serm. Dom. in monte, lib. I, c. 20, ad fin.

(1) Habetur in Glossa Lyrani, sup. illud Matthæi xv: *Scis quia Pharisei.*

(2) Hæc triplex veritas est veritas vitæ, doctrinæ, justitiæ, de qua agitur in respons. ad 4 in art. præced.

(3) Tum quia fructus Ecclesiarum vacantium, quæ prius fisco et usui regio applicari solebant in communem totius Ecclesiæ utilitatem applicanda constanter propugnavit: tum quia ecclesiastica prædia quæ nonnulli proceres per nimiam tolerantiam occupaverant et in proprios

QUÆSTIO XLIV

DE PRÆCEPTIS CHARITATIS, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de præceptis charitatis; et circa hoc quaruntur octo: 1. Utrum de charitate sint danda præcepta. — 2. Utrum unum tantum, vel duo. — 3. Utrum duo sufficiant. — 4. Utrum convenienter præcipiatur ut Deus ex toto corde diligatur. — 5. Utrum convenienter addatur: *Ex tota mente*, etc. — 6. Utrum præceptum hoc possit in vita ista impleri. — 7. De hoc præcepto: *Diliges proximum tuum sicut te ipsum*. — 8. Utrum ordo charitatis cadat sub præcepto.

ART. I. — UTRUM DE CHARITATE DEBEAT DARI ALIQUOD PRÆCEPTUM⁴.

De his etiam Cont. gent. lib. III, cap. 116 et 117.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod de charitate non debeat dari aliquod præceptum. Charitas enim imponit modum actibus omnium virtutum, de quibus dantur præcepta, cum sit forma virtutum, ut supra dictum est (qu. xxiii, art. 8). Sed modus non est in præcepto, ut communiter dicitur⁵. Ergo de charitate non sunt danda præcepta.

2. Præterea, charitas, quæ in cordibus nostris per Spiritum sanctum diffunditur, facit nos liberos; quia *ubi Spiritus Domini, ibi libertas*; ut dicitur II. Cor. III, vers. 17. Sed obligatio quæ ex præceptis nascitur, libertati opponitur, quia necessitatem imponit. Ergo de charitate non sunt danda præcepta.

3. Præterea, charitas est præcipua inter omnes virtutes, ad quas ordinantur præcepta, ut ex supra dictis patet (1 2, quæst. xc, art. 2, et quæst. c, art. 2). Si ergo de charitate darentur aliqua præcepta, deberent poni inter præcipua præcepta, quæ sunt præcepta Decalogi. Non autem ponuntur. Ergo nulla præcepta sunt de charitate danda.

Sed *contra*, illud quod Deus requirit a nobis, cadit sub præcepto. Requirit autem Deus ab homine ut diligat eum, ut dicitur Deut. x. Ergo de dilectione charitatis, quæ est dilectio Dei, sunt danda præcepta⁶.

(3) De serm. Domini in monte, lib. I, cap. 19.

(4) Charitatis nomine hic non intelligitur habitus, sed actus charitatis; non enim de habitibus, sed de actibus dantur præcepta.

(5) Et ipse quidem ex professo 1 2, quæst. c, art. 9 de modo generali virtutis docet; art. autem 10 de speciali modo charitatis.

(6) Quod patet ex his Christi verbis (Matthæi xxii): *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et in tota anima tua, et in tota mente tua hoc est maximum et primum mandatum.*

tibi, nec ateri noceat, quantum ab homine credi potest; et cui negaveris quod petit, indicauda est ei justitia; et melius ei aliquid dabis, cum petentem injuste correxeris. „ Aliquando vero scandalum nascitur ex malitia, quod est scandalum Phariseorum; et propter eos qui sic scandala concitant, non sunt temporalia dimittenda; quia hoc et noceret bono communi (daretur enim malis rapiendi occasio), et noceret ipsis rapientibus, qui retinendo aliena, in peccato remanerent. Unde Gregorius dicit¹: „ Quidam, dum temporalia a nobis rapiunt, solummodo sunt tolerandi²; quidam vero æquitate servata prohibendi, non sola cura ne nostra subtrahantur, sed ne rapientes non sua semetipsos perdant. „

Et per hoc patet solutio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod si passim permetteretur malis hominibus ut aliena raperent, vergeret hoc in detrimentum veritatis, vitæ et justitiæ; et ideo non oportet propter quodcumque scandalum temporalia dimitti.

Ad tertium dicendum, quod non est de intentione Apostoli monere quod cibus totaliter propter scandalum dimittatur, quia sumere cibum est de necessitate salutis; sed quod talis cibus est propter scandalum dimittendus, secundum illud I. Cor. VIII, 13: *Non manducabo carnem in æternum, ne fratrem meum scandalizem.*

Ad quartum dicendum, quod secundum Augustinum³, illud præceptum Domini est intelligendum secundum præparationem animi, ut scilicet homo sit paratus prius pati injuriam vel fraudem, quam judicium subire, si hoc expedit; quandoque tamen non expedit, ut dictum est (in resp. ad 2). Et similiter intelligendum est verbum Apostoli.

Ad quintum dicendum, quod scandalum quod vitabat Apostolus, ex ignorantia procedebat Gentilium, qui hoc non consueverant. Et ideo ad tempus abstinendum erat, ut prius instruerentur hoc esse debitum; et ex simili causa Ecclesia abstinet a decimis exigendis in terris in quibus non est consuetum decimas solvere. (Ut inferius dicitur quæst. LXXXVII, art. 1 ad 5.)

(1) Moral. lib. xxxi, cap. 8, circa med.

(2) Non æquitate, sed charitate, ut ex adjunctis patet.

CONCLUSIO. — Cum per charitatem dirigatur homo in ultimum finem, ac ad ea disponatur, quibus ipsum assequitur, conveniens fuit de charitate aliqua dari præcepta.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. xvi, art. 1, et 1 2, quæst. xcix, art. 1), præceptum importat rationem debiti. Intantum ergo aliquid cadit sub præcepto, in quantum habet rationem debiti. Est autem aliquid debitum dupliciter: uno modo per se, alio modo propter aliud. Per se quidem debitum est in unoquoque negotio id quod est finis, quia habet rationem per se boni. Propter aliud autem est debitum id quod ordinatur ad finem; sicut medico per se debitum est ut sanet, propter aliud autem ut medicinam det ad sanandum. Finis autem spiritualis vitæ est ut homo uniatur Deo, quod fit per charitatem; et ad hoc ordinantur, sicut ad finem, omnia quæ pertinent ad spiritualem vitam. Unde et Apostolus dicit ¹: *Finis præcepti est charitas de corde puro, et conscientia bona, et fide non ficta*. Omnes enim virtutes, de quarum actibus dantur præcepta, ordinantur vel ad purificandum cor a turbulentibus passionum, sicut virtutes quæ sunt circa passiones; vel saltem ad habendam bonam conscientiam, sicut virtutes quæ sunt circa operationes; vel ad habendam rectam fidem, sicut illa quæ pertinent ad divinum cultum; et hæc tria requiruntur ad diligendum Deum. Nam cor impurum a Dei dilectione abstrahitur, propter passionem inclinantem ad terrena; conscientia vero mala facit horrere divinam justitiam propter timorem pænæ; fides autem ficta trahit affectum in id quod de Deo fingitur, separans a Dei veritate. In quolibet autem genere id quod est per se, potius est eo quod est propter aliud; et ideo maximum præceptum est de charitate, ut dicitur Matth. xxii.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est (1 2, quæst. c,

art. 10), cum de præceptis ageretur, modus dilectionis non cadit sub illis præceptis quæ dantur de aliis actibus virtutum; puta sub hoc præcepto: *Honora patrem tuum et matrem tuam*, non cadit quod hoc ex charitate fiat; cadit tamen actus dilectionis sub præceptis specialibus ².

Ad secundum dicendum, quod obligatio præcepti non opponitur libertati, nisi in eo cujus mens aversa est ab eo quod præcipitur; sicut patet in his qui ex solo timore præcepta custodiunt. Sed præceptum dilectionis non potest impleri nisi ex propria voluntate; et ideo libertati non repugnat.

Ad tertium dicendum, quod omnia præcepta Decalogi ordinantur ad dilectionem Dei et proximi; et ideo præcepta charitatis non fuerunt connumeranda inter præcepta Decalogi, sed in omnibus includuntur ³.

ART. II. — UTRUM DE CHARITATE FUERINT DANDA DUO PRÆCEPTA ⁴.

De his etiam 1 2, quæst. xcix, art. 1 ad 2, et infra, quæst. LVIII, art. 1 ad 6, et Contra gent. lib. III, cap. 116 et 117.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod de charitate non fuerint danda duo præcepta. Præcepta enim legis ordinantur ad virtutem, ut supra dictum est (art. præc. arg. 3). Sed charitas est una virtus, ut ex supra dictis patet (quæst. xxxiii, art. 5). Ergo de charitate non fuit dandum nisi unum præceptum.

2. Præterea, sicut Augustinus dicit ⁵, "charitas in proximo non diligit nisi Deum." Sed ad diligendum Deum sufficienter ordinamur per hoc præceptum: *Diliges Dominum Deum tuum*. Ergo non oportuit addere aliud præceptum de dilectione proximi.

3. Præterea, diversa peccata diversis præceptis opponuntur. Sed non peccat aliquis prætermittens dilectionem proximi, si non prætermittat dilectionem Dei; quinimo dicitur Luc. xiv, 26: *Si quis venit ad me, et non odit patrem suum, et matrem suam, non potest meus esse discipulus* ex vi præceptorum divinatorum ad eas virtutes pertinentium.

(4) Ex Scripturis patet duo esse præcepta de charitate (Matth. xxii): *Diliges Dominum..... hoc est maximum et primum mandatum. Secundum autem est simile huic: Diliges proximum tuum sicut teipsum. In his duobus mandatis universa lex pendet et propheta.*

(5) De doctr. christ. lib. I, cap. 22 et 27.

(1) 1. Tim. I, 5.

(2) Non pauci, ait Billuart, docuerunt non dari præceptum speciale charitatis, sed dilectionem Dei præceptam nihil aliud esse quam cæterorum mandatorum observantiam; hanc opinionem B. Thomas in hoc articulo confutatur.

(3) Hinc ab Alexandro VII damnata est hæc propositio: Homo nullo unquam vitæ suæ tempore tenetur elicere actum fidei, spei et cha-

pulus. Ergo non est aliud præceptum de dilectione Dei, et de dilectione proximi.

4. Præterea, Apostolus dicit ¹: *Qui diligit proximum, legem implevit*. Sed non impletur lex nisi per observantiam omnium præceptorum. Ergo omnia præcepta includuntur in dilectione proximi. Sufficit ergo unum præceptum de dilectione proximi. Non ergo debent esse duo præcepta charitatis.

Sed *contra* est quod dicitur I. Joan. iv, vers. 21: *Hoc mandatum habemus a Deo, ut qui diligit Deum, diligat et fratrem suum* ².

CONCLUSIO. — Non modo de Dei dilectione fuit dandum præceptum, sed propter minus eruditos in lege divina, adjungi explicite oportuit et præceptum de proximi dilectione.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (1 2, quæst. xoi, art. 3, et quæst. xciv, art. 2), cum de præceptis ageretur, hoc modo se habent præcepta in lege, sicut propositiones ³ in scientiis speculativis; in quibus conclusiones virtute continentur in primis principiis. Unde qui perfecte cognosceret principia secundum totam suam virtutem, non opus haberet ut ei conclusiones seorsum proponerentur. Sed quia non omnes qui cognoscunt principia, sufficiunt considerare quidquid in principiis virtute continetur, necesse est propter eos ut in scientiis ex principiis conclusiones deducantur. In operabilibus autem, in quibus præcepta legis nos dirigunt, finis habet rationem principii, ut supra dictum est (quæst. xxiii, art. 7 ad 2, et quæst. xxvi, art. 1 ad 1). Dilectio autem Dei finis est ad quem dilectio proximi ordinatur. Et ideo non solum oportet dari præceptum de dilectione Dei, sed etiam de dilectione proximi, propter minus capaces, qui non de facili considerant unum horum præceptorum sub alio contineri.

Ad *primum* ergo dicendum, quod licet charitas sit una virtus, habet tamen duos actus, quorum unus ordinatur ad alium sicut ad finem. Præcepta autem

dantur de actibus virtutum; et ideo oportuit esse plura præcepta charitatis.

Ad *secundum* dicendum, quod Deus diligitur in proximo, sicut finis in eo quod est ad finem; et tamen oportuit de utroque explicite dari præcepta, ratione jam dicta (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quod id quod est ad finem, habet rationem boni ex ordine ad finem; et secundum hoc etiam recedere ab eo habet rationem mali, et non aliter.

Ad *quartum* dicendum, quod in dilectione proximi includitur dilectio Dei, sicut finis in eo quod est ad finem, et e converso; et tamen oportuit utrumque præceptum explicite dari, ratione jam dicta (in corp. art.).

ART. III. — UTRUM SUFFICIENT DUO PRÆCEPTA CHARITATIS.

De his etiam Cont. gent. lib. iii, cap. 116 et 117, et De ver. quæst. ii, art. 4 ad 6, et Rom. xiii, lect. 1, et Gal. v, lect. 3.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod non sufficiant duo præcepta charitatis. Præcepta enim dantur de actibus virtutum. Actus autem secundum objecta distinguuntur. Cum ergo homo quatuor debeat ex charitate diligere, scilicet Deum, seipsum, proximum, et corpus proprium, ut ex supra dictis patet (quæst. xxv, art. 12, et quæst. xxvi), videtur quod quatuor debeant esse præcepta charitatis; et sic duo non sufficiunt.

2. Præterea, charitatis actus non solum est dilectio, sed gaudium, pax, beneficentia ⁴. Sed de actibus virtutum sunt danda præcepta. Ergo duo præcepta charitatis non sufficiunt.

3. Præterea, sicut ad virtutem pertinet facere bonum, ita et declinare a malo. Sed ad faciendum bonum inducimur per præcepta affirmativa, ad declinandum a malo per præcepta negativa. Ergo de charitate fuerunt danda præcepta non solum affirmativa, sed etiam negativa; et sic duo præcepta prædicta charitatis non sufficiunt.

Sed *contra* est quod Dominus dicit ⁵:

(1) Rom. xiii, 8.

(2) Id est proximum suum qualemcumque, quasi natura fratrem.

(3) Propositiones autem in scientiis speculativis intelliguntur indubitata quædam et manifesta principia vel hypotheses quibus positus quasi certis conclusiones eruantur.

(4) Ut de dilectione quidem tanquam de actu principali repeti potest ex quæst. xxvii, art. 1; de gaudio tanquam de consequente actum principalem ex quæst. xxviii, art. 1; de pace, ut utrique annexa (quæst. xxix, art. 3); de beneficentia tanquam exteriori actu vel effectui (quæst. xxxi, art. 1). (5) Matth. xxii, 40.

In his duobus mandatis tota lex pendet, et propheta.

CONCLUSIO. — Cum bonum quod est charitatis objectum, vel sit finis, vel id quod ad finem refertur, duo tantum de charitate præcepta convenienter posita sunt: alterum de Dei, alterum de proximi dilectione.

Respondeo dicendum quod charitas, sicut supra dictum est (qu. xxiii, art. 1), est amicitia quædam. Amicitia autem ad alterum est; unde Gregorius dicit in quadam homil. 1: "Charitas minus quam inter duos haberi non potest 2." Quomodo autem ex charitate aliquis seipsum diligit, supra dictum est (qu. xxv, art. 4). Cum autem dilectio et amor sit boni, bonum autem sit vel finis, vel id quod est ad finem; convenienter de charitate duo præcepta sufficiunt: unum quidem quo inducimur ad Deum diligendum sicut finem; aliud autem quo inducimur ad diligendum proximum propter Deum sicut propter finem.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit 3, "cum quatuor sint ex charitate diligenda, de secundo et quarto, id est de dilectione sui et corporis proprii, nulla præcepta danda erant. Quantumcumque enim homo excidat a veritate, remanet illi dilectio sui, et dilectio corporis sui." Modus autem diligendi præcipiendus est homini, ut scilicet se ordinate diligit, et corpus proprium; quod quidem fit per hoc quod homo diligit Deum et proximum.

Ad secundum dicendum, quod alii actus charitatis consequuntur ex actu dilectionis sicut effectus ex causa, ut ex supra dictis patet (qu. xxviii, art. 4, et quæst. xxix, art. 3). Unde in præceptis dilectionis virtute includuntur præcepta de aliis actibus. Et tamen propter tardiores inveniuntur de singulis explicite præcepta tradita. De gaudio quidem Philipp. iv, 4: *Gaudete in Domino semper*; de pace autem Hebr. xii, 14: *Pacem sequimini cum omnibus*; de beneficentia autem Galat. ult., 10: *Dum tempus*

habemus, operemur bonum ad omnes; de singulis beneficentiæ partibus inveniuntur præcepta tradita in sacra Scriptura, ut patet diligenter consideranti 4.

Ad tertium dicendum, quod plus est operari bonum, quam vitare malum; et ideo in præceptis affirmativis virtute includuntur præcepta negativa. Et tamen explicite inveniuntur præcepta data contra vitia charitati opposita; nam contra odium dicitur 5: *Ne oderis fratrem tuum in corde tuo*; contra acediam dicitur 6: *Ne acedieris in vinculis ejus*; contra invidiam 7: *Non efficiamur inanis gloriæ cupidi, invicem provocantes, invicem invidentes*; contra discordiam vero 8: *Idipsum dicatis omnes, et non sint in vobis schismata*; contra scandalum autem 9: *Ne ponatis offendiculum fratri, vel scandalum*.

ART. IV. — UTRUM

CONVENIENTER MANDETUR

QUOD DEUS DILIGATUR EX TOTO CORDE 10.

De his etiam infra, art. 5, et locis ibidem notatis.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter mandetur quod Deus diligatur ex toto corde. Modus enim virtuosus actus non est in præcepto, ut ex supra dictis patet (art. 1; huj. qu. ad 1, et 1 2, quæst. c, art. 9). Sed hoc quod dicitur, *ex toto corde*, importat modum divinæ dilectionis. Ergo inconvenienter præcipitur quod Deus ex toto corde diligatur.

2. Præterea, "totum et perfectum est cui nihil deest 11," ut dicitur 12. Si ergo in præcepto cadit quod Deus ex toto corde diligatur, quicumque facit aliquid quod non pertinet ad Dei dilectionem, agit contra præceptum, et per consequens peccat mortaliter. Sed peccatum veniale non pertinet ad Dei dilectionem. Ergo peccatum veniale erit mortale: quod est inconveniens.

3. Præterea, diligere Deum ex toto corde est perfectionis; quia, secundum Philosophum 13, "totum et perfectum idem sunt." Sed ea quæ sunt perfectionis, non cadunt sub præcepto, sed sub

(1) 17 in Evang. circa princ.

(2) Ibidem explicat S. Gregorius cur binos ad prædicationem discipulos miserit Christus (Luc. x): *Quia duo sunt præcepta charitatis, Dei videlicet amor et proximi*.

(3) De doctr. christ., lib. 1, cap. 23, in princ.

(4) Nam de beneficentiæ partibus, quoad justum, agitur (Eccl. xii, 2); et (v. 6) quoad humilem, (Eccl. xiv, 12) quoad amicum, (Matth. v, 44)

quoad inimicum, (Luc. vi, 35) quoad mutuo indigentem, (Prov. iii, 27) quoad omnes.

(5) Levit. xix, 17.

(6) Eccl. vi, 26.

(7) Gal. v, 26. (8) I. Cor. i, 10. (9) Rom. xiv, 13.

(10) Nimirum ita ut in dilectione nihil Deo anteponatur sive adæquetur.

(11) Sive cuius pars nulla abest, vel cujus nihil abest, ad partes.

(12) Phys. lib. iii, text. 63. (13) Ibid. text. 64.

consilio. Ergo non debet præcipi quod Deus ex toto corde diligatur.

Sed *contra* est quod dicitur Deuter. vi, vers. 5: *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo.*

CONCLUSIO. — Cum Deus ut ultimus finis sit diligendus, ad quem omnia sunt referenda, decuit nobis mandari, ut eum ex toto corde diligeremus.

Respondeo dicendum quod cum præcepta dentur de actibus virtutum, hoc modo aliquis actus cadit sub præcepto, secundum quod est actus virtutis ¹. Requiritur autem ad actum virtutis, non solum quod cadat super debitam materiam, sed etiam quod vestiatur debitis circumstantiis, quibus fit proportionatus tali materiæ. Deus autem est diligendus sicut finis ultimus, ad quem omnia sunt referenda. Et ideo totalitas quædam fuit designanda circa præceptum de dilectione Dei.

Ad *primum* ergo dicendum, quod sub præcepto quod datur de actu alicujus virtutis, non cadit modus quem habet ille actus ex alia superiori virtute; cadit tamen sub præcepto modus ille qui pertinet ad rationem propriæ virtutis; et talis modus significatur, cum dicitur: *Ex toto corde.*

Ad *secundum* dicendum, quod dupliciter contingit ex toto corde Deum diligere: uno quidem modo in actu, id est, ut totum cor hominis semper actualiter in Deum feratur; et ista est perfectio patriæ; alio modo, ut habitualiter totum cor hominis in Deum feratur, ita scilicet quod nihil contra Dei dilectionem cor hominis recipiat; et hæc est perfectio viæ; cui non contrariatur peccatum veniale, quia non tollit habitum charitatis, cum non tendat in oppositum objectum, sed solum impedit charitatis usum.

Ad *tertium* dicendum, quod perfectio charitatis, ad quam ordinantur consilia, est media inter duas perfectiones prædictas ² (in solut. præc.), ut scilicet homo, quantum possibile est, se abstrahat a rebus temporalibus, etiam licitis, quæ occupando animum, impediunt actualem motum cordis in Deum.

(1) Non quod omnis actus virtutis ut sic et simpliciter cadat sub præcepto, cum sint aliqui actus de consilio tantum; sed quod si cadat sub præcepto, debet eo modo fieri quo requiritur ad virtutem; ita ut nisi fiat sub illo modo, non sufficiat ad satisfaciendum præcepto.

ART. V. — UTRUM SUPER HOC: *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo*, CONVENIENTER ADDATUR: *Et ex tota anima tua, et ex tota fortitudine tua.*

De his etiam Sent. iii, dist. 27, in Expos. litt., circa fin. et De ver. quæst. ii, art. 10 ad l.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter ³ super hoc quod dicitur: *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo*, addatur: *Et ex tota anima tua, et ex tota fortitudine tua.* Non enim accipitur hic cor pro membro corporali, quia diligere Deum non est corporis actus. Oportet ergo quod cor accipiat spiritualiter. Cor autem spiritualiter acceptum, vel est ipsa anima vel aliquid animæ. Superfluum ergo fuit utrumque ponere.

2. Præterea, fortitudo hominis præcipue dependet ex corde, sive spiritualiter hoc accipiat, sive corporaliter. Ergo postquam dixerat: *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo*, superfluum fuit addere: *Ex tota fortitudine tua.*

3. Præterea, Matth. xxii, 37 dicitur: *In tota mente tua*; quod hic non ponitur. Ergo videtur quod inconvenienter hoc præceptum detur Deut. vi.

Sed *contra* est auctoritas Scripturæ.

CONCLUSIO. — Convenienter nobis præcipitur, ut Deum diligamus ex toto corde, id est, ut tota nostra in Deum referatur intentio: et ex tota mente, id est ut noster intellectus Deo subdatur: et ex tota anima, videlicet ut omnis noster appetitus dirigatur secundum Deum: et ex tota fortitudine, id est, ut omnis noster exterior actus Deo subdatur.

Respondeo dicendum quod hoc præceptum diversimode invenitur traditum in diversis locis; nam, sicut dictum est (arg. 1), Deuter. vi ponuntur tria, scilicet *ex toto corde*, et *ex tota anima*, et *ex tota fortitudine*; Matth. xxii ponuntur duo horum, scilicet *ex toto corde*, et *in tota anima*, et omittitur *ex tota fortitudine*, sed additur *in tota mente*: sed Marc. xii ponuntur quatuor, scilicet *ex toto corde*, et *ex tota anima*, et *ex tota mente*, et *ex tota virtute*, quæ est idem fortitudini; et hæc etiam quatuor tanguntur Luc. x; nam loco fortitudinis, seu virtutis, ponitur: *Ex omnibus viribus tuis* ⁴. Et ideo

(2) Puta patriæ qua inferior est, quia non semper actu tendit in Deum, nec absolute tendere potest, ut et viæ qua quodammodo superior est, quia impedimenta tendendi magis removet. (3) Deut. vi, 5.

(4) Quæ varietas, ait Sylvius, signum est non

horum quatuor est ratio assignanda: nam quod alicubi unum horum omittitur, hoc est quia unum intelligitur ex aliis. Est ergo considerandum quod dilectio est actus voluntatis, quæ hic significatur per cor; nam sicut cor corporale est principium omnium corporalium motuum; ita etiam voluntas, et maxime quantum ad intentionem finis ultimi, qui est objectum charitatis, est principium omnium spiritualium motuum. Tria autem sunt principia actuum, quæ moventur a voluntate; scilicet intellectus, qui significatur per mentem; vis appetitiva inferior, quæ significatur per animam; et vis executiva exterior, quæ significatur per fortitudinem seu virtutem, sive vires. Præcipitur ergo nobis, ut tota nostra intentio feratur in Deum, quod est ex toto corde; et quod intellectus noster subdatur Deo, quod est ex tota mente; et quod appetitus noster reguletur secundum Deum, quod est ex tota anima; et quod exterior actus noster obediat Deo, quod est ex tota fortitudine, vel virtute, vel viribus Deum diligere. Chrysostomus tamen ¹ accipit e contrario cor et animam, quam dictum sit. Augustinus vero ² refert cor ad cogitationes, et animam ad vitam, mentem ad intellectum. Quidam autem dicunt: Ex toto corde, id est, intellectu; anima, id est, voluntate; mente, id est, memoria. Vel secundum Gregorium Nyssenum ³, per cor significat animam vegetabilem; per animam, sensitivam; per mentem, intellectivam: quia hoc quod nutrimur, sentimus et intelligimus, debemus ad Deum referre ⁴.

Et per hæc patet responsio ad objecta.

**ART. VI. — UTRUM HOC PRÆCEPTUM
DE DILECTIONE DEI
POSSIT IN VIA IMPLERI ⁵.**

De his etiam Sent. iv, dist. 27, quæst. iii, art. 4, et De virt. quæst. ii, art. 10 corp. et ad 1, et Opusc. iv, cap. 4, et Op. xviii, cap. 5, 6, 7 et 15.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod hoc præceptum de dilectione Dei

esse magnum mysterium in illa distinctione, sed perinde esse, sive hæc, sive illa ponantur. Hinc verisimilius est unum et idem significari, sive una, sive plures exprimantur, amorem scilicet Dei super omnia.

(1) Alius auctor super Matth. hom. 42, in Op. imperf. a med.

(2) De doctr. christ. lib. i, cap. 22, a med.

(3) Lib. De hominis opific., cap. 8, circa med.

(4) Alii tamen Patres, Chrysostomus, Hilarius, Hieronymus, Ambrosius, nullum inter istas clausulas discrimen afferunt, intelligentes sci-

possit servari in via. Quia, secundum Hieronymum ⁶ in Expositione catholicæ fidei ⁷, "maledictus qui dicit, Deum aliquid impossibile præcepisse. Sed Deus hoc præceptum dedit, ut patet Deuter. cap. vi. Ergo hoc præceptum potest in via impleri.

2. Præterea, quicumque non implet præceptum, peccat mortaliter; quia, secundum Ambrosium ⁸, peccatum nihil est aliud quam "transgressio legis divinæ, et cælestium inobedientia mandatorum. Si ergo hoc præceptum non potest in via servari, sequitur quod nullus possit esse in vita ista sine peccato mortali; quod est contra id quod Apostolus dicit ⁹: *Confirmabit vos usque in finem sine crimine*; et ¹⁰: *Ministrent, nullum crimen habentes*.

3. Præterea, præcepta dantur ad dirigendos homines in viam salutis, secundum illud Psalm. xviii, 9: *Præceptum Domini lucidum, illuminans oculos* ¹¹. Sed frustra dirigitur aliquis ad impossibile. Non ergo impossibile est hoc præceptum in vita ista servari.

Sed contra est quod Augustinus dicit ¹², quod "in plenitudine charitatis patriæ præceptum illud implebitur: *Diliges Dominum Deum tuum*, etc. Nam cum aliquid adhuc est carnalis concupiscentiæ, quod continendo frænatur, non omnino ex tota anima diligitur Deus. "

CONCLUSIO. — Quanquam in patria tantum perfecte dilectionis præceptum impleatur, in via tamen imperfecte adimpleri potest, et magis vel minus secundum divinæ bonitatis participationem.

Respondeo dicendum quod præceptum aliquod dupliciter potest impleri: uno modo perfecte, alio modo imperfecte; perfecte quidem impletur præceptum, quando pervenitur ad finem quem intendit præcipiens; impletur autem, sed imperfecte, quando etsi non pertingat ad finem præcipientis, non tamen rece-

liet in eo quod dicitur, *ex toto corde*, cæteras contineri.

(5) De fide est præceptum de dilectione Dei posse in hac vita impleri; et quidem ita perfecte ut præstetur totum id quod a nobis Deus per illud oxigit. Nam, ut ait concilium Trident., *Deus impossibilia non jubet* (sess. vi, cap. 11).

(6) Pelagium. (7) Epist. ad Damas., vers. fin.

(8) Lib. de Parad., cap. 8, ante med.

(9) 1. Cor. i, 8. (10) 1. Timoth. iii, 10.

(11) Non carnis oculos, sed cordis; non exterioris, sed interioris hominis, ait ibidem Augustinus.

(12) Lib. De perfectione justitiæ, cap. 8, a med.

ditur ab ordine ad finem; sicut si dux exercitus præcipiat militibus ut pugnent, ille perfecte implet præceptum qui pugnando hostem vincit, quod dux intendit; ille autem implet, sed imperfecte, cujus pugna ad victoriam non pertingit, non tamen contra disciplinam militarem agit. Intendit autem Deus per hoc præceptum ut homo sibi totaliter uniatur; quod fiet in patria, quando *Deus erit omnia in omnibus*, ut dicitur I. Cor. xv, vers. 28. Et ideo plene et perfecte in patria implebitur hoc præceptum¹; in via autem impletur, sed imperfecte; et tamen in via tanto unus alio perfectius implet, quanto magis accedit per quamdam similitudinem ad patriæ perfectionem.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa probat quod aliquo modo potest impleri in via, licet non perfecte.

Ad secundum dicendum, quod sicut miles qui legitime pugnat, licet non vincat, non inde culpatur, nec poenam meretur; ita etiam qui in via hoc præceptum non implet, nihil contra divinam dilectionem agens, non peccat mortaliter.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit², "cur non præciperetur homini ista perfectio, quamvis eam in hac vita nemo habeat? Non enim recte curritur, si quo currendum est, nesciatur. Quomodo autem sciretur, si nullis præceptis ostenderetur?"

**ART. VII. — UTRUM CONVENIENTER
DETUR PRÆCEPTUM
DE DILECTIONE PROXIMI³.**

De his etiam quod. iv, art. 24 ad 1, et Rom. xiii, lect. 2, et Gal. v, lect. 3, et Op. xlii, cap. 14.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter detur præceptum de dilectione proximi. Dilectio enim charitatis ad omnes homines extenditur, etiam ad inimicos, ut patet Matth. cap. v. Sed nomen proximi importat quamdam propinquitatem, quæ non videtur haberi ad omnes homines. Ergo videtur quod inconvenienter detur hoc præceptum.

2. Præterea, secundum Philosophum⁴, "amicabilia quæ sunt ad alterum, vene-

runt ex amicabilibus quæ sunt ad seipsum; „ ex quo videtur quod dilectio sui ipsius sit principium dilectionis proximi. Sed principium potius est eo quod est ex principio. Ergo non debet homo diligere proximum sicut seipsum.

3. Præterea, homo seipsum diligit naturaliter, non autem proximum. Inconvenienter ergo mandatur quod homo diligat proximum sicut seipsum.

Sed contra est quod dicitur Matth. xxii, vers. 38: *Secundum præceptum est simile huic⁵: Diliges proximum tuum sicut teipsum.*

CONCLUSIO. — Præter Dei dilectionem, convenienter homini mandatum fuit, ut proximum suum sicut seipsum diligeret, id est sancte, juste et veraciter.

Respondeo dicendum quod hoc præceptum convenienter traditur; tangitur enim in eo et diligendi ratio, et dilectionis modus. Ratio quidem diligendi tangitur ex eo quod proximus nominatur; propter hoc enim ex charitate diligere debemus alios, quia sunt nobis proximi et secundum naturalem Dei imaginem, et secundum capacitatem gloriæ. Nec refert utrum dicatur proximus vel frater, ut habetur I. Joan. iv, vel amicus, ut habetur Levit. xix, quia per omnia hæc eadem affinitas designatur. Modus autem dilectionis tangitur, cum dicitur: *Sicut teipsum*; quod non est intelligendum quantum ad hoc quod aliquis proximum sibi æqualiter diligat, sed similiter sibi, et hoc tripliciter: primo quidem ex parte finis, ut scilicet aliquis diligat proximum propter Deum, sicut seipsum propter Deum debet diligere, ut sic sit dilectio proximi sancta; secundo ex parte regulæ dilectionis, ut scilicet aliquis non condescendat proximo in aliquo malo, sed solum in bonis, sicut et suæ voluntati satisfacere debet homo solum in bonis, ut sic sit dilectio proximi justa. Tertio ex parte rationis dilectionis, ut scilicet non diligat aliquis proximum propter propriam utilitatem, vel delectationem, sed ea ratione quod velit proximo bonum, sicut vult bonum sibi ipsi, ut sic dilectio pro-

(1) Hinc dicitur in Scriptura: *Qui non diligit, manet in morte* (I. Joan. 3). *Si quis non amat Dominum Jesum Christum, sit anathema* (I. Cor. xvi). *Finis præcepti est charitas* (I. Tim. ii).

(2) Lib. De perfectione justitiæ, cap. 8, ad fin.

(3) In hoc articulo S. Thomas Interpretatur hæc verba: *Diliges proximum tuum sicut teipsum.*

(4) Ethic. lib. ix, cap. 8, a princ.

(5) Nempe præcepto ibi veluti primo et principali assignato: *Diliges Dominum Deum tuum*, etc.

ximi sit vera; nam cum quis diligit proximum propter suam utilitatem vel delectationem, non vere diligit proximum, sed seipsum ¹.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ART. VIII. — UTRUM ORDO CHARITATIS CADAT SUB PRÆCEPTO.

De his etiam 12, qu. c, art. 9, et Sent. III, dist. 29, art. 1 ad 5, et dist. 36, art. 6, et De ver. qu. XIV, art. 12 ad 16, et art. 14 ad 2, 3 et 7, et De virt., quest. II, art. 7 ad 2.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod ordo charitatis non cadat sub præcepto. Quicumque enim transgreditur præceptum, injuriam facit. Sed si aliquis diligat aliquem quantum debet, et alterum quemcumque plus diligat, nulli facit injuriam. Ergo non transgreditur præceptum. Ordo ergo charitatis non cadit sub præcepto.

2. Præterea, ea quæ cadunt sub præcepto, sufficienter nobis traduntur in sacra Scriptura. Sed ordo charitatis, qui supra positus est, nusquam traditur nobis in sacra Scriptura. Ergo non cadit sub præcepto.

3. Præterea, ordo distinctionem quamdam importat. Sed indistincte præcipitur dilectio proximi, cum dicitur: *Diliges proximum tuum sicut teipsum*. Ergo ordo charitatis non cadit sub præcepto.

Sed *contra*, illud quod Deus in nobis facit per gratiam, instruit per legis præcepta, secundum illud Jerem. XXXI, 33: *Dabo legem meam in cordibus eorum* ². Sed Deus causat in nobis ordinem charitatis, secundum illud Cantic. II, 4: *Ordinavit in me charitatem*. Ergo ordo charitatis sub præcepto legis cadit.

CONCLUSIO. — Ordo charitatis, cum pertineat ad rationem virtutis, procul dubio sub præceptum cadit.

Respondendo dicendum quod, sicut dictum est (art. 4 huj. quæst. ad 1), modus qui pertinet ad rationem virtuosius actus, cadit sub præcepto quod datur de actu virtutis. Ordo autem charitatis pertinet ad ipsam rationem virtutis, cum accipiatur secundum proportionem dilectio-

nis ad diligibile, ut ex supra dictis patet (quæst. XXV, art. 12, et quæst. XXVI, art. 1 et 2). Unde manifestum est quod ordo charitatis debet cadere sub præcepto ³.

Ad *primum* ergo dicendum, quod homo plus satisfacit ei quem plus diligit; et ita si minus diligeret aliquis eum quem plus debet diligere, plus vellet satisfacere illi cui minus satisfacere debet; et sic fieret injuria illi quem plus deberet diligere.

Ad *secundum* dicendum, quod ordo quatuor ⁴ diligendorum ex charitate in sacra Scriptura exprimitur. Nam cum mandatur quod Deum *ex toto corde* diligamus, datur intelligi quod Deum super omnia debemus diligere. Cum autem mandatur, quod aliquis diligat proximum *sicut seipsum*, præfertur dilectio sui ipsius dilectioni proximi; similiter etiam cum mandatur ⁵ quod *debemus pro fratribus animam ponere*, id est, vitam corporalem, datur intelligi quod proximum plus debemus diligere quam corpus proprium; similiter etiam cum mandatur ⁶, quod *maxime operemur bonum ad domesticos fidei*; et I. Tim. V vituperatur *qui non habet curam suorum, et maxime domesticorum*, datur intelligi quod inter proximos, meliores et magis propinquos ⁷ magis debemus diligere.

Ad *tertium* dicendum, quod ex hoc ipso quod dicitur: *Diliges proximum tuum*, datur consequenter intelligi quod illi qui sunt magis proximi, sunt magis diligendi.

QUESTIO XLV.

DE DONO SAPIENTIÆ, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de dono sapientiæ, quod respondet charitati; et primo de ipsa sapientiæ; secundo de vitio opposito. Circa primum quaruntur sex: 1. Utrum sapientiæ debeat numerari inter dona Spiritus sancti. — 2. In quo sit sicut in subjecto. — 3. Utrum sapientiæ sit speculativa tantum, vel etiam practica. — 4. Utrum sapientiæ, quæ est donum, possit esse cum peccato mortali. — 5. Utrum sit in omnibus habentibus gratiam gratum facientem. — 6. Quæ beatitudo ei respondeat.

(3) Quis sit ille ordo et quantum obliget, explicatum fuit quæst. XXVI.

(4) Nempe Deus, qui est primo et maxime diligendus, deinde nos ipsi quoad animam; postea proximus, deinde corpus nostrum.

(5) 1. Joan. III, 16.

(6) Gal. ult.

(7) Magis propinquos sanguine, aut cognitione, aut amicitia.

(1) Hoc præceptum, ait Sylvius, semper obligat ne habeamus proximum odio, ad positivum autem actum dilectionis proximi elicendum tenemur, quando hoc est necessarium ad superandam tentationem odii; item quando offensa est inimico condonanda, et quando ipsi est benefaciendum, saltem spiritualiter.

(2) Sive plenius, v. 33: *Dabo legem meam in visceribus eorum, et in corde illorum scribam eam*.

**ART. I. — UTRUM SAPIENTIA
DEBEAT INTER DONA SPIRITUS SANCTI
COMPUTARI¹.**

De his etiam infra, art. 4 ad 1 et 2,
et Sent. iii, dist. 35, quæst. ii, art. 1, quæst. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod sapientia non debeat inter dona Spiritus sancti computari. Dona enim sunt perfectiora virtutibus, ut supra dictum est (1 2, quæst. lxxvii, art. 8). Sed virtus se habet solum ad bonum: unde et Augustinus dicit² quod "nullus virtutibus male utitur." Ergo multo magis dona Spiritus sancti se habent solum ad bonum. Sed sapientia se habet etiam ad malum; dicitur enim Jac. iii, vers. 15: *Quædam sapientia est terrena, animalis, diabolica*. Ergo sapientia non debet poni inter dona Spiritus sancti.

2. Præterea, sicut Augustinus dicit³, "sapientia est divinarum rerum cognitio." Sed cognitio divinarum rerum, quam homo potest per sua naturalia habere, pertinet ad sapientiam, quæ est virtus intellectualis; cognitio autem divinarum supernaturalis pertinet ad fidem, quæ est virtus theologica, ut ex supra dictis patet (quæst. iv, art. 7, et 1 2, quæst. lxi, art. 3). Ergo sapientia magis debet dici virtus quam donum.

3. Præterea, Job xxviii, 28 dicitur: *Ecce timor Domini, ipsa est sapientia, et recedere a malo, intelligentia*; ubi secundum litteram septuaginta Interpretum, qua utitur Augustinus⁴, habetur: "Ecce pietas ipsa est sapientia." Sed tam timor quam pietas ponuntur dona Spiritus sancti. Ergo sapientia non debet numerari inter dona Spiritus sancti, quasi donum ab aliis distinctum.

Sed contra est quod Isa. xi, 2 dicitur: *Requiescet super eum Spiritus Domini, Spiritus sapientiæ et intellectus*.

CONCLUSIO. — Sapientia, qua secundum regulas divinas homo de omnibus judicare potest, est in nobis ex Spiritu sancti gratia.

Respondeo dicendum quod, secundum Philosophum⁵, "ad sapientem pertinet

(1) Sapientia quatenus est causarum altissimarum cognitio per studium et doctrinam acquisita, dicitur virtus intellectualis; quatenus vero quædam altiora mysteria cognoscit aliisque manifestat, pertinet partim ad theologiam, partim ad gratias gratis datas. Sed hic agitur de sapientia quæ inter dona Spiritus sancti computatur, et definiri potest: habitus divinitus infusus quo mens redditur facile mobilis a Spiritu sancto, ad contemplantum divina et ad judican-

considerare causam altissimam, per quam certissime de aliis judicatur, et secundum quam omnia ordinari oportet. Causa autem altissima dupliciter accipi potest, vel simpliciter, vel in aliquo genere. Ille ergo qui cognoscit causam altissimam in aliquo genere, et per eam potest de omnibus quæ sunt illius generis judicare et ordinare, dicitur esse sapiens in illo genere, ut in medicina vel architectura, secundum illud I. Corinth. iii, 10: *Ut sapiens architectus fundamentum posui*⁶. Ille autem qui cognoscit causam altissimam simpliciter, quæ est Deus, dicitur sapiens simpliciter, in quantum per regulas divinas omnia potest judicare et ordinare. Hujusmodi autem iudicium consequitur homo per Spiritum sanctum, secundum illud I. Corinth. ii, 15: *Spiritualis judicat omnia*; quia, sicut ibidem dicitur, *Spiritus omnia scrutatur, etiam profunda Dei*. Unde manifestum est quod sapientia est donum Spiritus sancti.

Ad primum ergo dicendum, quod bonum dicitur dupliciter: uno modo quod est vere bonum, et simpliciter perfectum; alio modo dicitur aliquid esse bonum, secundum quamdam similitudinem, quod est in malitia perfectum; sicut dicitur bonus latro, vel perfectus latro, ut patet per Philosophum⁷. Et sicut circa ea quæ sunt vere bona, invenitur aliqua altissima causa, quæ est summum bonum, quod est ultimus finis, per cuius cognitionem dicitur homo vere sapiens; ita etiam in malis est invenire aliquid ad quod alia referuntur, sicut ad ultimum finem, per cuius cognitionem homo dicitur esse sapiens ad male agendum, secundum illud Jerem. iv, vers. 22: *Sapientes sunt, ut faciant mala; bene autem facere nescierunt*. Quicumque autem avertitur a fine debito, necesse est quod aliquem finem indebitum sibi præstituat; quia omne agens agit propter finem. Unde si præstituat sibi finem in bonis exterioribus terrenis, vocatur sapientia terrena; si autem in dum tum de illis, tum de humanis secundum rationes divinas.

(2) De lib. arb. lib. ii, cap. 19, a princ.

(3) De Trin. lib. xii, cap. 14, circa princ.

(4) De Trin. lib. xii, cap. 14, parum a princ., et lib. xiv, cap. 1.

(5) In princ. Metaph., cap. 2.

(6) Spiritualis ædifici nempè, per quod prædicatio prima fidei designatur, ut ibi S. Thomas ipse explicat. (7) Metaph. lib. v, text. 21.

bonis corporalibus, vocatur sapientia animalis; si autem in aliqua excellentia, vocatur sapientia diabolica, propter imitationem superbæ diaboli, de quo dicitur ¹: *Ipse est rex super omnes filios superbæ* ².

Ad *secundum* dicendum, quod sapientia quæ ponitur donum Spiritus sancti, differt ab ea quæ ponitur virtus intellectualis acquisita; nam illa acquiritur studio humano; hæc autem est *de sursum descendens*, ut dicitur Jacobi III, 14. Similiter etiam differt a fide; nam fides assentit veritati divinæ secundum seipsam; sed iudicium, quod est secundum veritatem divinam, pertinet ad donum sapientiæ. Et ideo donum sapientiæ præsupponit fidem, quia "unusquisque bene iudicat quæ cognoscit," ut dicitur ³.

Ad *tertium* dicendum, quod sicut pietas, quæ pertinet ad cultum Dei, est manifestativa fidei, inquantum per cultum Dei protestamur fidem; ita etiam pietas manifestat sapientiam ⁴. Et propter hoc dicitur, quod pietas est sapientia; et eadem ratione timor. Per hoc enim ostenditur quod homo habet rectum iudicium de divinis, quod Deum timet et colit.

ART. II. — UTRUM SAPIENTIA

SIT IN INTELLECTU SICUT IN SUBJECTO.

De his etiam Sent. III, dist. 35, quæst. II, art. 1, quæst. III.

Ad *secundum* sic proceditur. 1. Videtur quod sapientia non sit in intellectu sicut in subjecto. Dicit enim Augustinus ⁵, quod "sapientia est charitas Dei." Sed charitas est sicut in subjecto in voluntate, non in intellectu, ut supra habitum est (quæst. XXIV, art. 1). Ergo sapientia non est in intellectu sicut in subjecto.

2. Præterea, Eccli. VI, 23 dicitur: *Sapientia doctrinæ secundum nomen ejus est*; dicitur enim sapientia quasi *sapida scientia* ⁶, quod videtur ad affectum pertinere, ad quem pertinet experiri spirituales delectationes, sive dulcedines. Ergo sapientia non est in intellectu, sed magis in affectu.

(1) Job XII, 95.

(2) Ea de re confer art. 4 ad 1, et quæst. seq., art. 1 ad 2. (3) Ethic. lib. I, cap. 3.

(4) Ex his patet timorem et pietatem esse sapientiæ signa.

(5) Lib. de gratia novi Testamenti, epist. 120, cap. 18, a princ.

3. Præterea, potentia intellectiva sufficienter perficitur per donum intellectus. Sed ad id quod potest fieri per unum, superfluum esset plura ponere. Ergo non est in intellectu.

Sed *contra* est quod Gregorius dicit ⁷, quod "sapientia contrariatur stultitiæ." Sed stultitia est in intellectu. Ergo et sapientia.

CONCLUSIO. — Sapientia causam quidem, nimirum charitatem, in voluntate habet, ipsa tamen secundum essentiam in intellectu existit, per eamque intellectus de omnibus recte iudicat.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. præc.), sapientia importat quamdam rectitudinem iudicii secundum rationes divinas. Rectitudo autem iudicii potest contingere dupliciter: uno modo secundum perfectum usum rationis; alio modo propter connaturalitatem quamdam ad ea de quibus jam est iudicandum; sicut de his quæ ad castitatem pertinent, per rationis inquisitionem recte iudicat ille qui didicit scientiam moralem; sed per quamdam connaturalitatem ad ipsam, recte iudicat de eis ille qui habet habitum castitatis. Sic ergo circa res divinas ex rationis inquisitione rectum iudicium habere pertinet ad sapientiam quæ est virtus intellectualis; sed rectum iudicium habere de eis secundum quamdam connaturalitatem ad ipsas, pertinet ad sapientiam secundum quod donum est Spiritus sancti; sicut Dionysius dicit ⁸, quod "Hierotheus est perfectus in divinis, non solum discens, sed et patiens divina." Hujusmodi autem compassio, sive connaturalitas ⁹ ad res divinas fit per charitatem, quæ quidem unit nos Deo, secundum illud I. Corinth. VI, 17: *Qui adhæret Deo, unus spiritus est*. Sic ergo sapientia, quæ est donum, causam quidem habet in voluntate, scilicet charitatem; sed essentiam habet in intellectu, cujus actus est recte iudicare, ut supra habitum est (art. præc. et 12, qu. XIV, art. 1).

Ad *primum* ergo dicendum, quod Au-

(6) Allusione tamen magis quam origine, animadvertit Nicolai, licet per metaphoram a sapore denominari videatur.

(7) Moral. lib. II, cap. 26, aliquant. a princ.

(8) De div. nom. cap. 2, a med., lect. 4.

(9) Connaturalitas, sive affinitas, ut loquitur ipse D. Thomas (III, dist. 35, quæst. II, art. 1, quæstiunc. I).

gustinus loquitur de sapientia quantum ad suam causam; ex qua etiam sumitur nomen sapientiæ, secundum quod saporē quemdam importat ¹.

Unde patet responsio ad *secundum*. Si tamen iste sit intellectus illius auctoritatis: quod non videtur; quia talis expositio non convenit nisi secundum nomen quod habet sapientia in latina lingua; in græco autem non competit, et forte nec in aliis linguis. Unde potius videtur nomen sapientiæ ibi accipi pro ejus fama, qua a cunctis commendatur.

Ad *tertium* dicendum, quod intellectus habet duos actus, scilicet percipere et judicare; ad quorum primum ordinatur donum intellectus; ad secundum autem, secundum rationes divinas, donum sapientiæ; sed secundum rationes humanas, donum scientiæ ².

ART. III. — UTRUM SAPIENTIA SIT SPECULATIVA TANTUM, AN ETIAM PRACTICA.

De his etiam supra, quæst. x, art. 7, et part. I, quæst. LXIV, art. 1 corp., et Sent. III, dist. 35, quæst. II, art. 1, quæst. III corp.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod sapientia non sit practica, sed speculativa tantum. Donum enim sapientiæ est excellentius quam sapientia secundum quod est intellectualis virtus. Sed sapientia, secundum quod est intellectualis virtus, est speculativa tantum. Ergo multo magis sapientia quæ est donum, est speculativa, et non practica.

2. Præterea, practicus intellectus est circa operabilia, quæ sunt contingentia. Sed sapientia est circa divina, quæ sunt æterna et necessaria. Ergo sapientia non potest esse practica.

3. Præterea, Gregorius dicit ³, quod "in contemplatione principium, quod Deus est, quæritur; in operatione autem sub gravi necessitatis fasce laboratur. „ Sed ad sapientiam pertinet divinorum visio, ad quam non pertinet sub aliquo fasce laborare quia, ut dicitur Sap. viii, 16, *Non habet amaritudinem conversatio ejus, nec tedium convictus illius*. Ergo sapientia est contem-

plativa tantum, non autem practica, sive activa.

Sed *contra* est quod dicitur Coloss. iv, vers. 5: *In sapientia ambulate ad eos qui foris sunt*. Hoc autem pertinet ad actionem. Ergo sapientia non est solum speculativa, sed etiam practica.

CONCLUSIO. — Sapientia, quæ donum Spiritus sancti est, non modo speculativa, sed etiam practica est.

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit ⁴, superior pars rationis sapientiæ deputatur, inferior autem scientiæ. Superior autem ratio, ut ipse ⁵ dicit, "intendit rationibus supernis, scilicet divinis, et conspiciendis, et consulendis; „ conspiciendis quidem, secundum quod divina in seipsis contemplatur; consulendis autem, secundum quod per divina judicat de humanis actibus, per divinas regulas dirigens actus humanos. Sic ergo sapientia, secundum quod est donum, non solum est speculativa, sed etiam practica.

Ad *primum* ergo dicendum, quod quanto aliqua virtus est altior, tanto ad plura se extendit ⁶. Unde ex hoc ipso quod sapientia quæ est donum, est excellentior quam sapientia quæ est virtus intellectualis, utpote magis de propinquo Deum attingens per quamdam unionem animæ ad ipsum, habet quod non solum dirigat in contemplatione, sed etiam in actione.

Ad *secundum* dicendum, quod divina in se quidem sunt necessaria et æterna; sunt tamen regulæ contingentium, quæ humanis actibus subsunt.

Ad *tertium* dicendum, quod prius est considerare aliquid in seipso quam secundum quod ipsum ad alterum comparatur. Unde ad sapientiam prius pertinet contemplatio divinorum, quæ est visio principii; et posterius dirigere actus humanos secundum rationes divinas. Nec tamen in actibus humanis ex directione sapientiæ provenit amaritudo, aut labor; sed potius amaritudo propter sapientiam totius in dulcedinem, et labor in requiem ⁷.

(1) Etsi videtur Augustinus non de sapientia intelligere quod sit charitas, ut hic insinuat, sed potius de charitate quod sit sapientia.

(2) Conf. quæ dicta sunt quæst. viii, art. 6, et 12, quæst. lxxviii, art. 4.

(3) Moral. lib. vi, cap. ult., circa princ.

(4) De Trin. lib. xii, cap. 14.

(5) In eod. lib., cap. 7, in fine.

(6) Ut habetur lib. De causis, propos. 10 et 17.

(7) Hoc nimirum est quod Bernardus dicebat denominari eam a sapore veluti quoddam condimentum quod ex aspera et insulsa virtutem quodammodo sapidam reddit.

**ART. IV. — UTRUM SAPIENTIA
POSSIT ESSE SINE GRATIA,
ET CUM PECCATO MORTALI.**

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod sapientia possit esse sine gratia et cum peccato mortali. De his enim quæ cum peccato mortali haberi non possunt, præcipue sancti gloriantur, secundum illud II. Corinth. I, 12: *Gloria nostra hæc est, testimonium conscientie nostræ*. Sed de sapientia sua non debet aliquis gloriari, secundum illud Jer. IX, vers. 23. *Non gloriatur sapiens in sapientia sua*. Ergo sapientia potest esse sine gratia cum peccato mortali.

2. Præterea, sapientia importat cognitionem divinorum, ut dictum est (art. 1 huj. quæst.). Sed aliqui cum peccato mortali possunt habere cognitionem veritatis divinæ, secundum illud Rom. I, 18: *Veritatem Dei in injustitia detinent*. Ergo sapientia potest esse cum peccato mortali.

3. Præterea, Augustinus dicit ¹, de charitate loquens: " Nullum est isto Dei dono excellentius; hoc solum est quod dividit inter filios regni æterni, et filios perditionis æternæ. „ Sed sapientia differt a charitate. Ergo non dividit inter filios regni, et filios perditionis. Ergo potest esse cum peccato mortali.

Sed contra est quod dicitur Sap. I, 4: *In malevolam animam non introibit sapientia, nec habitabit in corpore subdito peccatis*.

CONCLUSIO. — Sapientia quæ est donum Spiritus sancti, quia præsupponit charitatem, cum peccato mortali esse non potest.

Respondet dicendum quod sapientia quæ est donum Spiritus sancti, sicut dictum est (art. 1 huj. quæst.), facit retitudinem judicii circa res divinas, vel per regulas divinas de aliis, ex quadam connaturalitate, sive unione ad divina; quæ quidem est per charitatem, ut dictum est (art. 2 hujus qu., et qu. XXIII, art. 5). Et ideo sapientia de qua loquimur, præsupponit charitatem. Charitas autem non potest esse cum peccato mortali, ut ex supra dictis patet (quæst. XXIV, art. 12). Unde relinquitur quod

sapientia de qua loquimur, non potest esse cum peccato mortali.

Ad primum ergo dicendum, quod illud intelligendum est de sapientia in rebus mundanis, sive etiam in rebus divinis per rationes humanas; de qua sancti non gloriantur, sed eam se fatentur non habere, secundum illud Prov. XXX, 2: *Sapientia hominum non est mecum*. Gloriantur autem de sapientia divina, secundum illud I. Cor. I, 30: *Factus est nobis sapientia a Deo*.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de cognitione divinorum ², quæ habetur per studium et inquisitionem rationis, quæ potest haberi cum peccato mortali; non autem de illa sapientia de qua loquimur.

Ad tertium dicendum, quod sapientia etsi differt a charitate, tamen præsupponit eam; et ex hoc ipso dividit inter filios perditionis et regni.

**ART. V. — UTRUM SAPIENTIA
SIT IN OMNIBUS HABENTIBUS GRATIAM.**

De his etiam I 2, qu. LXVIII, art. 5 ad 1.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod sapientia non sit in omnibus habentibus gratiam. Majus enim est sapientiam habere quam sapientiam audire. Sed solum perfectorum est sapientiam audire, secundum illud I. Cor. XII, 6: *Sapientiam loquimur inter perfectos*. Cum ergo non omnes habentes gratiam sint perfecti, videtur quod multo minus omnes habentes gratiam habeant sapientiam.

2. Præterea, " sapientis est ordinare, „ ut Philosophus dicit ³, et Jac. III, 17 dicitur, quod est *judicans sine simulatione* ⁴. Sed non omnium habentium gratiam est de aliis judicare, aut alios ordinare, sed solum prælatorum. Ergo non omnium habentium gratiam est habere sapientiam.

3. Præterea, " sapientia datur contra stultitiam, „ ut Gregorius dicit ⁵. Sed multi habentes gratiam sunt naturaliter stulti, ut patet de amentibus baptizatis, vel qui postmodum sine peccato mortali in amentiam inciderunt. Ergo non in omnibus habentibus gratiam est sapientia.

(1) De Trinit. lib. XV, cap. 18, in princ.

(2) Qualis extitit apud Ethnicos, sed hic non agitur de sapientia quatenus est donum Spiritus sancti in nobis per charitatem infusum.

(3) Metaph. lib. I, cap. 2.

(4) In Vulgata legitur: *Non judicans sine simulatione*.

(5) Moral. lib. II, cap. 26, aliquant. a princ.

Sed *contra* est quod quicumque est sine peccato mortali, diligitur a Deo, quia charitatem habet, qua Deum diligit; Deus autem *diligentes se diligit*, ut dicitur Prov. viii. Sed Sap. vii, 28 dicitur quod *neminem diligit Deus nisi eum qui cum sapientia inhabitat*. Ergo in omnibus habentibus gratiam sine peccato mortali existentibus est sapientia.

CONCLUSIO. — Sapientiæ donum, quod est gratia gratis data, ad aliorum salutem ordinatum, non necessario est in omnibus gratiam gratum facientem habentibus; at sapientia, qua ad nostram dirigimur salutem, omnibus gratiam gratum facientem habentibus est communis.

Respondeo dicendum quod sapientia de qua loquimur, sicut dictum est (art. præc.), importat quamdam rectitudinem iudicii circa divina et conspicienda et consulenda; et quantum ad utrumque ex unione ad divina secundum diversos gradus aliqui sapientiam sortiuntur. Quidam enim tantum sortiuntur de recto iudicio tam in contemplatione divinorum, quam etiam in ordinatione rerum humanarum secundum divinas regulas, quantum est necessarium ad salutem; et hoc nulli deest sine peccato mortali existenti per gratiam gratum facientem; quia si natura non deficit in necessariis, multo minus gratia. Unde dicitur I. Joan. ii, 27: *Unctio docet vos de omnibus*. Quidam autem altiori gradu percipiunt sapientiæ donum, et quantum ad contemplationem divinorum, inquantum scilicet altiora quædam mysteria et cognoscunt; et aliis manifestare possunt; et etiam quantum ad directionem humanorum secundum regulas divinas, inquantum possunt secundum eas non solum seipsos, sed etiam alios ordinare; et iste gradus sapientiæ non est communis omnibus habentibus gratiam gratum facientem, sed magis pertinet ad gratias gratis datas, quas Spiritus sanctus distribuit prout vult, secundum illud I. Cor. xii, 8: *Alii datur per Spiritum sermo sapientiæ, etc.*

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus loquitur ibi de sapientia, secundum quod se extendit ad occulta

mysteria divinorum¹, sicut et ibidem dicitur: *Loquimur Dei sapientiam in mysterio, quæ abscondita est*².

Ad secundum dicendum, quod quamvis ordinare alios homines et de eis iudicare pertineat ad solos prælatos; tamen ordinare proprios actus, et de eis iudicare pertinet ad unumquemque, ut patet per Dionysium³.

Ad tertium dicendum, quod amentes baptizati, sicut et pueri, habent quidem habitum sapientiæ, secundum quod est donum Spiritus sancti; sed non habent actum, propter impedimentum corporale, quo impeditur in eis usus rationis.

ART. VI. — UTRUM SEPTIMA BEATITUDO RESPONDEAT DONO SAPIENTIÆ.

De his etiam I 2, quæst. LIX, art. 3 corp. fin. et ad I, et art. 4 corp. in fin., et Sent. iii, dist. 34, quæst. I, art. 4 et 6 corp.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod septima beatitudo non respondeat dono sapientiæ. Septima enim beatitudo est: *Beati pacifici, quoniam filii Dei vocabuntur*. Utrumque autem horum pertinet immediate ad charitatem: nam de pace dicitur Psal. cxviii, 165: *Pax multa diligentibus legem tuam*; et, ut Apostolus dicit⁴, *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis*; qui quidem est spiritus adoptionis filiorum, in quo clamamus: *Abba, Pater*, ut dicitur Roman. viii, 15. Ergo septima beatitudo magis debet attribui charitati quam sapientiæ.

2. Præterea, unumquodque magis manifestatur per proximum effectum quam per remotum. Sed proximus effectus sapientiæ videtur esse charitas, secundum illud Sap. vii, 27: *Per nationes in animas sanctas se transfert; amicos Dei, et prophetas constituit*. Pax autem et adoptio filiorum videntur esse remoti effectus, cum procedant ex charitate, ut dictum est (qu. xxix, art. 3). Ergo beatitudo sapientiæ respondens, deberet magis determinari secundum dilectionem charitatis quam secundum pacem.

3. Præterea, Jacobi iii, 13 dicitur: *Quæ desursum est sapientia, primum quidem pudica est, deinde autem pacifica, modesta, suadibilis, bonis consentiens, plena misericordia et fructibus bonis, iudicans*⁵

(1) Præsertim vero ad mysterium crucis, ut ex adjunctis patet, vel ad prædicationem et ad modum salutis quæ per crucem fit, ut Chrysostomus (hom. vii) in hunc locum explicat.

(2) Nicolai legit in mysterio absconditam.

(3) In epist. ad Demophilum, quæst. 8, a med.

(4) Rom. v, 5.

(5) Ita omnes editi libri cum pluribus Mss.;

sine simulatione. Beatitudo ergo correspondens sapientiæ, non magis debuit accipi secundum pacem quam secundum alios effectus cælestis sapientiæ.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit ¹, quod "sapientia convenit pacificis, in quibus nullus motus est rebellis, sed obtemperans rationi. "

CONCLUSIO. — Septima beatitudo, qua in Evangelio pacifici beati pronuntiantur, sapientiæ dono quantum ad meritum et quantum ad præmium respondet.

Respondeo dicendum quod septima beatitudo congrue adaptatur dono sapientiæ et quantum ad meritum, et quantum ad præmium. Ad meritum quidem pertinet quod dicitur: *Beati pacifici*. Pacifici autem dicuntur, quasi pacem facientes vel in seipsis, vel etiam in aliis; quorum utrumque contingit per hoc quod ea in quibus pax constituitur, ad debitum ordinem rediguntur; nam "pax est tranquillitas ordinis, " ut Augustinus dicit ². Ordinare autem pertinet ad sapientiam, ut patet per Philosophum ³. Et ideo esse pacificum convenienter attribuitur sapientiæ. Ad præmium autem pertinet quod dicitur: *Filii Dei vocabuntur*. Dicuntur autem aliqui filii Dei, inquantum participant similitudinem Filii unigeniti, et naturalis, secundum illud Rom. viii, 29: *Quos præscivit, conformes fieri imaginis Filii sui*; qui quidem est sapientia genita. Et ideo participando donum sapientiæ, ad Dei filiationem homo pertingit.

Ad *primum* ergo dicendum, quod charitatis est habere pacem; sed facere pacem est sapientiæ ordinantis. Similiter etiam Spiritus sanctus intantum dicitur *spiritus adoptionis*, inquantum per eum datur nobis similitudo Filii naturalis, qui est genita sapientia.

Ad *secundum* dicendum, quod illud est intelligendum de sapientia increata, quæ primo se nobis unit per donum charitatis, et ex hoc revelat nobis mysteria, quorum cognitio est sapientia infusa. Et ideo sapientia infusa quæ est donum, non est causa charitatis, sed magis effectus.

Al., in solutione hujus argumenti habendum est, *habet non judicans*, etc., ut legitur in Vulgata.

(1) De serm. Dom. in monte, l. i, c. 4, circa med.

(2) De civit. Dei, lib. xix, cap. 13, circa princ.

(3) In principio Metaph., cap. 2.

(4) Atqui potius, ait Nicolai, in bibliis corre-

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut jam dictum est (art. 3 hujus quæst.), ad sapientiam, secundum quod est donum, pertinet non solum contemplari divina, sed etiam regulare humanos actus. In qua quidem directione primo occurrit remotio a malis, quæ contrariantur sapientiæ; unde et timor dicitur esse *initium sapientiæ*, inquantum facit recedere a malis; ultimum autem est sicut finis, quo omnia ad debitum ordinem redigantur; quod pertinet ad rationem pacis. Et ideo convenienter Jacobus dicit, quod, *sapientia quæ desursum est*, quæ est donum Spiritus sancti, *primum est pudica*, quasi vitans corruptelas peccati; deinde autem *pacifica*, quod est effectus finalis sapientiæ, propter quod ponitur beatitudo. Jam vero omnia quæ sequuntur, manifestant ea per quæ sapientia ad pacem perducit, et ordine congruo. Nam homini per pudicitiam a corruptelis recedenti primo occurrit quod, quantum ex se potest, modum in omnibus teneat; et quantum ad hoc dicitur *modesta*. Secundo, ut in his in quibus ipse sibi non sufficit, aliorum monitis acquiescat; et quantum ad hoc subdit, *suadibilis*. Et hæc duo pertinent ad hoc quod homo consequatur pacem in seipso. Sed ulterius ad hoc quod homo sit pacificus etiam aliis, primo requiritur ut bonis eorum non repugnet; et hoc est quod dicit: *Bonis consentiens*. Secundo quod defectibus proximi et compatiatur in affectu, et subveniat in effectu; et hoc est quod dicitur: *Plena misericordia et fructibus bonis*. Tertio requiritur ut charitative emendare peccata aliorum satagat; et hoc est quod dicit, *judicans* ⁴ *sine simulatione*, ne scilicet correctionem prætendens odium intendat explere.

QUÆSTIO XLVI.

DE STULTITIA, QUÆ SAPIENTIÆ OPPOSITA EST, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de stultitia, quæ opponitur sapientiæ; et circa hoc quærentur tria: 1. Utrum stultitia opponatur sapientiæ. — 2. Utrum stultitia sit peccatum. — 3. Ad quod vitium capitale reducat.

etis non judicans dicitur, ac deinde seorsum *sine simulatione*, vers. 17. *Non judicans*, quia temeraria judicia cavet; *sine simulatione*, quia non fucata est, sed sincera.

**ART. I. — UTRUM STULTITIA
OPPONATUR SAPIENTIÆ¹.**

De his etiam supra, quæst. viii, art. 6 ad 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod stultitia non opponatur sapientiæ. Sapientiæ enim directe videtur opponi insipientia. Sed stultitia non videtur esse idem quod insipientia; quia insipientia videtur esse solum circa divina, sicut et sapientia; stultitia autem se habet et circa divina, et circa humana. Ergo sapientiæ non opponitur stultitia.

2. Præterea, unum oppositorum non est via perveniendi ad aliud. Sed stultitia est via perveniendi ad sapientiam; dicitur enim I. Cor. iii, 18: *Si quis videtur inter vos sapiens esse in hoc sæculo, stultus fiat ut sit sapiens*. Ergo sapientiæ non opponitur stultitia.

3. Præterea, unum oppositorum non est causa alterius. Sapientia autem est causa stultitiæ; dicitur enim Jerem. x, 14: *Stultus factus est omnis homo a scientia sua*; sapientia autem quædam scientia est; et Isai. xlvii, 10 dicitur: *Sapientia tua, et scientia tua, hæc decepit te*; decipi autem ad stultitiam pertinet. Ergo sapientiæ non opponitur stultitia.

4. Præterea, Isidorus dicit², quod "stultus est qui per ignominiam non commovetur ad dolorem, et qui non movetur injuria." Sed hoc pertinet ad sapientiam spiritualem, ut Gregorius dicit³. Ergo sapientiæ non opponitur stultitia.

Sed contra est quod Gregorius dicit⁴, quod "donum sapientiæ datur contra stultitiam."

CONCLUSIO.— Stultitia, quæ sensuum obtusionem et cordis hebetudinem importat, sapientiæ dono contrarie opponitur: fatuitas vero, quæ totalem spiritualis sensus privationem significat, eodem negative opponitur.

Respondeo dicendum quod nomen stultitiæ a stupore videtur esse sumptum: unde Isidorus dicit⁵: "Stultus est qui propter stuporem non movetur." Et differt stultitia a fatuitate, sicut⁶ dicitur, quia stultitia importat hebetudinem

cordis et obtusionem sensuum; fatuitas autem importat totaliter spiritualis sensus privationem. Et ideo convenienter stultitia sapientiæ opponitur. Sapiens enim, ut⁷ Isidorus dicit, "dictus est a sapore, quia sicut gustus est aptus ad discretionem saporis ciborum; sic sapiens ad dignoscentiam rerum, atque causarum." Unde patet quod stultitia opponitur sapientiæ sicut contrarium; fatuitas autem sicut pura negatio; nam fatuus caret sensu judicando; stultus autem habet sensum, sed hebetatum; sapiens autem subtilem et perspicacem.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Isidorus⁸ dicit, "insipiens contrarius est sapienti, eo quod sine sapore est discretionis et sensus." Unde idem videtur esse insipientia cum stultitia. Præcipue autem videtur aliquis esse stultus, quando patitur defectum in summa iudicii⁹, quæ attenditur secundum causam altissimam; nam si deficiat in iudicio circa aliquid modicum, non ex hoc vocatur aliquis stultus.

Ad secundum dicendum quod, sicut est quædam sapientia mala, ut supra dictum est (quæst. præc., art. 1 ad 1), quæ dicitur *sapientia sæculi*, quia accipit pro causa altissima et fine ultimo aliquod terrenum bonum; ita etiam est aliqua stultitia bona, huic sapientiæ malæ opposita, per quam aliquis terrena contemnit; et de hac stultitia loquitur Apostolus.

Ad tertium dicendum, quod sapientia sæculi est quæ decipit, et facit esse stultum apud Deum, ut patet per Apostolum¹⁰.

Ad quartum dicendum, quod non moveri injuriis, quandoque quidem contingit ex hoc quod homini non sapiunt terrena, sed sola cælestia; unde hoc non pertinet ad stultitiam mundi, sed ad sapientiam Dei, ut Gregorius ibidem dicit. Quandoque autem contingit ex hoc quod homo est simpliciter circa omnia stupidus, ut patet in amentibus, qui non discernunt quid sit injuria; et hoc pertinet ad stultitiam simpliciter.

(1) In hac quæstione non loquitur S. Thomas de stultitia quæ ex dispositione naturali provenit, sicut est in amentibus; sed de illa quæ sensus spiritualis est hebetatus, ut non sit idoneus ad spiritualia judicanda.

(2) Etymologiarum lib. x, ad litt. S.

(3) Moral. lib. x, cap. 16 et 47.

(4) Moral. lib. ii, cap. 26, aliquant. a princ.

(5) Etymol. lib. x, loc. sup. cit.

(6) Ibidem. (7) Ibidem. (8) Ibidem.

(9) Ita cum quinque codicibus edit. Rom. Nicolai cum exemplo Paris. et Duacensi, in *sapientia iudicii*; mavult tamen, in *sapientia iudicio*, quod habet edit. Patav. 1698. Patav. 1712: *In sententia iudicii*. Al. *In sapientiis iudicii*.

(10) I. Cor. iii.

**ART. II. — UTRUM STULTITIA
SIT PECCATUM.**

De his etiam infra, art. 3 corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod stultitia non sit peccatum. Nullum enim peccatum provenit in nobis a natura. Sed quidam sunt stulti naturaliter. Ergo stultitia non est peccatum.

2. Præterea, "omne peccatum est voluntarium, „ ut Augustinus dicit ¹. Sed stultitia non est voluntaria. Ergo non est peccatum.

3. Præterea, omne peccatum opponitur alicui præcepto divino. Sed stultitia nulli præcepto opponitur. Ergo stultitia non est peccatum.

Sed *contra* est quod dicitur Prov. i, 32: *Prosperitas stultorum perdet eos*. Sed nullus perditur nisi pro peccato. Ergo stultitia est peccatum.

CONCLUSIO. — Stultitia, quæ naturalis quædam amentia est, minime peccatum est: at stultitia carnalis, qua quispiam ita sese rebus terrenis immergit, ut ad res divinas percipiendas ineptus reddatur, peccato non vacat.

Respondeo dicendum quod stultitia, sicut dictum est (art. præc.), importat quemdam stuporem sensus in iudicando, et præcipue circa altissimam causam, quæ est finis ultimus, et summum bonum. Circa quod aliquis potest pati stuporem in iudicando, dupliciter: uno modo ex indispositione naturali, sicut patet in amentibus; et talis stultitia non est peccatum; alio modo inquantum immergit homo sensum suum rebus terrenis, ex quo redditur ejus sensus ineptus ad percipienda divina, secundum illud I. Cor. ii, 14: *Animalis homo non percipit ea quæ sunt spiritus Dei*; sicut etiam homini habenti gustum infectum malo humore non sapiunt dulcia; et talis stultitia est peccatum ².

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod quamvis stultitiam nullus velit, vult tamen ea ad quæ consequitur esse stultum, scilicet abstrahere sensum suum a spiritualibus et immergere terrenis. Et idem etiam contingit in aliis peccatis: nam luxuriosus vult delectationem, sine qua

non est peccatum, quamvis non simpliciter velit peccatum; vellet enim frui delectatione sine peccato.

Ad tertium dicendum, quod stultitia opponitur præceptis quæ dantur de contemplatione veritatis ³, de quibus supra habitum est (quæst. xvi) cum de scientia et intellectu ageretur.

**ART. III. — UTRUM STULTITIA
SIT FILIA LUXURIÆ.**

De his etiam Job v, princ.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod stultitia non sit filia luxuriæ. Gregorius enim ⁴ enumerat luxuriæ filias, inter quas tamen non continetur stultitia. Ergo stultitia non procedit ex luxuria.

2. Præterea, Apostolus dicit ⁵: *Sapientia hujus mundi stultitia est apud Deum*. Sed, sicut Gregorius dicit ⁶, "sapientia hujus mundi est cor machinationibus tegere; „ quod pertinet ad duplicitatem. Ergo stultitia est magis filia duplicitatis quam luxuriæ.

3. Præterea, ex ira aliqui præcipue vertuntur in furorem et insaniam, quæ pertinent ad stultitiam. Ergo stultitia magis oritur ex ira quam ex luxuria.

Sed *contra* est quod dicitur Prov. vii, vers. 22: *Statim cum sequitur*, scilicet meretricem, *ignorans quod ad vincula stultus trahatur*.

CONCLUSIO. — Stultitiæ vitium ex ipsa luxuria maxime nascitur, et illius filia recte dicitur.

Respondeo dicendum quod, sicut jam dictum est (art. præc.), stultitia, secundum quod est peccatum, provenit ex hoc quod sensus spiritualis hebetatus est, ut non sit aptus ad spiritualia dijudicanda. Maxime autem sensus hominis immergitur ad terrena per luxuriam, quæ est circa maximas delectationes, quibus anima maxime absorbetur; et ideo stultitia quæ est peccatum, maxime nascitur ex luxuria.

Ad primum ergo dicendum, quod ad stultitiam pertinet quod homo habeat fastidium de Deo et de donis ipsius. Unde Gregorius duo numerat inter filias luxuriæ quæ pertinent ad stultitiam, scilicet *odium Dei, et desperationem futuri*.

(1) Lib. De vera relig. cap. 14, circa princ.

(2) Non requiritur ad peccatum ut sit directe volita et intentata, sed indirecte satis est, ut explicat ipse S. Doctor in respons. ad 2.

(3) Scilicet quæ nos obligant ad requirendum, quantum possumus, scientiam ad salutem necessariam. (4) Moral. lib. xxxi, cap. 17, a med.

(5) I. Cor. iii, 19. (6) Mor. lib. x, c. 16, in princ.

æculi, quasi dividens stultitiam in duas partes.

Ad *secundum* dicendum, quod verbum illud Apostoli non est intelligendum causaliter, sed essentialiter, quia scilicet ipsa sapientia mundi est stultitia apud Deum. Unde non oportet quod quæcumque pertinent ad sapientiam mundi, sint causa hujus stultitiæ.

Ad *tertium* dicendum, quod ira, ut supra dictum est (1 2, quæst. XLVIII, art. 2, 3 et 4), sua acuitate maxime immutat corporis naturam; unde maxime causat stultitiam quæ provenit ex impedimento corporali. Sed stultitia quæ provenit ex impedimento spirituali, scilicet ex immersione mentis ad terrena, maxime provenit ex luxuria, ut dictum est (in corp. art.).

QUÆSTIO XLVII.

DE PRUDENTIA SECUNDUM SE ¹, IN SEXDECIM ARTICULOS DIVISA.

Consequenter post virtutes theologicas considerandum est circa virtutes cardinales; et primo de prudentia secundum se; secundo de partibus ejus; tertio de dono ei correspondente; quarto de vitiis oppositis; quinto de præceptis ad hoc pertinentibus. Circa primum quæruntur sexdecim; 1. Utrum prudentia sit in voluntate vel in ratione. — 2. Si est in ratione, utrum in practica tantum, vel etiam in speculativa. — 3. Utrum sit cognoscitiva singularium. — 4. Utrum sit virtus. — 5. Utrum sit virtus specialis. — 6. Utrum præstituat finem virtutibus moralibus. — 7. Utrum constituat medium in eis. — 8. Utrum præcipere sit proprius actus ejus. — 9. Utrum sollicitudo vel vigilantia pertineat ad prudentiam. — 10. Utrum prudentia se extendat ad regimen multitudinis. — 11. Utrum prudentia, quæ est respectu boni proprii, sit eadem specie cum ea, quæ se extendit ad bonum commune. — 12. Utrum prudentia sit in subditis, an solum in principibus. — 13. Utrum inveniat in malis. — 14. Utrum inveniat in omnibus bonis. — 15. Utrum insit nobis a natura. — 16. Utrum perdat per oblivionem.

ART. I. — UTRUM PRUDENTIA SIT IN VI COGNOSCITIVA, AN IN APPETITIVA.
De his etiam part. I, quæst. XXII, art. 1 ad 3, et 1 2, quæst. LXI, art. 2 corp., et qu. LXXXV, art. 3 corp., et De malo qu. IV, art. 5 ad 4, et De ver. quæst. V, art. 1 corp. fin.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod prudentia non sit in vi cognoscitiva, sed in vi appetitiva. Dicit enim Augustinus ²: "Prudentia est amor, ea qui-

bus adjuvatur, ab eis quibus impeditur, sagaciter eligens. " Sed amor non est in vi cognoscitiva, sed in appetitiva. Ergo prudentia est in vi appetitiva.

2. Præterea, sicut ex prædicta definitione apparet, ad prudentiam pertinet eligere sagaciter. Sed electio est actus appetitivæ virtutis, ut supra habitum est (1 2, quæst. XIII, art. 1). Ergo prudentia non est in vi cognoscitiva, sed in vi appetitiva.

3. Præterea, Philosophus dicit ³ quod "in arte quidem volens peccans eligibilior est, circa prudentiam autem minus, quemadmodum et circa virtutes. " Sed virtutes morales de quibus ibi loquitur, sunt in parte appetitiva; ars autem in ratione. Ergo prudentia magis est in parte appetitiva quam in ratione.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit ⁴: "Prudentia est cognitio rerum appetendarum et fugiendarum. "

CONCLUSIO. — Prudentiam, qua futura ex præteritis et præsentibus judicamus, in parte cognoscitiva ac rationali esse oportet.

Respondeo dicendum quod, sicut Isidorus dicit ⁵, "prudens dicitur, quasi porro videns; perspicax enim est, et incertorum prævidet casus. " Visio autem non est virtutis appetitivæ, sed cognoscitivæ. Unde manifestum est quod prudentia directe pertinet ad vim cognoscitivam, non autem ad vim sensitivam: quia per eam cognoscimus solum ea quæ præsto sunt, et quæ sensibus offeruntur. Cognoscere autem futura ex præsentibus vel præteritis, quod pertinet ad prudentiam, proprie rationis est, quia hoc per quamdam collationem agitur. Unde relinquatur quod prudentia proprie sit in ratione.

Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est (part. I, quæst. LXXXII, art. 4), voluntas movet omnes potentias ad suos actus. Primus autem actus appetitivæ virtutis est amor, ut supra dictum est (1 2, quæst. XXV, art. 1 et 2). Sic ergo prudentia dicitur esse amor, non quidem essentialiter, sed inquantum amor movet ad actum prudentiæ. Unde et postea subdit Augustinus, quod "prudentia est amor bene discernens ea qui-

(1) Prudentia interdum generaliter sumitur; hic autem sumitur strictius, scilicet pro notitia practica quæ definiri potest: habitus cognoscitivus secundum rectam rationem dictans quid in omni eventu sit agendum, quid fugiendum.

(2) Lib. De moribus Eccl., cap. 15, circa med.

(3) Eth. lib. VI, cap. 5.

(4) Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 61, post med.

(5) Etymol. lib. X, ad litt. P.

bus adjuvetur ad tendendum in Deum, ab his quibus prudentia impediri potest. „ Dicitur autem amor discernere, inquantum movet rationem ad discernendum.

Ad *secundum* dicendum, quod prudens considerat ea quæ sunt procul, inquantum ordinantur ad adjuvandum vel impediendum ea quæ sunt præsentialiter agenda. Unde patet quod ea quæ considerat prudentia, ordinantur ad alia, sicut ad finem. Eorum autem quæ sunt ad finem, est consilium in ratione, et electio in appetitu; quorum duorum consilium magis proprie pertinet ad prudentiam; dicit enim Philosophus¹ quod „ prudens est bene consiliativus. „ Sed quia electio præsupponit consilium, est enim „ appetitus præconsiliati, „ ut dicitur², ideo etiam eligere potest attribui prudentiæ consequenter, inquantum scilicet electionem per consilium dirigit.

Ad *tertium* dicendum, quod laus prudentiæ non consistit in sola consideratione, sed in applicatione ad opus, quod est finis practicæ rationis. Et ideo si in hoc defectus accidat, maxime est contrarium prudentiæ: quia sicut finis est potissimus in unoquoque, ita et defectus qui est circa finem, est pessimus. Unde ibidem Philosophus subdit quod „ prudentia non est solum cum ratione, sicut ars; „ habet enim, ut dictum est (hic et 1 2, quæst. LVII, art. 4), applicationem ad opus³, quod fit per voluntatem.

ART. II. — UTRUM PRUDENTIA PERTINEAT SOLUM AD RATIONEM PRACTICAM, AN ETIAM AD SPECULATIVAM.

De his etiam 1 2, quæst. LVII, art. 3 corp., et Sent. III, dist. 33, quæst. II, art. 4, quæst. IV.

Ad *secundum* sic proceditur. 1. Videtur quod prudentia non solum pertineat ad rationem practicam, sed etiam ad speculativam. Dicitur enim Proverb. x, 23: *Sapientia est viro prudentia*. Sed sapientia principaliter consistit in contemplatione. Ergo et prudentia.

2. Præterea, Ambrosius dicit⁴: „ Prudentia in veri investigatione versatur,

et scientiæ plenioris infundit cupiditatem. „ Sed hoc pertinet ad rationem speculativam. Ergo prudentia consistit etiam in ratione speculativa.

3. Præterea, in eadem parte animæ ponitur a Philosopho ars et prudentia⁵. Sed ars non solum invenitur practica, sed etiam speculativa, ut patet in artibus liberalibus. Ergo etiam prudentia invenitur et practica et speculativa.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit⁶, quod „ prudentia est recta ratio agibilibus⁷. „ Sed hoc non pertinet nisi ad rationem practicam. Ergo prudentia non est nisi in ratione practica.

CONCLUSIO. — Cum bonum consilium dare ad prudentem spectet, non nisi in ratione practica prudentia consistit.

Respondeo dicendum quod, sicut Philosophus dicit⁸, „ prudentis est bene posse consiliari. „ Consilium autem est de his quæ sunt per nos agenda in ordine ad finem aliquem. Ratio autem eorum quæ sunt agenda propter finem, est ratio practica; unde manifestum est quod prudentia non consistit nisi in ratione practica.

Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. XLV, art. 1 et 3), sapientia considerat causam altissimam simpliciter; unde consideratio causæ altissimæ in quolibet genere pertinet ad sapientiam in illo genere. In genere autem humanorum actuum causa altissima est finis communis toti vitæ humanæ: et hunc finem intendit prudentia: dicit enim Philosophus⁹, quod sicut ille qui ratiocinatur bene ad aliquem finem particularem, puta ad victoriam, dicitur esse prudens, non simpliciter, sed in hoc genere, scilicet in rebus bellicis; ita ille qui bene ratiocinatur ad totum bene vivere¹⁰, dicitur prudens simpliciter. Unde manifestum est quod prudentia est sapientia in rebus humanis; non autem sapientia simpliciter, quia non est circa causam altissimam simpliciter; est enim circa bonum humanum:

rationem agibilibus, id est, notitiam qua humanæ operationes dirigantur; per oppositum ad artem, quæ potius est *recta ratio factorum*, quamvis et hoc maxime ad mechanicas artes pertinet, quæ aliquid opus post se relinquunt.

(8) Ethic. lib. VI, cap. 5, in princ.

(9) Ibid. cap. 5 et 9.

(10) Ex græco πρὸς τὸ εὖ ζῆν, id est, ad totam vitam bene ac ordinate componendam.

(1) Ethic. lib. VI, cap. 5.

(2) Ethic. lib. III, cap. 3, circa fin.

(3) Aliam causam reddit Philosophus, quia ejusmodi habitus obliuio esse potest, prudentiæ vero non.

(4) De officiis, lib. I, cap. 24, circa fin.

(5) Ut patet Ethic. lib. VI, cap. 1, ad fin.

(6) Ethic. lib. VI, cap. 5.

(7) Philosophus dicit prudentiam esse rectam

hoc autem non est optimum eorum quæ sunt. Et ideo signanter dicitur, quod "prudentia est sapientia viro¹, " non autem sapientia simpliciter.

Ad *secundum* dicendum, quod Ambrosius et etiam Tullius² nomen prudentiæ largius sumunt pro qualibet cognitione humana tam speculativa, quam practica. Quamvis dici possit quod ipse actus speculativæ rationis, secundum quod est voluntarius, cadit sub electione et consilio, quantum ad suum exercitium, et per consequens cadit sub ordinatione prudentiæ; sed quantum ad suam speciem, prout comparatur ad objectum, quod est verum necessarium, non cadit sub consilio, nec sub prudentia.

Ad *tertium* dicendum, quod omnis applicatio rationis rectæ ad aliquid factibile pertinet ad artem; sed ad prudentiam non pertinet nisi applicatio rationis rectæ ad ea de quibus est consilium; et huiusmodi sunt in quibus non sunt viæ determinatæ perveniendi ad finem, ut dicitur³. Quia ergo ratio speculativa quædam facit, puta syllogismum, propositionem et alia huiusmodi, in quibus proceditur secundum certas et determinatas vias inde est quod respectu horum potest salvari ratio artis, non autem ratio prudentiæ; et ideo invenitur aliqua speculativa ars, non autem aliqua prudentia.

ART. III. — UTRUM PRUDENTIA SIT COGNOSCITIVA SINGULARIUM.

De his etiam infra, art. 15 corp., et quæst. XLIX, art. 2 ad 1, et art. 5 ad 2, et art. 7 corp.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod prudentia non sit cognoscitiva singularium. Prudentia enim est in ratione ut dictum est (art. 1 et 2 hujus quæst.). Sed ratio est universalium, ut dicitur⁴. Ergo prudentia non est cognoscitiva nisi universalium.

2. Præterea, singularia sunt infinita. Sed infinita non possunt comprehendi a ratione. Ergo prudentia quæ est ratio recta, non est singularium.

3. Præterea, particularia per sensum cognoscuntur. Sed prudentia non est in

sensu; multi enim habentes sensus exteriores perspicaces, non sunt prudentes. Ergo prudentia non est singularium.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit⁵, quod "prudentia non est universalium solum, sed oportet etiam singularia cognoscere⁶."

CONCLUSIO. — Ad prudentem pertinet, non modo universalia rationis practicæ principia cognoscere, sed et singularia, circa quæ operationes contingunt.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. 1 hujus quæst. ad 3), ad prudentiam pertinet non solum consideratio rationis, sed etiam applicatio ad opus, quæ est finis practicæ rationis. Nullus autem potest convenienter alteri aliquid applicare, nisi utrumque cognoscat; scilicet et id quod applicandum est, et id cui applicandum est. Operationes autem sunt in singularibus⁷; et ideo necesse est quod prudens et cognoscat universalia principia rationis, et cognoscat singularia, circa quæ sunt operationes.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ratio primo quidem et principaliter est universalium; potest tamen universales rationes ad particularia applicare; unde syllogismorum conclusiones non solum sunt universales, sed etiam particulares; quia intellectus per quamdam reflexionem se ad materiam extendit, ut dicitur⁸.

Ad *secundum* dicendum, quod quia infinitas singularium non potest ratione humana comprehendere, inde est quod sunt *incertæ providentiæ nostræ*, ut dicitur Sap. ix. Tamen per experientiam singularia infinita reducuntur ad aliqua finita, quæ ut in pluribus accidunt, quorum cognitio sufficit ad prudentiam humanam.

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut Philosophus dicit⁹, prudentia non consistit in sensu exteriori, quo cognoscimus sensibilia propria, sed in sensu interiori¹⁰, qui perficitur per memoriam, et per experimentum ad prompte iudicandum de

dentiam esse perfectam posse, quia singularia per experientiam cognoscuntur, quam assecuti juvenes non sunt.

(7) Non enim, ait Philosophus, homo universalis sanatur a medico, sed singularis tantum.

(8) De anima, lib. iii, text. 10.

(9) Ethic. lib. vi, cap. 8, ad fin.

(10) Quali scilicet iudicamus de rebus ipsis mathematicis.

(1) Puta ut prævideat et provideat quæ ad proprium statum vel vitæ suæ dispositionem pertinent, ac proinde peccatum præcaveat.

(2) De invent. lib. ii, aliq. ante fin.

(3) Ethic. lib. iii, cap. 3.

(4) Phys. lib. i, text. 49.

(5) Ethic. lib. vi, cap. 7, circa fin.

(6) Eam ob causam negat in juvenibus pru-

particularibus expertis; non tamen ita quod prudentia sit in sensu interiori sicut in subjecto principali; sed principaliter quidem est in ratione, per quamdam autem applicationem pertingit ad huiusmodi sensum.

ART. IV. — UTRUM PRUDENTIA SIT VIRTUS ¹.

De his etiam infra, quæst. LV, art. 1 ad 1, et 12, qu. XXVII, art. 5 ad 3, et qu. LXI, art. 1 corp.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod prudentia non sit virtus. Dicit enim Augustinus ², quod "prudentia est appetendarum et vitandarum rerum scientia." Sed scientia contra virtutem dividitur, ut patet in Prædicamentis ³. Ergo prudentia non est virtus.

2. Præterea, virtutis non est virtus. Sed artis est virtus, ut Philosophus dicit ⁴. Ergo ars non est virtus. Sed in arte est prudentia: dicitur enim ⁵ de Hiram, quod *sciebat celare omnem sculpturam, et adinvenire prudenter quodcumque in opere necessarium est*. Ergo prudentia non est virtus.

3. Præterea, nulla virtus potest esse immoderata. Sed prudentia est immoderata; alioquin frustra diceretur ⁶: *Prudentiæ tuæ pone modum*. Ergo prudentia non est virtus.

Sed contra est quod Gregorius ⁷ prudentiam, temperantiam, fortitudinem et iustitiam dicit esse quatuor virtutes.

CONCLUSIO. — Cum applicatio rectæ rationis ad prudentiam spectet, ipsa necessario non modo intellectualis, sed et moralis virtus est.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (12, quæst. LV, art. 2 et 3, et qu. LVI, art. 1), cum de virtutibus in communi ageretur, virtus est "quæ bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit." Bonum autem dici potest dupliciter: uno modo materialiter pro eo quod est bonum; alio modo formaliter secundum rationem boni. Bonum autem, in quantum huiusmodi, est objectum appe-

titivæ virtutis. Et ideo si qui habitus sunt qui faciant rectam considerationem rationis, non habito respectu ad rectitudinem appetitus, minus habent de ratione virtutis, tamquam ordinantes ad bonum materialiter, id est, ad id quod est bonum, non sub ratione boni. Plus autem habent de ratione virtutis habitus illi qui respiciunt rectitudinem appetitus, quia respiciunt bonum non solum materialiter, sed etiam formaliter, id est, id quod est bonum sub ratione boni. Ad prudentiam autem pertinet, sicut dictum est (art. 1 huj. quæst. ad 3, et art. 3), applicatio rectæ rationis ad opus quod non fit sine appetitu recto. Et ideo prudentia non solum habet rationem virtutis quam habent aliæ virtutes intellectuales, sed etiam habet rationem virtutis quam habent aliæ virtutes morales, quibus etiam connumeratur.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus ibi large accipit scientiam pro qualibet recta ratione ⁸.

Ad secundum dicendum, quod Philosophus dicit artis esse virtutem, quia non importat rectitudinem appetitus; et ideo ad hoc quod homo recte utatur arte, requiritur quod habeat virtutem, quæ faciat rectitudinem appetitus. Prudentia autem non habet locum in his quæ sunt artis: tum quia ars ordinatur ad aliquem particularem finem, tum quia ars habet determinatam media per quæ pervenitur ad finem. Dicitur tamen aliquis prudenter operari in his quæ sunt artis, per similitudinem quamdam. In quibusdam autem artibus propter incertitudinem eorum quibus pervenitur ad finem, necessarium est consilium; sicut in medicinali et in navigatoria, ut dicitur ⁹.

Ad tertium dicendum, quod illud dictum Sapientis non est sic intelligendum, quod ipsa prudentia sit moderanda, sed quia secundum prudentiam est aliis modus imponendus ¹⁰.

(1) In hoc articulo B. Thomas probat prudentiam esse virtutem; quod etiam sentit Ambrosius (Offic. lib. 1, c. 24 et 25), Augustinus (De more Eccles. lib. 1, cap. 15; Retract. lib. 1), et Greg. De mor. lib. 11, cap. 36), Prosper. (De vita contemplativa, lib. 111, cap. 18); quod insuper confirmari potest ex Scriptura (Sap. viii, Proverb. 11 et 14, Matth. x, 1).

(2) De lib. arb. lib. 1, cap. 13, circa princ.

(3) Cap. De qualitat.

(4) Ethic. lib. vi, cap. 5, circa fin.

(5) 11. Paralip. 11, 14.

(6) Prov. xxiii, 4.

(7) Moral. lib. 11, cap. 27, circa princ.

(8) Sive cognitione rerum agendarum, appetendarum, fugiendarum, prout etiam in Scriptura extenso vocabulo *scientia sanctorum* appellatur ex græco γνῶσις, quod simplicem cognitionem significat.

(9) Ethic. lib. 111, cap. 5 vel 7, non ut prius 3.

(10) In hac Scriptura sermo est ad litteram de prudentia et industria, qua utuntur homines in conquirendis opibus.

**ART. V. — UTRUM PRUDENTIA
SIT VIRTUS SPECIALIS.**

De his etiam Sent. III, dist. 9, quæst. I, art. 1, quæst. II, et dist. 32, quæst. I, art. 1, quæst. II, et quæst. II, art. 1, quæst. III ad 2.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod prudentia non sit specialis virtus. Nulla enim specialis virtus ponitur in communi definitione virtutis: quia ¹ definitur virtus "habitus electivus in mediocritate consistens, determinata ratione quoad nos, prout sapiens determinabit. „ Recta autem ratio intelligitur secundum prudentiam, ut dicitur ². Ergo prudentia non est specialis virtus.

2. Præterea, Philosophus dicit ³, quod "virtus moralis recte facit operari finem, prudentia autem ea quæ sunt ad finem. „ Sed in qualibet virtute sunt aliqua operanda propter finem. Ergo prudentia est in qualibet virtute; non est ergo virtus specialis.

3. Præterea, specialis virtus habet speciale objectum. Sed prudentia non habet speciale objectum; est enim "recta ratio agibilem, „ ut dicitur ⁴; agibilia autem sunt omnia opera virtutum. Ergo prudentia non est specialis virtus.

Sed *contra* est quod condividitur et connumeratur aliis virtutibus; dicitur enim Sap. VIII, 7: *Sobrietatem et prudentiam docet, justitiam et virtutem* ⁵.

CONCLUSIO. — Prudentia in ratione existens, materialiter quidem a virtutibus intellectualibus distinguitur, quia est circa agibilia contingentia; ars circa factibilia, sapientia vero et scientia circa necessaria; a moralibus autem virtutibus formali ratione prudentia distinguitur.

Respondeo dicendum quod, cum actus et habitus recipiant speciem ex objectis, ut ex supra dictis patet (12, qu. I, art. 3, et quæst. XVIII, art. 2, et qu. LIV, art. 2), necesse est quod habitus cui respondet speciale objectum ab aliis distinctum, specialis sit habitus; et si est bonus, est specialis virtus. Speciale autem objectum dicitur, non solum secundum materiale considerationem ipsius, sed magis secundum rationem formalem, ut ex supra dictis patet (12,

quæst. LIV, art. 2 ad 1). Nam una et eadem res cadit sub actu diversorum habituum, et etiam diversarum potentialium, secundum rationes diversas. Major autem diversitas objecti requiritur ad diversitatem habitus, cum plures habitus inveniantur in una potentia, ut supra dictum est (12, qu. LIV, art. 1). Diversitas ergo rationis objecti, quæ diversificat potentiam, multo magis diversificat habitum. Sic ergo dicendum est quod cum prudentia sit in ratione, ut dictum est (art. 2 huj. quæst.), diversificatur quidem ab aliis virtutibus intellectualibus secundum materiale diversitatem objectorum; nam sapientia, scientia et intellectus sunt circa necessaria; ars autem et prudentia circa contingentia; sed ars circa factibilia, quæ scilicet in exteriori materia constituuntur, sicut domus, cultellus et hujusmodi; prudentia autem est circa agibilia, quæ scilicet in ipso operante consistunt ⁶, ut supra habitum est (12, quæst. LVII, art. 4). Sed a virtutibus moralibus distinguitur prudentia secundum formalem rationem potentialium distinctivam, scilicet intellectivi, in quo est prudentia, et appetitivi, in quo est virtus moralis ⁷. Unde manifestum est prudentiam esse specialem virtutem ab omnibus aliis virtutibus distinctam.

Ad *primum* ergo dicendum, quod illa definitio non datur de virtute in communi, sed de virtute morali, in cujus definitione convenienter ponitur virtus intellectualis, communicans in materia cum ipsa, scilicet prudentia; quia sicut virtutis moralis subjectum est aliquid participans rationem, ita virtus moralis habet rationem virtutis, in quantum participat virtutem intellectualem.

Ad *secundum* dicendum, quod ex illa ratione habetur quod prudentia adjuvet omnes virtutes, et in omnibus operetur; sed hoc non sufficit ad ostendendum quod non sit virtus specialis; quia nihil prohibet in aliquo genere esse aliquam speciem quæ aliquo modo operetur in omnibus speciebus ejusdem generis, sicut sol aliquo modo influit in omnia corpora.

Ad *tertium* dicendum, quod agibilia

(1) Ethic. lib. II, cap. 6.

(2) Ethic. lib. VI, cap. 5, a med., et cap. ult., circa med. (3) Ethic. lib. VI, c. 12. (4) Ibid. c. 5.

(5) Id est, fortitudinem, juxta græc. ἀνδρίαν, sicut et pro temperantia sobrietas ponitur.

(6) Ut videre, velle, et alia hujusmodi.

(7) Nam aliæ virtutes morales, scilicet justitia, fortitudo et temperantia sunt in voluntate, tanquam in subjecto, dum e contra prudentia sit in intellectu.

sunt quidem materia prudentiæ, secundum quod sunt objectum rationis, scilicet sub ratione veri; sunt autem materia moralium virtutum secundum quod sunt objectum virtutis appetitivæ, scilicet sub ratione boni.

ART. VI. — UTRUM PRUDENTIA

PRÆSTITUAT FINEM VIRTUTIBUS MORALIBUS.

De his etiam part. I, quæst. xxii, art. 1 ad 2, et 1 2, quæst. Lxvi, art. 3, et Sent. iii, dist. 33, quæst. 1, art. 2 et 3 corp.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod prudentia præstituat finem virtutibus moralibus. Cum enim prudentia sit in ratione, virtus autem moralis in vi appetitiva, videtur quod hoc modo se habeat prudentia ad virtutem moralem, sicut ratio ad vim appetitivam. Sed ratio præstituit finem potentiæ appetitivæ. Ergo prudentia præstituit finem virtutibus moralibus.

2. Præterea, homo excedit res irrationales secundum rationem¹; sed secundum alia cum eis communicat. Sic ergo se habent aliæ partes hominis ad rationem, sicut se habet homo² ad creaturas irrationales. Sed homo est finis creaturarum irrationalium, ut dicitur³. Ergo omnes aliæ partes hominis ordinantur ad rationem sicut ad finem. Sed prudentia est "recta ratio agibilium," ut dictum est (art. 1 hujus quæst.). Ergo omnia agibilia ordinantur ad prudentiam sicut ad finem. Ipsa ergo præstituit finem omnibus virtutibus moralibus.

3. Præterea, proprium est virtutis, vel artis, seu potentiæ, ad quam pertinet finis, ut præcipiat aliis virtutibus, seu artibus, ad quas pertinent ea quæ sunt ad finem. Sed prudentia disponit de aliis virtutibus moralibus, et præcipit eis. Ergo præstituit eis finem.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit⁴, quod "virtus moralis intentionem finis facit rectam; prudentia autem quæ ad hanc." Ergo ad prudentiam non pertinet præstituire finem virtutibus moralibus, sed solum disponere de his quæ sunt ad finem⁵.

(1) Ut et secundum ea quæ rationem consequuntur, qualis est locutio, etc.

(2) Ita cum Mss. edit. omnes. Theologi legendum putant: *Sic ergo se habet ratio ad alias partes hominis, sicut se habet homo*, etc.

(3) Polit. lib. i, cap. 5. et Phys. lib. ii, text. 24.

(4) Eth. lib. vi, cap. 12, circa med.

(5) Id est, adinvenire, aut constituere medium per quod virtutes morales finem suum consequuntur.

CONCLUSIO. — Cum prudentia sit universalium principiorum ad particulares operabilium conclusiones applicatio, non spectat ad ipsam præstituire rationalibus virtutibus finem, sed solummodo de his quæ ad finem sunt, disponere.

Respondeo dicendum quod finis virtutum moralium est bonum humanum. Bonum autem humanæ animæ est "secundum rationem esse," ut patet per Dionysium⁶. Unde necesse est quod fines moralium virtutum præexistent in ratione. Sicut autem in ratione speculativa sunt quædam ut naturaliter nota, quorum est intellectus, et quædam quæ per illa innotescunt, scilicet conclusiones, quarum est scientia; ita in ratione practica præexistunt quædam ut principia naturaliter nota; et hujusmodi sunt fines virtutum moralium, quia finis se habet in operabilibus, sicut principium in speculativis, ut supra habitum est (qu. xxii, art. 7 ad 2, et quæst. xxvi, art. 1 ad 1, et 2, quæst. xiii, art. 3); et quædam sunt in ratione practica, ut conclusiones; et hujusmodi sunt ea quæ sunt ad finem, in quæ pervenimus ex ipsis finibus: et horum est prudentia, applicans universalia principia ad particulares conclusiones operabilium. Et ideo ad prudentiam non pertinet præstituire finem virtutibus moralibus⁷, sed solum disponere de his quæ sunt ad finem.

Ad *primum* ergo dicendum, quod virtutibus moralibus præstituit finem ratio naturalis, quæ dicitur synderesis, ut habitum est (part. I, qu. lxxix, art. 12); non autem prudentia, ratione jam dicta (in corp.).

Et per hoc patet responsio ad *secundum*.

Ad *tertium* dicendum, quod finis non pertinet ad virtutes morales, tanquam ipsæ præstituant finem, sed quia tendunt in finem a ratione naturali præstitutum; ad quod juvantur per prudentiam quæ eis viam parat, disponendo ea quæ sunt ad finem. Unde relinquitur quod

(6) De div. nom. cap. 4, part. 4, lect. 22.

(7) His non obstant verba B. Thomæ (1 2, quæst. lxxvi, art. 3 ad 3) dicentis quod prudentia etiam dirigit virtutes morales in præstituyendo finem. Nam in articulo præsentis docet quod prudentia non præscribit virtutibus moralibus suum finem in communi, alibi vero quod hunc præstituat in particulari; dictando, v. g. quid, ubi, quomodo, quando attingatur finis justitiæ fortitudinis et temperantiæ, ut patet ex art. seq.

prudencia sit nobilior virtutibus moralibus, et moveat eas; sed synderesis movet prudentiam, sicut intellectus principiorum scientiam.

ART. VII. — UTRUM AD PRUDENTIAM PERTINEAT INVENIRE MEDIUM IN VIRTUTIBUS MORALIBUS.

De his etiam infra, quæst. cxxiii, artic. 12, et quæst. cxli, art. 8, et l 2, quæst. lxi, art. 3 ad 3, et quæst. lxxvi, art. 2.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod ad prudentiam non pertineat invenire medium in virtutibus moralibus. Consequi enim medium est finis moralium virtutum. Sed prudentia non præstituit finem moralibus virtutibus, ut ostensum est (art. præc.). Ergo non invenit in eis medium.

2. Præterea, illud quod est per se, non videtur causam habere, sed ipsum esse est sui ipsius causa; quia unumquodque dicitur esse per causam suam. Sed existere in medio convenit virtuti morali, per se, quasi positum in ejus definitione, ut ex dictis patet (art. 5 hujus quæst. arg. 1). Non ergo prudentia causat medium in virtutibus moralibus.

3. Præterea, prudentia operatur secundum modum rationis. Sed virtus moralis tendit ad medium per modum naturæ: quia, ut Tullius dicit ¹, "virtus est habitus per modum naturæ rationi consentaneus." Ergo prudentia non præstituit medium virtutibus moralibus.

Sed *contra* est quod in definitione virtutis moralis supra posita (art. 5 hujus quæst. arg. 1), dicitur quod "est in medietate consistens determinata ratione, prout sapiens determinabit."

CONCLUSIO. — Cum medium attingere moralis virtutis sit finis, et hoc medium non attingatur nisi per convenientem eorum quæ ad finem referuntur dispositionem (quæ dispositio prudentiæ est propria), liquet hinc mediū in virtutibus moralibus inventionem ad prudentiam pertinere.

Respondeo dicendum quod hoc ipsum quod est conformari rationi rectæ, est finis proprius cujuslibet virtutis morali.

(1) Rhet. lib. ii, scilicet De Invent., aliquant. ante fin.

(2) Id est mediocritatem, quam servare secundum rationem in operatione sua quisque debet, ut virtutis operatio dici possit; per oppositum ad aliud medium quod vocatur *medium rei*, et quod in quadam æqualitate consistit (Conf. l 2, quæst. lxxiv, art. 2).

lis. Temperantia enim hoc intendit, ne propter concupiscentias homo divertat a ratione; et similiter fortitudo, ne a recto judicio rationis divertat propter timorem vel audaciam; et hic finis præstitutus est homini secundum naturalem rationem: naturalis enim ratio dicitur unicuique ut secundum rationem operetur. Sed qualiter et per quæ homo in operando attingat medium rationis ², pertinet ad rationem ³ prudentiæ. Licet enim attingere medium sit finis virtutis moralis, tamen per rectam dispositionem ⁴ eorum quæ sunt ad finem, medium invenitur.

Et per hoc patet responsio ad *primum*.

Ad *secundum* dicendum, quod sicut agens naturale facit ut forma sit in materia, non tamen facit ut formæ convenientia ea quæ per se ei insunt; ita etiam prudentia medium constituit in passionibus et operationibus; non tamen facit quod medium quærere conveniat virtuti.

Ad *tertium* dicendum, quod virtus moralis per modum naturæ intendit pervenire ad medium. Sed quia medium, secundum quod medium, non eodem modo invenitur in omnibus; ideo inclinatio naturæ, quæ semper eodem modo operatur, ad hoc non sufficit, sed requiritur ratio prudentiæ.

ART. VIII. — UTRUM PRÆCIPERE SIT PRINCIPALIS ACTUS PRUDENTIÆ.

De his etiam infra, quæst. li, art. 2, et Sent. iii, dist. 33, quæst. ii, art. 3, et Rom. viii, lect. 1 fin., et Eph. ii, lect. 8.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod præcipere non sit principalis actus prudentiæ. Præcipere enim pertinet ad bona quæ sunt fienda. Sed Augustinus ⁵ ponit actum prudentiæ "præcavere insidias." Ergo præcipere non est principalis actus prudentiæ.

2. Præterea, Philosophus dicit ⁶, quod "prudens est bene consiliari." Sed alius actus videtur esse "consiliari et præcipere," ut ex supra dictis patet (art. 6 et 7 hujus quæst. et l 2, qu. xiv et xvii). Ergo prudentiæ principalis actus non est præcipere.

(3) Ita edit. Rom. et Patav. 1698, cum codicibus pluribus. Edit. recentiores, *dispositionem*, cum Nicolai.

(4) Ita Mss. et edit. passim. Nicolai, *peracta dispositione eorum*, etc.

(5) De Trinit. lib. xiv, cap. 9, circa fin.

(6) Ethic. lib. vi, cap. 5, in princ.

3. Præterea, præcipere vel imperare videtur pertinere ad voluntatem, cujus objectum est finis, et quæ movet alias potentias animæ. Sed prudentia non est in voluntate, sed in ratione. Ergo prudentiæ actus non est præcipere.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit ¹, quod "prudentia præceptiva est."

CONCLUSIO. — Quanquam consiliari, judicare de inventis, et præcipere, actus sint rationis practicæ, ex his tamen præcipere, proprius est prudentiæ actus.

Respondeo dicendum quod prudentia est "recta ratio agibilium," ut supra dictum est (art. 2 hujus quæst.). Unde oportet quod ille sit præcipuus actus prudentiæ, qui est præcipuus actus rationis agibilium; cujus quidem sunt tres actus. Quorum primus est consiliari ², quod pertinet ad inventionem; nam consiliari est quærere, ut supra habitum est (12, quæst. xiv, art. 1). Secundus actus est "judicare de inventis ³;" et hoc facit speculativa ratio. Sed practica ratio, quæ ordinatur ad opus, procedit ulterius; et est tertius actus ejus præcipere ⁴; qui quidem actus consistit in applicatione consiliatorum et judicatorum ad operandum. Et quia iste actus est propinquior fini rationis practicæ, inde est quod iste est principalis actus rationis practicæ, et per consequens prudentiæ. Et hujus signum est quod perfectio artis consistit in judicando, non autem in præcipiendo. Ideo reputatur melior artifex qui volens peccat in arte, quasi habens rectum judicium, quam qui peccat nolens, quod videtur esse ex defectu judicii. Sed in prudentia est e converso, ut dicitur ⁵; imprudentior enim est qui volens peccat quasi deficiens in principali actu prudentiæ, qui est præcipere, quam qui peccat nolens.

Ad *primum* ergo dicendum, quod actus præcipiendi se extendit et ad bona prosequenda et ad mala cavenda; et tamen præcavere insidias non attribuit Augustinus prudentiæ quasi principa-

lem actum ipsius, sed quia iste actus prudentiæ non manet in patria.

Ad *secundum* dicendum, quod bonitas consilii requiritur ut ea quæ sunt bene inventa applicentur ad opus; et ideo præcipere pertinet ad prudentiam, quæ est bene consiliativa.

Ad *tertium* dicendum, quod movere absolute pertinet ad voluntatem; sed præcipere importat motionem cum quadam ordinatione; et ideo est actus rationis, ut supra dictum est (in corp. et 12, quæst. xvii, art. 1).

ART. IX. — UTRUM SOLLICITUDO PERTINEAT AD PRUDENTIAM ⁶.

De his etiam infra, quæst. xlviii, art. 1 ad 5, et quæst. lvi, art. 2.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod sollicitudo non pertineat ad prudentiam. Sollicitudo enim inquietudinem quamdam importat; dicit enim Isidorus ⁷, quod "sollicitus dicitur qui est inquietus." Sed motio maxime pertinet ad vim appetitivam. Ergo et sollicitudo. Sed prudentia non est in vi appetitiva, sed in ratione, ut supra habitum est (art. 1 hujus quæst.). Ergo sollicitudo non pertinet ad prudentiam.

2. Præterea, sollicitudini videtur opponi certitudo veritatis; unde dicitur I. Reg. ix, 20 quod Samuel dixit ad Saul: *De asinis, quas nudius tertius perdidisti ⁸, ne sollicitus sis, quia inventæ sunt.* Sed certitudo veritatis pertinet ad prudentiam, cum sit virtus intellectualis. Ergo sollicitudo opponitur prudentiæ magis quam ad eam pertineat.

3. Præterea, Philosophus dicit ⁹, quod "ad magnanimum pertinet pigrum esse et otiosum." Pigritiæ autem opponitur sollicitudo. Cum ergo prudentia non opponatur magnanimitati, quia "bonum non est bono contrarium," ut dicitur in Prædicamentis ¹⁰, videtur quod sollicitudo non pertineat ad prudentiam.

Sed *contra* est quod dicitur I. Petri iv, vers. 7: *Estote prudentes, et vigilate in orationibus.* Sed vigilantia est idem sollici-

(1) Ethic. lib. vi, cap. 10.

(2) *Consiliari*, inquirendo scilicet quæ media et quæ circumstantiæ sint necessaria, ut opus fiat honeste.

(3) *Judicare*, hoc est, post diligentem considerationem concludere quid, quo modo, quo loco et tempore, quibusque aliis circumstantiis sit agendum.

(4) *Præcipere*, præscribendo scilicet quid et quando sit agendum, applicando quæ judicata et consiliata sunt ad operationem.

(5) Ethic. lib. vi, cap. 5, circa fin.

(6) Sollicitudo, de qua hic agitur, ea est moderata celeritas et vigilantia qua id quod fuit consultatum definitumque cito executioni mandatur.

(7) Etymol. lib. x, ad litt. s.

(8) Ita Mss. et editi passim, cum Vulgata. Al. omittitur, *quas nudius tertius perdidisti.*

(9) Ethic. lib. iv, cap. 3, vers. fin.

(10) Cap. *De oppositis.*

tudini. Ergo sollicitudo pertinet ad prudentiam.

CONCLUSIO. — Sollicitudo proprie ad prudentiam spectat.

Respondeo dicendum quod, sicut dicit Isidorus ¹, “sollicitus dicitur, quasi solers citus, in quantum scilicet aliquis ex quadam solertia animi velox est ad prosequendum ea quæ sunt agenda. Hoc autem pertinet ad prudentiam, cujus præcipuus actus est circa agenda præcipere de præconsiliatis et judicatis. Unde Philosophus dicit ², quod “oportet operari quidem velociter consiliata, consiliari autem tarde.” Et inde est quod sollicitudo proprie ad prudentiam pertinet; et propter hoc Augustinus dicit ³, quod “prudentiæ sunt excubiæ, atque diligentissima vigilantia, ne subrepente paulatim mala suasionem fallamur.”

Ad primum ergo dicendum, quod motus quidem pertinet ad vim appetitivam sicut ad principium movens; tamen secundum præceptum et directionem rationis, in quo consistit ratio sollicitudinis.

Ad secundum dicendum, quod, secundum Philosophum ⁴, “certitudo non est similiter quærenda in omnibus, sed in unaquaque materia secundum proprium modum.” Quia vero materia prudentiæ sunt singularia contingentia, circa quæ sunt operationes humanæ, non potest certitudo prudentiæ tanta esse, quod omnino sollicitudo tollatur.

Ad tertium dicendum, quod magnanimus dicitur esse piger et otiosus, non quia de nullo sit sollicitus, sed quia non est superflue sollicitus de multis, sed confidit in his de quibus confidendum est, et circa illa non superflue sollicitatur; superfluitas enim timoris et diffidentiae facit superfluitatem sollicitudinis, quia timor facit consiliari nos, ut supra dictum est (12, qu. XLIV, art. 2), cum de passione timoris ageretur.

ART. X. — UTRUM PRUDENTIA SE EXTENDAT AD REGIMEN MULTITUDINIS.

De his etiam infra, quæst. XLIX, art. 3 ad 3, et part. I, quæst. XXII, art. 1 corp.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod prudentia non se extendat ad

regimen multitudinis, sed solum ad regimen sui ipsius. Dicit enim Philosophus ⁵, quod “virtus relata ad bonum commune est justitia.” Sed prudentia differt a justitia. Ergo prudentia non refertur ad bonum commune.

2. Præterea, ille videtur esse prudens qui sibi ipsi bonum quærit et operatur. Sed frequenter illi qui quærent bona communia, negligunt sua. Ergo non sunt prudentes.

3. Præterea, prudentia dividitur contra temperantiam et fortitudinem. Sed temperantia et fortitudo videntur dici solum per comparisonem ad bonum proprium. Ergo etiam prudentia.

Sed contra est quod Dominus dicit ⁶: *Quis putas est fidelis servus et prudens, quem constituit dominus super familiam suam?*

CONCLUSIO. — Cum ad prudentiam spectet recte consiliari, ac judicare, et ea præcipere, quæ ad debitum finem conducunt; ea non modo privatum respicit bonum, sed etiam commune multitudinis bonum.

Respondeo dicendum quod, sicut Philosophus dicit ⁷, quidam posuerunt quod prudentia non se extendit ad bonum commune, sed solum ad bonum proprium; et hoc ideo quia existimabant quod non oportet hominem quærere nisi bonum proprium. Sed hæc æstimatio repugnat charitati, quæ non quærit quæ sua sunt, ut dicitur I. Cor. XIII, 5. Unde et Apostolus de seipso dicit ⁸: *Non quærens quod mihi utile sit, sed quod multis, ut salvi fiant.* Repugnat etiam rationi rectæ, quæ hoc judicat quod bonum commune sit melius quam bonum unius. Quia ergo ad prudentiam pertinet recte consiliari, judicare et præcipere de his per quæ pervenitur ad debitum finem, manifestum est quod prudentia non solum se habet ad bonum privatum unius hominis, sed etiam ad bonum commune multitudinis ⁹.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus ibi loquitur de virtute morali. Sicut autem omnis virtus moralis relata ad bonum commune dicitur legalis

(4) Ethic. lib. I, cap. 3, circa princ., et cap. 7, circa fin. (5) Ethic. lib. V, cap. 1, ad fin.

(6) Matth. XXIV, 45.

(7) Ethic. lib. VI, cap. 7.

(8) I. Cor. X, 33.

(9) Nam inter ea quæ consiliatur, judicat et præcipit sapientia, quædam sunt ad bonum commune conducibilia.

(1) Etymol. lib. X, ad litt. S.

(2) Ethic. lib. VI, cap. 9, circa princ.

(3) De moribus Eccles. cap. 24, circa med.

justitia ¹; ita prudentia relata ad bonum commune vocatur prudentia politica; nam sic se habet politica ad justitiam legalem, sicut se habet prudentia simpliciter dicta ad virtutem moralem.

Ad *secundum* dicendum, quod ille qui quærit bonum commune multitudinis, ex consequenti etiam quærit bonum suum, propter duo: primo quidem quia bonum proprium non potest esse sine bono communi vel familiæ, vel civitatis aut regni. Unde et Valerius Maximus ² dicit de antiquis Romanis quod "malebant esse pauperes in divite imperio, quam divites in paupere imperio." Secundo, quia cum homo sit pars domus vel civitatis, oportet quod homo consideret quid sit sibi bonum ex hoc quod est prudens circa bonum multitudinis. Bona enim dispositio partium accipitur secundum habitudinem ad totum; quia, ut Augustinus dicit ³, "turpis est omnis pars suo toti non conveniens, vel non congruens ⁴."

Ad *tertium* dicendum, quod etiam temperantia et fortitudo possunt referri ad bonum commune; unde de actibus earum dantur præcepta legis, ut dicitur ⁵. Magis tamen prudentia et justitia, quæ pertinent ad partem rationalem ⁶, ad quam directe pertinent communia, sicut ad partem sensitivam pertinent singularia.

ART. XI. — UTRUM PRUDENTIA QUÆ EST RESPECTU BONI PROPRII, SIT EADEM SPECIE CUM EA QUÆ SE EXTENDIT AD BONUM COMMUNE.

De his etiam infra, quæst. XLVIII, art. 1 corp. fin. et ad 2, et quæst. LVII, art. 9 ad 4.

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quod prudentia quæ est respectu boni proprii, sit eadem specie cum ea quæ se extendit ad bonum commune. Dicit enim Philosophus ⁷, quod "politica, et prudentia idem habitus est; esse autem non idem ipsis."

2. Præterea, Philosophus dicit ⁸ quod "eadem est virtus viri boni, et boni principis." Sed politica maxime est in

(1) Prout legibus conformatur, dum sic se habet erga cæteros omnes, quomodo se habere secundum leges debet. Hinc justitia omnis virtus esse dicitur, quatenus omnem in se virtutem continet. (2) Lib. IV, cap. 4, num. 9.

(3) Confess. lib. III, cap. 8, ante med.

(4) Ita ex Mss. veteres D. Thomæ editiones. Nicolai, vel suo universo non congruens. Augustini textus: Turpis enim omnis pars est suo universo non congruens.

principe, in quo est sicut architectonica. Cum ergo prudentia sit virtus boni viri, videtur quod sit idem habitus prudentia et politica.

3. Præterea, ea quorum unum ordinatur ad aliud, non diversificant speciem aut substantiam habitus. Sed bonum proprium, quod pertinet ad prudentiam simpliciter dictam, ordinatur ad bonum commune, quod pertinet ad politicam. Ergo politica et prudentia neque differunt specie, neque secundum habitus substantiam.

Sed *contra* est quod diversæ scientiæ sunt politica, quæ ordinatur ad bonum commune civitatis, et æconomica, quæ de his est quæ pertinent ad bonum commune domus vel familiæ; et monastica ⁹, quæ est de his quæ pertinent ad bonum unius personæ. Ergo pari ratione et prudentiæ sunt species diversæ, secundum hanc diversitatem materiæ.

CONCLUSIO. — Cum proprium bonum unius, et bonum familiæ vel domus, civitatis vel regni, diversi sint fines, alia est prudentiæ species, quæ proprium respicit bonum, ab ea quæ est circa bonum familiæ, et ab ea quæ est circa commune bonum civitatis, vel regni.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. 5 hujus quæst. et 1 2, quæst. LXIV, art. 2 ad 1), species habituum diversificantur secundum diversitatem objecti, quæ attenditur penes rationem formalem ipsius. Ratio autem formalis omnium quæ sunt ad finem, attenditur ex parte finis, sicut ex supra dictis patet (1 2, in Prolog. et quæst. CII, art. 1); et ideo necesse est quod ex relatione ad diversos fines diversificentur species habitus. Diversi autem fines sunt bonum proprium unius, et bonum familiæ, et bonum civitatis et regni. Unde necesse est quod prudentiæ differant specie secundum differentiam horum finium; ut scilicet una sit prudentia simpliciter dicta, quæ ordinatur ad bonum proprium; alia autem æconomica quæ ordinatur ad bonum commune domus, vel familiæ; et

(5) Ethic. lib. V, cap. 1, a med.

(6) Strictè quantum ad prudentiam quæ in intellectu residet; extensive quantum ad justitiam quæ residet in voluntate.

(7) Ethic. lib. VI, cap. 8, in princ.

(8) Polit. lib. III, cap. 3.

(9) Monastica, sive solitaria et personalis, quæ primo et per se dirigit ac procurat bonum operantis: ea est una species specialissima, id est, nullas sub se alias habens species.

tertia politica, quæ ordinatur ad bonum commune civitatis, vel regni ¹.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Philosophus non intendit dicere quod politica sit idem secundum substantiam habitus cuilibet prudentiæ, sed prudentiæ quæ ordinatur ad bonum commune; quæ quidem prudentia ² dicitur secundum communem rationem prudentiæ, prout scilicet est quædam ratio recta agibilium; dicitur autem politica secundum ordinem ad bonum commune.

Ad *secundum* dicendum, quod, sicut Philosophus ³ dicit, "ad bonum virum pertinet posse bene principari, et bene subijci; „ et ideo in virtute boni viri includitur etiam virtus boni principis. Sed virtus principis et subditi differt specie, sicut etiam virtus viri et mulieris, ut ⁴ dicitur.

Ad *tertium* dicendum, quod etiam diversi fines, quorum unus ordinatur ad alium, diversificant speciem habitus; sicut equestris, et militaris, et civilis differunt specie, licet finis unius ordinetur ad finem alterius; et similiter licet bonum unius ordinetur ad bonum multitudinis, tamen hoc non impedit quin talis diversitas faciat habitus differre specie; sed ex hoc sequitur quod habitus qui ordinatur ad finem ultimum, sit principalior et imperet aliis habitibus.

ART. XII. — UTRUM PRUDENTIA SIT IN SUBDITIS, AN SOLUM IN PRINCIPIBUS.

De his etiam infra, quæst. XLIX, art. 3 ad 3, et quæst. L, art. 2, circa fin.

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quod prudentia non sit in subditis, sed solum in principibus. Dicit enim Philosophus ⁵, quod "prudentia sola est propria virtus principis, aliæ autem virtutes sunt communes subditorum et principum: subditi autem non est virtus prudentia, sed opinio vera. „

2. Præterea, in lib. I Polit. ⁶ dicitur quod "servus omnino non habet quid consiliativum. „ Sed prudentia facit bene consiliativos, ut dicitur ⁷. Ergo prudentia non competit servis seu subditis.

(1) Hæc prudentia varias sub se comprehendit species quas plenius explicat auctor quæst. L.

(2) Id est quæ quidem appellatur nomine prudentiæ; ut sit appellativa locutio.

(3) Ibidem. (4) Ibidem.

(5) Polit. lib. III, cap. 3.

(6) Cap. ult., a med. (7) Ethic. lib. VI, cap. 5.

(8) Ethic. lib. VI, cap. 8, circa princ.

3. Præterea, prudentia est præceptiva, ut supra dictum est (art. 8 hujus quæst.). Sed præcipere non pertinet ad servos vel subditos, sed solum ad principes. Ergo prudentia non est in subditis, sed solum in principibus.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit ⁸, quod prudentiæ politicæ sunt duæ species: una quæ est legum positiva, quæ pertinet ad principes; alia quæ retinet commune nomen politicæ, quæ est circa singularia. Hujusmodi autem singularia peragere, pertinet etiam ad subditos. Ergo prudentia non est solum principum, sed etiam subditorum.

CONCLUSIO. — Prudentia non modo in principibus, sed etiam in subditis est.

Respondeo dicendum quod prudentia in ratione est. Regere autem et gubernare proprie rationis est; et ideo unusquisque in quantum participat de regimine et gubernatione, in quantum convenit ei habere rationem, et prudentiam. Manifestum est autem quod subditi, in quantum est subditus, et servi, in quantum est servus, non est regere et gubernare, sed magis regi et gubernari; et ideo prudentia non est virtus servi, in quantum est servus, nec subditi, in quantum est subditus ⁹. Sed quia quilibet homo, in quantum est rationalis, participat aliquid de regimine secundum arbitrium rationis, in quantum convenit ei prudentiam habere. Unde manifestum est quod "prudentia quidem in principe est ad modum artis architectonicæ, „ ut dicitur ¹⁰; "in subditis autem ad modum artis manu operantis ¹¹. „

Ad *primum* ergo dicendum, quod verbum Philosophi est intelligendum, per se loquendo: quia scilicet prudentia non est virtus subditi, in quantum hujusmodi.

Ad *secundum* dicendum, quod servus non habet quid consiliativum, in quantum est servus (sic enim est instrumentum domini); est tamen consiliativus, in quantum est animal rationale.

(9) Quia etiam ut subditus, tametsi politice tantum, non proprio, sed alieno arbitrio regi debet.

(10) Ethic. lib. VI, cap. 8, circa princ.

(11) Ex his patet, ait Sylvius, B. Thomam hic loqui de prudentia tam monastica quam politica, et non tantum de altera earum; quod etiam confirmari potest ex respons. ad 3

Ad *tertium* dicendum, quod per prudentiam homo non solum præcipit aliis, sed etiam sibi ipsi, prout scilicet ratio dicitur præcipere inferioribus viribus.

ART. XIII. — UTRUM PRUDENTIA POSSIT ESSE IN PECCATORIBUS.

De his etiam infra, quæst. L, art. 3 ad 2, et qu. LI, art. 1 ad 3, et De virt. quæst. V, art. 2 corp. et ad 3.

Ad decimum tertium sic proceditur.

1. Videtur quod prudentia possit esse in peccatoribus. Dicit enim Dominus ¹: *Filii hujus sæculi prudentiores filiis lucis in generatione sua sunt.* Sed filii hujus sæculi sunt peccatores. Ergo in peccatoribus potest esse prudentia.

2. Præterea, fides est nobilior virtus quam prudentia. Sed fides potest esse in peccatoribus. Ergo et prudentia.

3. Præterea, "prudentis hoc opus maxime dicimus, bene consiliari, " ut dicitur ². Sed multi peccatores sunt boni consilii. Ergo multi peccatores habent prudentiam.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit ³: "Impossibile est prudentem esse non existentem bonum. " Sed nullus peccator est bonus. Ergo nullus peccator est prudens.

CONCLUSIO. — Prudentia simpliciter perfecta, non nisi in justis hominibus esse potest; prudentia autem carnis in solis peccatoribus est: at prudentia vera, sed imperfecta, in justis et peccatoribus esse potest.

Respondeo dicendum quod prudentia dicitur tripliciter: est enim quædam prudentia falsa, vel per similitudinem dicta. Cum enim prudens sit qui bene disponit ea quæ sunt agenda propter aliquem bonum finem, ille qui propter malum finem aliqua disponit congruentia illi fini, habet falsam prudentiam, in quantum illud quod accipit pro fine, non est vere bonum, sed secundum similitudinem; sicut dicitur aliquis bonus latro; hoc enim modo potest secundum similitudinem dici prudens latro, qui convenientes vias adinvenit ad latrocinandum. Et hujusmodi est prudentia de qua Apostolus dicit ⁴: *Prudentia carnis mors*

est, quæ scilicet finem ultimum constituit in delectatione carnis. Secunda autem prudentia est quidem vera, quia adinvenit vias accommodatas ad finem vere bonum, sed est imperfecta, duplici ratione: uno modo quia illud bonum quod accipit pro fine, non est communis finis totius humanæ vitæ, sed alicujus specialis negotii; puta cum aliquis adinvenit vias accommodatas ad negotiandum, vel ad navigandum, dicitur prudens negotiator vel nauta; alio modo quia deficit in principali actu prudentiæ, puta cum aliquis recte consiliatur, et bene judicat etiam de his quæ pertinent ad totam vitam, sed non efficaciter præcipit. Tertia autem prudentia est et vera, et perfecta, quæ ad bonum finem totius vitæ recte consiliatur, judicat et præcipit; et hæc sola dicitur prudentia simpliciter: quæ in peccatoribus esse non potest ⁵; prima autem prudentia est in solis peccatoribus; prudentia autem imperfecta est communis bonis et malis, maxime illa quæ est imperfecta propter finem particularem; nam illa quæ est imperfecta propter defectum principalis actus, etiam non est nisi in malis ⁶.

Ad *primum* ergo dicendum, quod illud verbum Domini intelligitur de prima prudentia; unde non dicitur simpliciter quod sint prudentes, sed *in generatione sua*.

Ad *secundum* dicendum, quod fides in sui ratione non importat aliquam conformitatem ad appetitum rectorum operum, sed ratio fidei consistit in sola cognitione. Sed prudentia importat ordinem ad appetitum rectum; tum quia principia prudentiæ sunt fines operabilium, de quibus aliquis habet rectam æstimationem per habitus virtutum moralium, quæ faciunt appetitum rectum; unde prudentia non potest esse sine virtutibus moralibus, ut supra ostensum est (12, quæst. LVIII, art. 5); tum etiam quia prudentia est præceptiva rectorum operum; quod non contingit, nisi existente appetitu recto. Unde licet fides sit nobilior quam prudentia, propter objectum ⁷, tamen prudentia secundum

perfectæ prudentiæ, siquidem in una aliqua materia peccat.

(6) Addi potest prudentia infusa, quæ in solis justis reperitur, quia non potest esse sine charitate, ait B. Thomas (12, quæst. LXV, art. 2, et quæst. LXXI, art. 4).

(7) Nempe Deum, qui est fidei, sicut et alia-

(1) Luc. xvi, 8.

(2) Ethic. lib. vi, cap. 5, circa princ., et cap. 7, a med.

(3) Ethic. lib. vi, c. 12, in fine. (4) Rom. viii, 6.

(5) Quamvis enim prudentia acquisitiva maneat in aliquo peccatore secundum rationem habitus, non tamen manet secundum rationem

sui rationem magis repugnat peccato, quod procedit ex perversitate appetitus.

Ad *tertium* dicendum quod peccatores possunt quidem esse bene consiliativi ad aliquem finem malum, vel ad aliquod particulare bonum; ad finem autem bonum totius vitæ non sunt bene consiliativi perfecte, quia consilium ad effectum non perducunt. Unde non est in eis prudentia, quæ se habet solum ad bonum; sed, sicut Philosophus dicit ¹, est in talibus dinotica, id est naturalis industria, quæ se habet ad bonum et malum; vel astutia, quæ se habet solum ad malum, quam supra diximus (in corp. art.), “ falsam prudentiam, vel prudentiam carnis. ”

ART. XIV. — UTRUM PRUDENTIA

SIT IN OMNIBUS HABENTIBUS GRATIAM ².

De his etiam infra, q. xxxi, art. 1 ad 3.

Ad quantum decimum sic proceditur.

1. Videtur quod prudentia non sit in omnibus habentibus gratiam. Ad prudentiam enim requiritur industria quædam per quam sciant bene providere quæ agenda sunt. Sed multi habentes gratiam carent tali industria. Ergo non omnes habentes gratiam habent prudentiam.

2. Præterea, prudens dicitur qui est bene consiliativus, ut dictum est (art. præc. arg. 3, et art. 8 hujus quæst., arg. 2). Sed multi habent gratiam qui non sunt bene consiliativi, sed necesse habent regi consilio alieno. Ergo non omnes habentes gratiam habent prudentiam.

3. Præterea, Philosophus dicit ³, quod “ juvenes constat non esse prudentes. ” Sed multi juvenes habent gratiam. Ergo prudentia non invenitur in omnibus gratiam habentibus.

Sed *contra* est quod nullus habet gratiam, nisi sit virtuosus. Sed nullus potest esse virtuosus, nisi habeat prudentiam; dicit enim Gregorius ⁴, quod “ cæteræ virtutes, nisi ea quæ appetunt, prudenter agant, virtutes esse nequaquam possunt. ” Ergo omnes habentes gratiam habent prudentiam.

CONCLUSIO. — Cum prudentia sit vir-

rum virtutum theologiarum, objectum immediatum. (1) Ethic. lib. vi, cap. 12, circa fin.

(2) In hoc articulo docet B Thomas prudentiam infusam esse in omnibus justis, quantum scilicet ad ea quæ sunt de necessitate salutis ipsorum, quia est cum charitate connexa.

(3) Topic. lib. iii, cap. 2, loc. 24.

tus, eam habere oportet eum, qui Dei gratiam habet.

Respondeo dicendum quod necesse est virtutes esse connexas, ita ut qui unam habet, omnes habeat, sicut supra ostensum est (1 2, quæst. lxy, art. 1). Quicumque autem habet gratiam, habet charitatem; unde necesse est quod habeat omnes alias virtutes; et ita, cum prudentia sit virtus, ut ostensum est (art. 4 huj. quæst.), necesse est quod habeat prudentiam.

Ad *primum* ergo dicendum, quod duplex est industria: una quidem quæ est sufficiens ad ea quæ sunt de necessitate salutis; et talis industria datur omnibus habentibus gratiam, quos *unctio* ⁵ docet de omnibus, ut dicitur I. Joan. ii. Est autem alia industria plenior, per quam aliquis sibi et aliis potest providere, non solum de his quæ sunt necessaria ad salutem, sed etiam de quibuscumque pertinentibus ad humanam vitam; et talis industria non est in omnibus habentibus gratiam.

Ad *secundum* dicendum, quod illi qui indigent regi consilio alieno, saltem in hoc sibi ipsis consulere sciunt, si gratiam habent, ut aliorum requirant consilia, et discernant consilia bona a malis.

Ad *tertium* dicendum, quod prudentia acquisita causatur ex exercitio actuum; unde indiget ad sui generationem experimento et tempore, ut dicitur ⁶; unde non potest esse in juvenibus nec secundum habitum, nec secundum actum ⁷. Sed prudentia gratuita causatur ex infusione divina; unde in pueris baptizatis nondum habentibus usum rationis est prudentia secundum habitum, sed non secundum actum, sicut et in amentibus; in his autem qui jam habent usum rationis, est etiam secundum actum, quantum ad ea quæ sunt de necessitate salutis; sed per exercitium meretur augmentum quousque perficiatur, sicut et cæteræ virtutes. Unde et Apostolus dicit ⁸, quod *perfectorum est solidus cibus, eorum qui pro consuetudine exercitatos habent sensus ad discretionem boni et mali*.

(4) Moral. lib. ii, cap. 24, ante med.

(5) Uctio hic Spiritum sanctum significat.

(6) Ethic. lib. ii, in princ., et lib. vi, c. 8, a med.

(7) Ex his patet prudentiam acquisitam non esse in omnibus justis, quia omnes justi non habent experimentum quo hæc virtus indiget.

(8) Hebr. v, 14.

**ART. XV. — UTRUM PRUDENTIA
INSIT NOBIS A NATURA.**

De his etiam Sent II, dist. 23, quæst. II, art. 2 fin.,
et De ver. quæst. XXIII, art. 7 ad 7.

Ad decimum quintum sic proceditur.

1. Videtur quod prudentia insit nobis a natura. Dicit enim Philosophus ¹, quod ea quæ pertinent ad prudentiam, naturalia videntur esse, scilicet synesis, gnome ², et hujusmodi; non autem ea quæ pertinent ad sapientiam speculativam. Sed eorum quæ sunt unius generis, eadem est originis ratio. Ergo etiam prudentia inest nobis a natura.

2. Præterea, ætatum variatio est secundum naturam. Sed prudentia consequitur ætates, secundum illud Job XII, vers. 12: *In antiquis est sapientia, et in multo tempore prudentia*. Ergo prudentia est naturalis.

3. Præterea, prudentia magis convenit naturæ humanæ quam naturæ brutorum animalium. Sed bruta animalia habent quasdam naturales prudentias, ut patet per Philosophum ³. Ergo prudentia est naturalis.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit ⁴, quod "virtus intellectualis ut plurimum ex doctrina habet et generationem et augmentum; ideo experimento indiget, et tempore." Sed prudentia est virtus intellectualis, ut supra habitum est (art. 4 hujus quæst.). Ergo prudentia non inest nobis a natura, sed ex doctrina et experimento.

CONCLUSIO. — Prudentia, cum non circa fines, sed circa ea quæ sunt ad finem, versetur, non a natura nobis inest.

Respondeo dicendum quod, sicut ex præmissis patet (art. 2 et 3 hujus quæst.), prudentia includit cognitionem et universalium, et singularium operabilium, ad quæ prudens universalia principia applicat. Quantum ergo ad universalem cognitionem, eadem ratio est de prudentia et scientia speculativa: quia utriusque prima principia universalia sunt naturaliter nota, ut ex supra dictis patet (art. 6 hujus quæst.), nisi quod principia

communia prudentiæ sunt magis connaturalia homini. Ut enim Philosophus dicit ⁵, "vita quæ est secundum speculationem, est melior quam quæ est secundum hominem." Sed alia principia universalia posteriora, sive sint rationis speculativæ, sive practicæ, non habentur per naturam, sed per inventionem secundum viam experimenti vel per disciplinam. Quantum autem ad particularem cognitionem eorum circa quæ operatio consistit, est iterum distinguendum; quia operatio consistit circa aliquid vel sicut circa finem, vel sicut circa ea quæ sunt ad finem. Fines autem recti humanæ vitæ sunt determinati; et ideo potest esse naturalis inclinatio respectu horum finium; sicut supra dictum est (1 2, quæst. LXIII, art. 1 et 2), quod quidam habent ex naturali dispositione quasdam virtutes, quibus inclinantur ad rectos fines; et per consequens etiam habent naturaliter rectum iudicium de hujusmodi finibus. Sed ea quæ sunt ad finem in rebus humanis non sunt determinata, sed multipliciter diversificantur secundum diversitatem personarum et negotiorum. Unde quia inclinatio naturæ semper est ad aliquid determinatum, talis cognitio non potest homini inesse naturaliter; licet ex naturali dispositione unus sit aptior ad hujusmodi discernenda quam alius, sicut etiam accidit circa conclusiones speculativarum scientiarum. Quia ergo prudentia non est circa fines, sed circa ea quæ sunt ad finem, ut supra habitum est (art. 6 hujus quæst.), ideo prudentia non est naturalis ⁶.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Philosophus ibi loquitur de pertinentibus ad prudentiam, secundum quod ordinatur ad fines. Unde supra præmiserat ⁷, quod "principia sunt ejus quod est ejus gratia," id est, finis, et propter hoc non facit inter ea mentionem de eubulia ⁸, quæ est consiliativa eorum quæ sunt ad finem.

Ad *secundum* dicendum, quod prudentia magis est in senibus, non solum propter naturalem dispositionem quie-

scribit S. Doctor quosdam inveniri naturaliter prudentes; de prudentia secundum inchoationem seu præparationem quamdam naturalem est accipiendum; conformiter his quæ dicit (1 2, quæst. LI, art. 1, et quæst. LXIII, art. 1, et hujus p. quæst. XLIX, art. 1 ad 2). (7) Ibidem.

(8) Quæ juxta græcæ vocis propriam notionem idem est ac *bona consiliatio*.

(1) Ethic. lib. VI, cap. 11.

(2) De quibus nominatim agitur quæst. sequenti, cum prudentiæ partes assignabuntur et hæc vocabula ibi referenda tum applicabuntur.

(3) De hist. animal. lib. VIII, cap. 1, et lib. IX, cap. 5 et 6. (4) Ethic. lib. II, cap. 1.

(5) Ethic. lib. I, cap. 7 et 8.

(6) Quod ergo (De ver. quæst. XVIII, art. 7 ad 7)

tantem motum passionum sensibilibus, sed etiam propter experientiam longi temporis.

Ad *tertium* dicendum, quod etiam in brutis animalibus sunt determinatæ viæ perveniendi ad finem; unde videmus quod omnia animalia ejusdem speciei similiter operantur. Sed hoc non potest esse in homine propter rationem ejus, quæ cum sit cognoscitiva universalium, ad infinita singularia se extendit.

ART. XVI. — UTRUM PRUDENTIA POSSIT AMITTI PER OBLIVIONEM.

De his etiam l 2, quæst. LIII, art. 1 corp.
et De ver. quæst. XVIII, art. 7 ad 6.

Ad decimum sextum sic proceditur. 1. Videtur quod prudentia possit amitti per oblivionem. Scientia enim, cum sit necessariorum, est certior quam prudentia, quæ est contingentium operabilium. Sed scientia amittitur per oblivionem. Ergo multo magis prudentia.

2. Præterea, sicut Philosophus dicit ¹, "virtus ex eisdem generatur et corrumpitur, contrario modo factis." Sed ad generationem prudentiæ necessarium est experimentum, quod fit ex multis memoriis, ut dicitur ². Ergo cum oblivio memoriæ opponatur, videtur quod prudentia per oblivionem possit amitti.

3. Præterea, prudentia non est sine cognitione universalium. Sed universalium cognitio potest per oblivionem amitti. Ergo et prudentia.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit ³, quod "oblivio est artis, et non prudentiæ."

CONCLUSIO. — Cum prudentia non in sola cognitione, sed etiam in appetitu consistat; non sola oblivione, sicut artes, et scientiæ, sed multo magis vitiosa passio tollitur atque amittitur.

Respondeo dicendum quod oblivio respicit cognitionem tantum; et ideo per oblivionem potest aliquis artem totaliter perdere, et similiter scientiam quæ in ratione consistunt. Sed prudentia non consistit in sola cognitione, sed etiam in appetitu: quia, ut dictum est (art. 8 huj. quæst.), principalis ejus actus

est præcipere, quod est applicare cognitionem habitam ad appetendum, et operandum ⁴. Et ideo prudentia non directe tollitur per oblivionem, sed magis corrumpitur per passiones; dicit enim Philosophus ⁵, quod "delectabile et triste pervertit æstimationem ⁶ prudentiæ." Unde Dan. XIII, 56 dicitur: *Species decepit te, et concupiscentia subvertit cor tuum*; et Exod. XXIII, 8 dicitur: *Ne accipias munera, quæ excæcant etiam prudentes*. Oblivio tamen potest impedire prudentiam, inquantum procedit ad præcipiendum ex aliqua cognitione, quæ per oblivionem tolli potest.

Ad *primum* ergo dicendum, quod scientia est in sola ratione; unde de ea est alia ratio, ut supra dictum est (in corp. et l 2, quæst. LIII, art. 1).

Ad *secundum* dicendum, quod experimentum prudentiæ non acquiritur ex sola memoria, sed ex exercitio recte præcipiendi.

Ad *tertium* dicendum, quod prudentia principaliter consistit non in cognitione universalium, sed in applicatione ad opera, ut dictum est (in corp. et art. 3 huj. quæst.). Et ideo oblivio universalis cognitionis non corrumpit id quod est principale in prudentia, sed aliquod impedimentum ei affert, ut dictum est (in corp. art.).

QUÆSTIO XLVIII.

DE PARTIBUS PRUDENTIÆ.

Deinde considerandum est de partibus prudentiæ; et circa hoc quærentur quatuor: primo quæ sint partes prudentiæ; secundo de partibus quasi integralibus ejus; tertio de partibus subjectivis ejus; quarto de partibus potentialibus.

ART. UNICUS. — UTRUM CONVENIENTER ASSIGNENTUR TRES PARTES PRUDENTIÆ.

De his etiam infra, quæst. XLIX, et Sent. III, dist. 33, quæst. III, art. 1.

-Ad *primum* sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter assignentur tres partes prudentiæ. Tullius enim ⁷ ponit tres partes prudentiæ, scilicet memoriam, intelligentiam et providentiam. Macrobius autem ⁸, secundum senten-

(6) Juxta Philosophum non qualiscumque ver de quibuscumque objectis æstimatio corrumpitur per tristitia vel per delectabilia, sed ea tantum quæ de practicis habet judicare, qualis ad prudentiam spectat.

(7) Rhet. I, II, scil. De invent., aliquant. ante fin.

(8) Lib. I in Somn. Scip., cap. 8, circa med.

(1) Ethic. lib. II, cap. 1 et 2.

(2) In princ. Metaphysic.

(3) Ethic. lib. VI, cap. 5, in fin.

(4) Adde, ait Sylvius, nos, modo non male operemur, semper operari ex prudentia, quia ejus materia frequenter occurrit; non similiter ex arte.

(5) Ethic. lib. VI, cap. 5, a med.

tiam Plotini attribuit prudentiæ sex, scilicet rationem, intellectum, circumspeditionem, providentiam, docilitatem et cautionem. Aristoteles autem ¹ dicit, ad prudentiam pertinere eubuliam, synesim et gnomen. Facit etiam mentionem circa prudentiam de eustochia et solertia, sensu et intellectu. Quidam autem alius philosophus græcus (Andronicus ²) dicit quod ad prudentiam decem pertinent, scilicet eubulia, solertia, providentia, regnativa, militaris, politica, œconomica, dialectica, rhetorica et physica. Ergo videtur quod vel una assignatio sit superflua, vel alia diminuta.

2. Præterea, prudentia dividitur contra scientiam. Sed politica, œconomica, dialectica, rhetorica, physica sunt quædam scientiæ. Non ergo sunt partes prudentiæ

3. Præterea, partes non excedunt totum. Sed memoria intellectiva, vel intelligentia, ratio, sensus et docilitas non solum pertinent ad prudentiam, sed etiam ad omnes habitus cognoscitivos. Ergo non debent poni partes prudentiæ.

4. Præterea, sicut consiliari et iudicare et præcipere sunt actus rationis practicæ; ita etiam et uti, sicut supra habitum est (1 2, quæst. xvi, art. 1). Sicut ergo eubulia adjungitur prudentiæ, quæ pertinet ad consilium, et synesis et gnome, quæ pertinent ad iudicium; ita etiam debuit poni aliquid pertinens ad usum.

5. Præterea, sollicitudo ad prudentiam pertinet, sicut supra dictum est (quæst. præc., art. 9). Ergo etiam inter partes prudentiæ sollicitudo poni debuit ³.

CONCLUSIO. — Integrales prudentiæ partes sunt, Memoria, Intelligentia, Docilitas, Solertia, Ratio, Providentia, Circumspectio, et Cautio; partes vero subjectivæ sunt, Prudentia sui regitiva, et prudentia multitudinis directiva; partes vero ejus potentiales sunt, Eubulia, Synesis, et Prudentia, secundum quod est præceptiva.

Respondeo dicendum quod triplex est pars: scilicet integralis, ut paries, te-

ctum, et fundamentum sunt partes domus; subjectiva, sicut bos et leo sunt partes animalis; et potentialis, sicut nutritivum et sensitivum sunt partes animæ. Tribus ergo modis possunt assignari partes alicui virtuti. Uno modo ad similitudinem partium integralium ⁴: ut scilicet illa dicantur esse partes virtutis alicujus, quæ necesse est concurrere ad perfectum actum virtutis illius. Et sic ex omnibus enumeratis possunt accipi octo partes prudentiæ, scilicet sex quas enumerat Macrobius; quibus addenda est septima, scilicet memoria, quam ponit Tullius, et eustochia, sive solertia, quam ponit Aristoteles ⁵; nam sensus prudentiæ etiam intellectus dicitur. Unde Philosophus dicit ⁶: " Horum ergo oportet habere sensum, hic autem est intellectus. „ Quorum octo quinque pertinent ad prudentiam, secundum id quod est cognoscitiva, scilicet memoria, ratio, intellectus, docilitas et solertia; tria vero alia pertinent ad eam, secundum quod est præceptiva, applicando cognitionem ad opus, scilicet providentia, circumspectio et cautio. Quorum diversitatis ratio patet ex hoc, quod circa cognitionem tria sunt consideranda: primo quidem ipsa cognitio, quæ si sit præteritorum, est memoria; si autem præsentium, sive contingentium, sive necessariorum, vocatur intellectus, sive intelligentia. Secundo ipsa cognitionis acquisitio, quæ fit vel per disciplinam, et ad hoc pertinet docilitas; vel per inventionem, et ad hoc pertinet eustochia, quæ est bona conjecturatio: hujus autem pars, ut dicitur ⁷, est solertia, quæ est velox conjecturatio medii, ut dicitur ⁸. Tertio considerandus est usus cognitionis, secundum scilicet quod ex cognitis aliquis procedit ad alia cognoscenda vel judicanda; et hoc pertinet ad rationem. Ratio autem ad hoc quod recte præcipiat, tria debet habere. Primo quidem ut ordinet aliquid accommodum ad finem; et hoc pertinet ad providentiam; secundo ut attendat circumstantias negotii; quod pertinet ad circumspectionem; tertio

(1) Ethic. lib. vi, cap. 9, 10 et 11.

(2) Expresse Andronicum appellat S. Thomas in hac eadem parte, quæst. cxxviii, ubi partes fortitudinis enumerat.

(3) Pro argumento *Sed contra*, quod hic deest, potest assumi auctoritas Aristotelis tres illas partes assignantis.

(4) Per partes integrales hic intelligit B. Thomas eas animi functiones, sine quibus actus seu usus prudentiæ non est perfectus.

(5) Locis cit. in arg. 1.

(6) Ethic. lib. vi, cap. 11, circa med.

(7) Ibid., cap. 9.

(8) Pester. lib. 1, text. ult.

ut vitet impedimenta; quod pertinet ad cautionem¹. — Partes autem subjectivæ virtutis dicuntur species ejus diversæ. Et hoc modo partes prudentiæ, secundum quod proprie sumitur, sunt prudentia per quam aliquis regit seipsum, et prudentia per quam aliquis regit multitudinem; quæ differunt specie, ut dictum est (quæst. XLVII, art. 11). Et iterum prudentia, quæ est multitudinis regitiva, dividitur in diversas species, secundum diversas species multitudinis. Est enim quædam multitudo adunata ad aliquod speciale negotium²; sicut exercitus congregatur ad pugnandum; cujus regitiva est prudentia militaris. Quædam vero multitudo est adunata ad totam vitam, sicut multitudo unius domus vel familiæ; cujus regitiva est prudentia œconomica: et etiam multitudo unius civitatis vel regni; cujus quidem regula directiva est in principe regnativa, in subditis autem politica simpliciter dicta³. Si vero prudentia sumatur large, secundum quod includit etiam scientiam speculationem, ut supra dictum est (quæst. præc., art. 2 ad 2), tunc etiam partes ejus ponuntur dialectica, rhetorica et physica, secundum tres modos procedendi in scientiis; quorum unus est per demonstrationem ad scientiam causandam; quod pertinet ad physicam, ut sub physica intelligantur omnes scientiæ demonstrativæ; alius modus est ex probabilibus ad opinionem faciendam; quod pertinet ad dialecticam⁴; tertius modus est ex quibusdam conjecturis ad suspicionem inducendam, vel ad aliquam persuadendam; quod pertinet ad rhetoricam. Potest tamen dici quod hæc tria pertinent ad prudentiam etiam proprie dictam; quæ ratiocinatur interdum quidem ex necessariis, interdum ex probabilibus, interdum autem ex quibusdam conjecturis. — Partes autem potentiales alius virtutis dicuntur virtutes adjunctæ, quæ ordinantur ad aliquos secun-

darios actus, vel materias, quasi non habentes totam potentiam principalis virtutis⁵. Et secundum hoc ponuntur partes prudentiæ eubulia, quæ est circa consilium; synesis, quæ est circa iudicium eorum quæ secundum regulas communes fiunt; et gnome⁶, quæ est circa iudicium eorum in quibus oportet quandoque a communi lege recedere; prudentia vero est circa principalem actum, qui est præcipere.

Ad *primum* ergo dicendum, quod diversæ assignationes differunt, secundum quod diversa genera partium ponuntur, vel secundum quod sub una parte unius assignationis includuntur multæ partes alterius assignationis; sicut Tullius sub providentia includit cautionem et circumspeditionem; sub intelligentia autem rationem, docilitatem et solertiam.

Ad *secundum* dicendum, quod œconomica et politica non accipiuntur hic secundum quod sunt scientiæ, sed secundum quod sunt prudentiæ quædam. De aliis autem tribus patet responsio ex dictis (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quod omnia illa ponuntur partes prudentiæ, non secundum suam communitatem, sed secundum quod se habent ad ea quæ pertinent ad prudentiam.

Ad *quartum* dicendum, quod recte præcipere et ratione uti semper se concomitantur; quia ad præceptum rationis sequitur obedientia inferiorum virum, quæ pertinent ad usum.

Ad *quintum* dicendum, quod sollicitudo includitur in ratione providentiæ.

QUESTIO XLIX.

DE SINGULIS PRUDENTIÆ PARTIBUS QUASI INTEGRALIBUS, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de singulis prudentiæ partibus quasi integralibus; et circa hoc quaeruntur octo: 1. De memoria. — 2. De intellectu vel intelligentia. — 3. De docilitate. — 4. De solertia. — 5. De ratione. — 6. De providentia. — 7. De circumspeditione. — 8. De cautione.

regulas generaliter argumentandi tradit et ex probabilibus concludendi: unde *dialecticum syllogismum* appellat passim Philosophus eodem sensu quo *probabilem* et propositionem *dialecticam* vel *problema dialecticum* eodem sensu quo quæstionem probabiliter et ex utraque parte disceptandam.

(5) Ita intellectus et voluntas vocantur partes animæ potentiales, quia sunt quarundam actionum principia animæ subservientia.

(6) De his tribus tractandum est (quæst. LI).

(1) De huiusmodi partibus tractabit S. Doctor quæst. seq.

(2) Quod geritur tantum ad tempus, non autem per se totam vitam respicit, sicut aliud sequens, quamvis et per accidens ad ipsam totam extendi possit, si quis a militia nolit abstinere.

(3) De his quatuor speciebus agitabitur q. L; de prima vero dictum est, quæst. XLVII.

(4) Per hanc vocem hic non intelligi debet illa pars dialecticæ scientifica quæ regulas demonstrationis præbet, sed illa tantum quæ re-

**ART. I. — UTRUM MEMORIA
SIT PARS PRUDENTIÆ¹.**

De his etiam supra, quæst. XLIII, et Sent. III, dist. 33, quæst. III, art. 1, quæst. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod memoria non sit pars prudentiæ. Memoria enim, ut dicit Philosophus², est in parte animæ sensitiva. Prudentia autem est in ratiocinativa³. Ergo memoria non est pars prudentiæ.

2. Præterea, prudentia per exercitium acquiritur et perficitur. Sed memoria inest nobis a natura. Ergo memoria non est pars prudentiæ.

3. Præterea, memoria est præteritorum, prudentia autem est futurorum operabilium, de quibus est consilium, ut dicitur⁴. Ergo memoria non est pars prudentiæ.

Sed *contra* est quod Tullius⁵ ponit memoriam inter partes prudentiæ.

CONCLUSIO. — Cum ad prudentiam requiratur experimentum, necessario ipsa memoria pars prudentiæ est.

Respondeo dicendum quod prudentia est circa contingentia operabilia, sicut dictum est (quæst. XLVII, art. 3). In his autem non potest homo dirigi per ea quæ sunt simpliciter et ex necessitate vera, sed ex his quæ ut in pluribus accidunt. Oportet enim principia conclusionibus esse proportionata, et "ex talibus talia concludere, " ut dicitur⁶. Quid autem in pluribus sit verum, oportet per experimentum considerare. Unde et⁷ Philosophus dicit quod "virtus intellectualis habet generationem et augmentum ex experimento et tempore. " Experimentum autem est ex pluribus memoriis⁸; unde consequens est quod ad prudentiam requiritur plurium memoriam habere. Unde convenienter memoria ponitur pars prudentiæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut dictum est (quæst. XLVII, art. 3), prudentia applicat universalem cognitionem ad particularia, quorum est sensus; unde multa quæ pertinent ad partem

sensitivam, requiruntur ad prudentiam, inter quæ est memoria.

Ad *secundum* dicendum, quod, sicut prudentia aptitudinem quidem habet ex natura, sed ejus complementum est ex exercitio vel gratia; ita etiam, ut Tullius (alius auctor) dicit in sua Rhetor.⁹, memoria non solum a natura perficitur, sed etiam habet plurimum artis et industriæ: et sunt quatuor per quæ homo proficit in bene memorando. Quorum primum est ut eorum quæ vult memorari, quasdam similitudines assumat convenientes, nec tamen omnino consuetas; quia ea quæ sunt inconsueta, magis miramur, et sic in eis animus magis et vehementius detinetur; ex quo fit quod eorum quæ in pueritia vidimus, magis memoremur. Ideo autem necessaria est hujusmodi similitudinum vel imaginum adinventio, quia intentiones simplices et spirituales facilius ex animo elabuntur, nisi quibusdam similitudinibus corporalibus quasi alligentur, quia humana cognitio potentior est circa sensibilia; unde et memorativa¹⁰ ponitur in parte sensitiva. Secundo oportet ut homo ea quæ memoriter vult tenere, sua consideratione ordinate disponat, ut ex uno memorato facile ad aliud procedatur. Unde Philosophus dicit¹¹: "A locis videntur reminisci aliquando. Causa autem est, quia velociter ab alio in aliud veniunt. " Tertio oportet ut homo sollicitudinem apponat, et affectum adhibeat ad ea quæ vult memorari; quia quanto aliquid magis fuerit impressum animo, tanto minus elabitur. Unde et Tullius dicit in sua Rhetor.¹², quod "sollicitudo conservat integras simulacrorum figuras. " Quarto oportet quod ea frequenter meditemur quæ volumus memorari. Unde Philosophus dicit¹³, quod "meditationes memoriam salvant; " quia, ut¹⁴ dicitur, "consuetudo est quasi natura. " Unde quæ multoties intelligimus, cito reminiscimur, quasi naturali quodam ordine ab uno ad aliud procedentes.

(1) Memoria hic non sumitur pro potentia memorativa, sed pro recordatione præteritorum.

(2) Lib. De mem. et reminisc., cap. 1.

(3) Ut patet Ethic. lib. vi, cap. 5.

(4) Ethic. lib. vi, cap. 2.

(5) Rhetor. lib. II, scil. De invent. aliquant. ante finem. (6) Ethic. lib. vi, cap. 1 et 3.

(7) Ethic. lib. II, in princ.

(8) Ut patet Metaph. lib. I, cap. 1.

(9) Lib. III ad Herenn., aliquant. ante fin.

(10) Una ex quatuor internis potentiis quæ sensitivæ interiores appellantur: alioquin etiam est aliqua intellectiva memoria longe differens, quasi conservativa intelligibilium specierum; de qua vulgare illud ex Philosopho mutuatum est: *Tantum scimus quantum memoria tenemus.*

(11) Lib. De memoria, cap. 2, a med.

(12) Lib. III ad Herenn., versus fin.

(13) Lib. De memoria, loc. sup. cit.

(14) In eodem lib.

Ad *tertium* dicendum, quod ex præteritis oportet nos quasi argumentum sumere de futuris; et ideo memoria præteritorum necessaria est ad bene consiliandum de futuris.

ART. II. — UTRUM INTELLECTUS SIT PARS PRUDENTIÆ¹.

De his etiam supra, quæst. XLVIII, et Sent. III, dist. 33, quæst. III, art. 1, quæst. I.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod intellectus non sit pars prudentiæ. Eorum enim quæ ex opposito dividuntur, unum non est pars alterius. Sed intellectus ponitur virtus intellectualis conditiva prudentiæ². Ergo intellectus non debet poni pars prudentiæ.

2. Præterea, intellectus ponitur inter dona Spiritus sancti, et correspondet fidei, ut supra habitum est (quæst. VIII, art. 2 et 8). Sed prudentia est alia virtus a fide, ut per supra dicta patet (quæst. IV, art. 5, et I 2, quæst. LXII, art. 2). Ergo intellectus non pertinet ad prudentiam.

3. Præterea, prudentia est singulare operabile, ut dicitur³. Sed intellectus est universalium cognoscitivus et immaterialium⁴. Ergo intellectus non est pars prudentiæ.

Sed *contra* est quod Tullius⁵ ponit "intelligentiam", partem prudentiæ; et Macrobius⁶ "intellectum", quod in idem redit.

CONCLUSIO. — Cum prudentia sit agibile recta ratio, intellectus, non ut potentia quædam, sed ut quædam recta æstimatio est alicujus extremi principii, prudentiæ pars est.

Respondeo dicendum quod intellectus non sumitur hic pro potentia intellectiva, sed prout importat quamdam rectam æstimationem alicujus extremi principii, quod accipitur ut per se notum; sicut et prima demonstrationum principia intelligere dicimur. Omnis autem deductio rationis ab aliquibus procedit, quæ accipiuntur ut prima. Unde oportet quod omnis processus rationis

ab aliquo intellectu procedat. Quia ergo prudentia est recta ratio agibile, ideo necesse est quod totius processus prudentiæ ab intellectu derivetur. Et propter hoc intellectus ponitur pars prudentiæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ratio prudentiæ terminatur, sicut ad conclusionem quamdam, ad particulare operabile, ad quod applicat universalem cognitionem, ut ex dictis patet (q. XLVII, art. 3 et 6). Conclusio autem singularis syllogizatur⁷ ex universali et singulari propositione. Unde oportet quod ratio prudentiæ ex duplici intellectu procedat. Quorum unus est qui est cognoscitivus universalium; quod pertinet ad intellectum, qui ponitur virtus intellectualis, qua naturaliter nobis cognita sunt non solum universalia principia speculativa, sed etiam practica, sicut "nulli esse malefaciendum", ut ex dictis patet (quæst. XLVII, art. 2 et 3). Alius autem intellectus est, qui, ut dicitur⁸, est cognoscitivus extremi, id est, alicujus primi singularis, seu principii contingentis operabilis propositionis, scilicet minoris, quam oportet esse singularem in syllogismo prudentiæ, ut dictum est (quæst. XLVII, art. 3 et 6). Hoc autem principium singulare est aliquis singularis finis, ut dicitur⁹. Unde intellectus, qui ponitur pars prudentiæ, est quædam recta æstimatio de aliquo particulari fine.

Ad *secundum* dicendum, quod intellectus qui ponitur donum Spiritus sancti, est quædam acuta perspectio divinorum, ut ex supra dictis patet (qu. VIII, art. 1 et 2). Aliter autem ponitur intellectus pars prudentiæ, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quod ipsa recta æstimatio de fine particulari, et intellectus dicitur, inquantum est alicujus principii, et sensus, inquantum est particularis. Et hoc est quod Philosophus dicit¹⁰: "Horum, scilicet singularium, oportet habere sensum; hic autem est intellectus." Non autem hoc est intelli-

(4) Ut patet De anima, lib. III, text. 38 et 39.

(5) De invent. lib. II, aliquant. ante finem.

(6) Lib. I in Somn. Scip., cap. 8, circa med.

(7) Sive syllogistice deducitur: puta sic: Omne bonum appetendum est. Hoc est bonum. Ergo appetendum est hoc.

(8) Ethic. lib. VI, cap. 11. (9) Ibidem.

(10) Ibid. circa med.

(1) Sumitur hic intellectus non pro potentia intellectiva, nec pro virtute intellectuali; sed tum pro cognitione præsentium, atque adeo singularium, sive contingentium, sive necessaryorum, ut quæst. superiore dixit B. Thomas; tum pro recta æstimatione de aliquo particulari fine, quemadmodum hic loquitur in respons. ad I.

(2) Ut patet Ethic. lib. VI, cap. 3.

(3) Ethic. lib. VI, cap. 7 et 8.

gendum de sensu particulari, quo cognoscimus propria sensibilia; sed de sensu interiori, quo de particulari judicamus.

ART. III. — UTRUM DOCILITAS DEBEAT PONI PARS PRUDENTIÆ¹.

De his etiam supra, quæst. XLVII, art. unic. corp. et Sent. III, dist. 33, quæst. III, art. I.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod docilitas non debeat poni pars prudentiæ. Illud enim quod requiritur ad omnem virtutem intellectualem, non debet appropriari alicui earum. Sed docilitas necessaria est ad quamlibet virtutem intellectualem. Ergo non debet poni pars prudentiæ.

2. Præterea, ea quæ ad virtutes humanas pertinent, sunt in nobis²; quia secundum ea quæ in nobis sunt, laudamur vel vituperamur. Sed non est in potestate nostra ut dociles simus; sed hoc ex naturali dispositione quibusdam convenit. Ergo non est pars prudentiæ.

3. Præterea, docilitas ad discipulum pertinet. Sed prudentia, cum sit præceptiva, videtur magis ad magistros pertinere, qui etiam præceptores dicuntur. Ergo docilitas non est pars prudentiæ.

Sed *contra* est quod Macrobius³, secundum sententiam Plotini, ponit *docilitatem* inter partes prudentiæ.

CONCLUSIO. — Cum prudentia consistat circa particularia operabilia contingentia, convenienter ejus pars ponitur docilitas.

Respondeo dicendum quod, sicut supradictum est (art. præc. ad 1, et qu. XLVII, art. 3), prudentia consistit circa particularia operabilia; in quibus cum sint quasi infinitæ diversitates, non possunt ab uno homine sufficienter omnia considerari, nec per modicum tempus, sed per temporis diuturnitatem. Unde in his quæ ad prudentiam pertinent, maxime indiget homo ab aliis erudiri, et præcipue ex senibus, qui sanum intellectum adepti sunt circa fines operabilium. Unde Philosophus dicit⁴: "Oportet attendere expertorum, et seniorum, et prudentium indemonstrabilibus enuntiationibus, et opinionibus, non minus quam demonstrationibus; propter experientiam enim vi-

dent principia." Unde et Prov. III, 5 dicitur: *Ne innitaris prudentiæ tuæ*; et Eccli. VI, 36 dicitur: *In multitudine presbyterorum, id est, seniorum, prudentium stas, et sapientiæ illorum ex corde conjungere.* Hoc autem pertinet ad docilitatem ut aliquis sit bene disciplinæ susceptivus. Et ideo convenienter docilitas ponitur pars prudentiæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quod etsi docilitas utilis sit ad quamlibet virtutem intellectualem, præcipue tamen ad prudentiam pertinet, ratione jam dicta (in corp.).

Ad *secundum* dicendum, quod docilitas, sicut et alia quæ ad prudentiam pertinent, secundum aptitudinem quidem est a natura; sed ad ejus consummationem plurimum valet humanum studium, dum scilicet homo sollicite, frequenter et reverenter applicat animum suum documentis majorum, non negligens ea propter ignaviam, nec contemnens propter superbiam.

Ad *tertium* dicendum, quod per prudentiam aliquis præcipit non solum aliis, sed etiam sibi ipsi, ut dictum est (quæst. XLVII, art. 12 ad 3). Unde etiam in subditis locum habet, ut supra dictum est (ibid.), ad quorum prudentiam pertinet docilitas; quamvis etiam ipsos majores oporteat dociles quantum ad aliqua esse; quia nullus in his quæ subsunt prudentiæ, sibi quantum ad omnia sufficit, ut dictum est (in corp. art.).

ART. IV. — UTRUM SOLERTIA SIT PARS PRUDENTIÆ⁵.

De his etiam supra, quæst. XLVIII, art. unic. corp. et Sent. III, dist. 33, qu. III, art. 1, qu. V.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod solertia non sit pars prudentiæ. Solertia enim se habet ad facile inveniendā media in demonstrationibus⁶. Sed ratio prudentiæ non est demonstrativa, cum sit contingentium. Ergo ad prudentiam non pertinet solertia.

2. Præterea, ad prudentiam pertinet bene consiliari, ut dicitur⁷. Sed in bene consiliando non habet locum solertia, quæ est eustochia quædam, id est, bona conjecturatio, quæ est sine ratione et velox. Oportet autem consiliari tarde,

(5) Solertia est facilis et prompta conjecturatio qua, dum aliquid ex improvviso occurrit, celeriter invenitur id quod congruit; ea italice vocatur *accortezza, prontezza di spirito*.

(6) Ut patet Poster. lib. I, text. ult.

(7) Ethic. lib. VI, cap. 5.

(1) Hic docilitas dicitur qua quispiam promptus et facilis est ad suscipiendam disciplinam et ad acquirendam ab aliis cognitionem.

(2) *In nobis*, id est in potestate nostra, seu arbitrio nostro subsunt.

(3) Lib. I, in Somn. Scip., cap. 8.

(4) Ethic. lib. VI, cap. 11, circa fin.

ut dicitur ¹. Ergo solertia non debet poni pars prudentiæ.

3. Præterea, solertia, ut dictum est (quæst. præc.), est quædam bona conjecturatio. Sed conjecturis uti est proprium rhetorum. Ergo solertia magis pertinet ad rhetoricam quam ad prudentiam.

Sed *contra* est quod Isidorus dicit ²: "Sollicitus dicitur, quasi solers et citus." Sed sollicitudo ad prudentiam pertinet, sicut supra dictum est (qu. XLVII, art. 9). Ergo et solertia.

CONCLUSIO. — Sicut docilitas pars dicitur prudentiæ, qua homo bene se habet in suscipiendo ab alio de agendis rectam æstimationem; ita solertia, qua homo per seipsum bene se habet in inveniendi talem æstimationem, ejusdem prudentiæ pars recte dicitur.

Respondeo dicendum quod prudentis est rectam æstimationem habere de operandis. Recta autem æstimatio sive opinio acquiritur in operativis, sicut in speculativis, dupliciter: uno quidem modo per se inveniendi; alio modo ab alio addiscendo. Sicut autem docilitas ad hoc pertinet ut homo bene se habeat in acquirendo rectam opinionem ab alio; ita solertia ad hoc pertinet ut homo bene se habeat in acquirendo rectam æstimationem per seipsum; ita tamen ut solertia accipiat pro eustochia, cujus est pars. Nam eustochia est bene conjecturativa de quibuscumque; solertia autem est "facilis et prompta conjecturatio circa inventionem medii, ut dicitur ³. Tamen ille Philosophus qui ponit solertiam partem prudentiæ, accipit eam communiter pro omni eustochia; unde dicit: "Solertia est habitus qui provenit ex repentino, inveniendi quod congruit."

Ad *primum* ergo dicendum, quod solertia non solum se habet circa inventionem medii in demonstrativis, sed etiam in operativis; puta cum aliquis videns aliquos alicui amicos factos, conjecturando putat eos fuisse inimicos ejusdem, ut ibidem Philosophus dicit. Et hoc modo solertia pertinet ad prudentiam.

Ad *secundum* dicendum, quod Philosophus unam rationem inducit ⁴, ad o-

stendendum quod eubulia, quæ est bene consiliativa, non est eustochia, cujus laus est in veloci consideratione ejus quod oportet. Potest autem aliquis esse bene consiliativus, etsi diutius consilietur vel tardius; nec tamen propter hoc excluditur quin bona conjecturatio ad bene consiliandum valeat, et quandoque necessaria sit, quando scilicet ex improvviso occurrit aliquid agendum. Et ideo solertia convenienter pars prudentiæ ponitur.

Ad *tertium* dicendum, quod rethorica etiam ratiocinatur circa operabilia; unde nihil prohibet idem ad rhetoricam et prudentiam pertinere. Et tamen conjecturatio hic non sumitur solum secundum quod pertinet ad conjecturas, quibus utuntur rhetores; sed secundum quod in quibuscumque conjicere dicitur homo veritatem.

ART. V. — UTRUM RATIO DEBEAT PONI PARS PRUDENTIÆ ⁵.

De his etiam supra, quæst. XLVIII, art. unio. et Sent. III, dist. 33, quæst. III, art. I, quæst. IV.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod ratio non debeat poni pars prudentiæ. Subjectum enim accidentis non est pars ejus. Sed prudentia est in ratione sicut in subjecto, ut dicitur ⁶. Ergo ratio non debet poni pars prudentiæ.

2. Præterea, illud quod est multis commune, non debet alicujus eorum poni pars; vel si ponatur, debet poni pars ejus cui potissime convenit. Ratio autem necessaria est in omnibus virtutibus intellectualibus, et præcipue in sapientia et scientia, quæ utuntur ratione demonstrativa. Ergo ratio non debet poni pars prudentiæ.

3. Præterea, ratio non differt per essentiam potentiæ ab intellectu, ut prius habitum est (part. I, quæst. LXXIX, art. 8). Si igitur intellectus ponitur pars prudentiæ, superfluum fuit addere rationem.

Sed *contra* est quod Macrobius in Somn. Scip. ⁷, secundum sententiam Plotini, rationem numerat inter partes prudentiæ.

CONCLUSIO. — Cum prudentis sit esse bene consiliativum, recte ipsa ratio, per quam homo bene ratiocinatur, pars prudentiæ ponitur.

nam, sed ratiocinationem qua ex quibusdam cognitis ad alia, sive cognoscenda, sive agenda proceditur

(6) Eth. lib. VI, c. 5, circa fin. (7) Lib. I, c. 8

(1) Ethic. lib. VI, cap. 9, circa princ.

(2) Lib. X Etymolog. ad litt. S.

(3) Poster. lib. I, text. ult.

(4) Ethic. lib. VI, cap. 9.

(5) Ratio non hic significat potentiam ratio-

Respondeo dicendum quod opus prudentis est esse bene consiliativum, ut dicitur ¹. Consilium autem est inquisitio quædam ex quibusdam ad alia procedens; hoc autem est opus rationis; unde ad prudentiam necessarium est quod homo sit bene ratiocinativus. Et quia ea quæ exiguntur ad perfectionem prudentiæ, dicuntur quasi integrales partes prudentiæ, inde est quod ratio inter partes prudentiæ connumerari debet.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ratio non sumitur hic pro ipsa potentia rationis, sed pro ejus bono usu.

Ad *secundum* dicendum, quod certitudo rationis est ex intellectu; sed necessitas rationis est ex defectu intellectus. Illa enim in quibus vis intellectiva plenarie viget, ratione non indigent, sed suo simplici intuitu veritatem comprehendunt, sicut Deus et angeli. Particularia autem operabilia, in quibus prudentia dirigit, recedunt præcipue a conditione intelligibilium, et tanto magis, quanto sunt minus certa, seu determinata. Ea enim quæ sunt artis, licet sint singularia, tamen sunt magis determinata et certa; unde in pluribus eorum non est consilium propter certitudinem, ut dicitur ². Et ideo quamvis in quibusdam aliis virtutibus intellectualibus sit certior ratio quam in prudentia, tamen ad prudentiam maxime requiritur quod sit homo bene ratiocinativus, ut possit bene applicare universalia principia ad particularia, quæ sunt varia et incerta.

Ad *tertium* dicendum, quod etsi intellectus et ratio non sint diversæ potentiæ, tamen denominantur ex diversis actibus. Intellectus enim nomen sumitur ab intima penetratione veritatis; nomen autem rationis ab inquisitione et discursu. Et ideo utrumque ponitur pars prudentiæ, ut ex dictis patet (artic. 2 hujus quæst. et quæst. XLVII, art. 1 et 3).

ART. VI. — UTRUM PROVIDENTIA DEBEAT PONI PARS PRUDENTIÆ ³.

De his etiam supra, quæst. XLVIII, art. unic. corp. et 12, quæst. XXII, art. 1 corp.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod providentia non debeat poni pars prudentiæ. Nihil enim est pars sui ipsius.

(1) Ethic. lib. VI, cap. 5.

(2) Ethic. lib. III, cap. 3.

(3) Hic providentia significat rectam ordinationem idoneorum mediorum ad finem. Unde rectitudinem consilii, iudicii et præcepti includit. (4) Etymol. lib. X, ad litt. P.

Sed providentia videtur idem esse quod prudentia; quia, ut Isidorus dicit ⁴, "Prudens dicitur quasi porro videns;" et ex hoc etiam nomen providentiæ sumitur, ut Boetius dicit ⁵. Ergo providentia non est pars prudentiæ.

2. Præterea, prudentia est solum practica. Sed providentia potest etiam esse speculativa, quia visio, ex qua sumitur nomen providentiæ, magis pertinet ad speculativam quam ad operativam. Ergo providentia non est pars prudentiæ.

3. Præterea, principalis actus prudentiæ est præcipere; secundarius autem est iudicare et consiliari. Sed nihil horum videtur importari proprie per nomen providentiæ. Ergo providentia non est pars prudentiæ.

Sed *contra* est auctoritas Tullii ⁶, et Macrobiani ⁷, qui ponunt providentiam partem prudentiæ, ut ex supra dictis patet (quæst. XLVII).

CONCLUSIO. — Providentia est pars prudentiæ.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. XLVII, artic. 7), prudentia proprie est circa ea quæ sunt ad finem; et hoc ad ejus officium proprie pertinet ut ad finem debite ordinentur; et quamvis aliqua necessaria sint propter finem, quæ subjiciuntur divinæ providentiæ, humanæ tamen providentiæ non subjiciuntur nisi contingentia operabilia, quæ per hominem possunt fieri propter finem. Præterita autem in necessitatem quamdam transeunt; quia impossibile est non esse quod factum est. Similiter etiam præsentia, inquantum hujusmodi, necessitatem quamdam habent: necesse est enim Socratem sedere, dum sedet. Unde consequens est quod contingentia futura, secundum quod sunt per hominem in finem humanæ vitæ ordinabilia, pertineant ad prudentiam. Utrumque autem horum importatur in nomine providentiæ; importatur enim providentia respectum quemdam alicujus distantis, ad quod ea quæ in præsentia occurrunt, ordinanda sunt ⁸. Unde providentia est pars prudentiæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quod quan-

(5) De consolat., lib. V, prosa 6, ante med.

(6) De invent. lib. II, aliquant. ante fin.

(7) In Somn. Scip. lib. I, cap. 8.

(8) Ita optima Mss. passim. Editi quos vidimus: Ad ea quæ in præsentia occurrunt, et ordinanda sunt.

documque multa requiruntur ad unum, necesse est unum eorum esse principale, ad quod omnia alia ordinantur. Unde in quolibet toto necesse est esse unam formalem partem et prædominantem, a qua totum unitatem habet. Et secundum hoc providentia est principalior inter omnes partes prudentiæ; quia omnia alia quæ requiruntur ad prudentiam, ad hoc necessaria sunt ut aliquid recte ordinetur in finem. Et ideo nomen ipsius prudentiæ sumitur a providentia sicut a principaliori sua parte.

Ad *secundum* dicendum, quod speculatio est circa universalialia et circa necessaria; quæ secundum se non sunt procul, cum sint ubique et semper; etsi sint procul quoad nos, inquantum ab eorum cognitione deficimus. Unde providentia non proprie dicitur in speculativis, sed solum in practicis.

Ad *tertium* dicendum, quod in recta ordinatione ad finem, qui includitur in ratione providentiæ, importatur rectitudo consilii, et iudicii, et præcepti, sine quibus recta ordinatio ad finem esse non potest.

ART. VII. — UTRUM CIRCUMSPECTIO POSSIT ESSE PARS PRUDENTIÆ¹.

De his etiam supra, quæst. XLVIII, art. univ. corp. et Sent. III, dist. 32, quæst. III, art. 1, qu. II.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod circumscriptio non possit esse pars prudentiæ. Circumspectio enim videtur esse consideratio quædam eorum quæ circumstant. Hujusmodi autem sunt infinita, quæ non possunt comprehendi ratione, in qua est prudentia. Ergo circumscriptio non debet poni pars prudentiæ.

2. Præterea, circumstantiæ magis videntur pertinere ad virtutes morales quam ad prudentiam. Sed circumscriptio nihil aliud esse videtur quam respectus circumstantiarum. Ergo circumscriptio magis videtur ad morales pertinere virtutes quam ad prudentiam.

3. Præterea, qui potest videre quæ procul sunt, multo magis potest videre quæ circa sunt. Sed per providentiam homo est potens prospicere quæ procul sunt. Ergo ipsa sufficit ad consideran-

(1) Circumspectio est accurata circumstantiarum consideratio; contingit enim aliquid secundum se spectatum esse bonum et conveniens fieri, quod tamen cum cortis circumstantiis, aut non est bonum, aut non conveniens, ideoque non expedit ipsum in finem ordinari.

dum ea quæ circumstant. Non ergo oportuit præter providentiam ponere circumspec-tionem partem prudentiæ.

Sed *contra* est auctoritas Macro-bii in Somn. Scip. 2, ut supra dictum est (qu. præc.).

CONCLUSIO. — Circumspectio, qua homo id quod ordinatur in finem, cum his comparat quæ circumstant, prudentiæ pars est.

Respondeo dicendum quod ad prudentiam, sicut dictum est (artic. præc. et quæst. XLVII, art. 6 et 7), præcipue pertinet recte ordinare aliquid in finem; quod quidem recte non fit, nisi et finis bonus sit, et id quod ordinatur in finem, sit etiam bonum et conveniens fini. Sed quia prudentia, sicut dictum est (q. XLVII, art. 3), est circa singularia operabilia, in quibus multa concurrunt, contingit aliquid secundum se consideratum esse bonum et conveniens fini, quod tamen ex aliquibus concurrentibus redditur vel malum, vel non opportunum ad finem; sicut ostendere signa amoris alicui secundum se consideratum, videtur esse conveniens ad alliciendum ejus animum ad amorem; sed si contingat in animo illius superbia, vel suspicio adulationis, non erit hoc conveniens ad finem. Et ideo necessaria est circumscriptio ad prudentiam, ut scilicet homo id quod ordinatur in finem, comparet etiam cum his quæ circumstant.

Ad *primum* ergo dicendum, quod licet ea quæ possunt circumstare sint infinita, tamen ea quæ circumstant in actu non sunt infinita; sed pauca quædam³ sunt quæ immutant iudicium rationis in agendis.

Ad *secundum* dicendum, quod circumstantiæ pertinent ad prudentiam quidem, sicut ad determinandum eas⁴; ad virtutes autem morales, inquantum per circumstantiarum determinationem perficiuntur.

Ad *tertium* dicendum, quod sicut ad providentiam pertinet prospicere id quod est per se conveniens fini; ita ad circumspec-tionem pertinet considerare an sit conveniens fini secundum ea quæ circumstant. Utrumque autem horum

(2) Lib. 1, cap. 8.

(3) Hoc versiculo comprehensa: *Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando*; ut ex professo suo loco explicatum est (I 2, qu. VII, art. 3).

(4) Ita cum Mss. edit. Rom. Al., *eam*.

habet specialem difficultatem; et ideo utrumque eorum seorsum ponitur pars prudentiæ.

ART. VIII. — UTRUM CAUTIO DEBEAT PONI PARS PRUDENTIÆ ¹.

De his etiam locis supra, art. 7, inductis.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod cautio non debeat poni pars prudentiæ. In iis enim in quibus malum non potest esse, non est necessaria cautio. Sed "virtutibus nemo male utitur," ut dicit Augustinus ². Ergo cautio non pertinet ad prudentiam, quæ est directiva virtutum.

2. Præterea, ejusdem est providere bona et cavere mala, sicut ejusdem artis est facere sanitatem, et curare ægritudinem. Sed providere bona pertinet ad providentiam ³. Ergo etiam cavere mala. Non ergo cautio debet poni pars alia prudentiæ a providentia.

3. Præterea, nullus prudens conatur ad impossibile. Sed nullus potest præcavere omnia mala quæ possunt contingere. Ergo cautio non pertinet ad prudentiam.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit ⁴: *Videte quomodo caute ambuletis.*

CONCLUSIO. — Cum contingentia operabilia materia sint prudentiæ, cautio convenienter pars prudentiæ ponitur.

Respondeo dicendum quod ea circa quæ est prudentia, sunt contingentia operabilia; in quibus sicut verum potest admisceri falso, ita et malum bono, propter multiformitatem hujusmodi operabilium, in quibus bona plerumque impediuntur a malis, et mala habent speciem boni. Et ideo necessaria est cautio ad prudentiam, ut sic accipiantur bona quod vitentur mala.

Ad *primum* ergo dicendum, quod cautio non est necessaria in moralibus actibus, ut aliquis sibi caveat ab actibus virtutum, sed ut sibi caveat ab eis per quæ actus virtutum impediri possunt.

Ad *secundum* dicendum, quod opposita mala cavere ejusdem rationis est,

et prosequi bona; sed vitare aliqua impedimenta extrinseca, hoc pertinet ad aliam rationem; et ideo cautio distinguitur a providentia ⁵, quamvis utrumque pertineat ad unam virtutem prudentiæ.

Ad *tertium* dicendum, quod malorum quæ homini vitanda occurrunt, quædam sunt quæ ut in pluribus accidere solent; et talia comprehendere ratione possunt: et contra hæc ordinatur cautio, ut totaliter vitentur, vel ut minus noceant. Quædam vero sunt quæ ut in paucioribus et casualiter accidunt; et hæc, cum sint infinita, ratione comprehendere non possunt; nec homo sufficit ea præcavere. Quamvis per officium prudentiæ homo contra omnes fortunæ insultus se disponere possit, ut minus lædatur.

QUÆSTIO L.

DE PARTIBUS SUBJECTIVIS PRUDENTIÆ,

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Postea considerandum est de partibus subjectivis prudentiæ. Et quia de prudentia per quam aliquis regit seipsum, jam dictum est (qu. XLVII, art. 10 et 11), restat nunc dicendum de speciebus prudentiæ quibus multitudo gubernatur; circa quas quærantur quatuor: 1. Utrum regnativa debeat poni species prudentiæ. — 2. Utrum politica. — 3. Utrum œconomica. — 4. Utrum militaris.

ART. I. — UTRUM REGNATIVA DEBEAT PONI SPECIES PRUDENTIÆ.

De his etiam supra, quæst. XLVIII, art. unic. corp. et Sent. III, dist. 33, quæst. III, art. 1, qu. IV.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod regnativa non debeat poni species prudentiæ. Regnativa enim ordinatur ad justitiam conservandam; dicitur enim ⁶, quod "princeps est custos justitiæ." Ergo regnativa magis pertinet ad justitiam quam ad prudentiam.

2. Præterea, secundum Philosophum ⁷, regnum est una sex specierum politiarum. Sed nulla species prudentiæ sumitur secundum alias quinque politias, quæ sunt aristocratia, timocratia, tyrannis, oligocratia ⁸, democratia ⁹. Ergo

(6) Ethic. lib. V, cap. 6, circa med.

(7) Polit. lib. III, cap. 5.

(8) Al., *olocratia*.

(9) *Aristocratia* est optimum principatus; *timocratia* principatus divitum; *tyrannis* imperium summum unius ad utilitatem privatam et non publicam, ut ait Aristoteles; *oligocratia* principatus paucorum; *democratia* gubernatio popularis.

(1) Cautio ea est malorum et impedimento- rum extrinsecorum consideratio, per quam fit ut et evitentur.

(2) De lib. arb., lib. II, cap. 19, circa princ.

(3) Ita Mss. cum Garcia et editi passim. Edit. Rom. cum cod. Alcan., ad prudentiam.

(4) Ephes. V, 15.

(5) Est providentiæ vitare impedimenta intrinseca seu mala bonis opposita.

nec secundum regnum debet sumi regnativa.

3. Præterea, leges ponere non solum pertinet ad reges, sed etiam ad quosdam alios principatus, et etiam ad populum, ut patet per Isidorum ¹. Sed Philosophus ² ponit legispositivam partem prudentiæ. Inconvenienter ergo loco ejus ponitur regnativa.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit ³, quod "prudentia est propria virtus principis. „ Ergo specialis prudentia debet esse regnativa.

CONCLUSIO. — Cum ad prudentiam spectet regere ac præcipere convenienter, pars prudentiæ specifica est ipsa regnativa quæ est ipsa regis prudentia, qua civitatem vel regnum regit.

Respondeo dicendum quod, sicut ex supra dictis patet (qu. XLVII, art. 8 et 10), ad prudentiam pertinet regere et præcipere: et ideo ubi invenitur specialis ratio regiminis et præcepti in humanis actibus, ibi etiam invenitur specialis ratio prudentiæ. Manifestum est autem quod in eo qui non solum seipsum habet regere, sed etiam communitatem perfectam civitatis vel regni, invenitur specialis et perfecta ratio regiminis; tanto enim regimen perfectius est, quanto universalius est, ad plura se extendens, et ulteriorem finem attingens. Et ideo regi, ad quem pertinet regere civitatem vel regnum, prudentia competit secundum specialem et perfectissimam sui rationem; et propter hoc regnativa ponitur species prudentiæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quod omnia quæ sunt virtutum moralium, pertinent ad prudentiam sicut ad dirigentem; unde et ratio recta prudentiæ ponitur in definitione virtutis moralis, ut supra dictum est (qu. XLVII, art. 5 ad 1, et 1 2, qu. LVIII, art. 2 ad 4). Et ideo etiam executio justitiæ, prout ordinatur ad bonum commune, quod pertinet ad officium regis, indiget directione prudentiæ. Unde istæ duæ virtutes sunt maxime propriæ regi, scilicet prudentia et justitia, secundum illud Jerem. XXIII, 5:

Regnabit rex, et sapiens erit, et faciet judicium et justitiam in terra. Quia tamen dirigere magis pertinet ad regem, exequi autem ad subditos; ideo regnativa magis ponitur species prudentiæ quæ est directiva, quam justitiæ quæ est executiva.

Ad *secundum* dicendum, quod regnum inter alias politias est optimum regimen, ut dicitur ⁴. Et ideo species prudentiæ magis debuit denominari a regno; ita tamen quod sub regnativa comprehendantur omnia alia regimina recta, non autem perversa, quæ virtuti opponuntur: unde non pertinent ad prudentiam.

Ad *tertium* dicendum, quod Philosophus denominat regnativam a principali actu regis, qui est leges ponere ⁵; quod etsi conveniat aliis, non convenit eis, nisi secundum quod participant aliquid de regimine regis.

ART. II. — UTRUM POLITICA CONVENIENTER PONATUR PARS PRUDENTIÆ ⁶.

De his etiam locis supra, art. 1, not.

Ad *secundum* sic proceditur. 1. Videtur quod politica non convenienter ponatur pars prudentiæ. Regnativa enim est pars politicæ prudentiæ, ut dictum est (art. præc.). Sed pars non debet dividi contra totum. Ergo politica non debet poni alia species prudentiæ.

2. Præterea, species habituum distinguuntur secundum diversa objecta. Sed eadem sunt quæ oportet regnantem præcipere, et subditum exequi. Ergo politica, secundum quod pertinet ad subditos, non debet poni species prudentiæ distincta a regnativa.

3. Præterea, unusquisque subditorum est singularis persona. Sed quælibet singularis persona seipsam sufficienter dirigere potest per prudentiam communiter dictam. Ergo non oportet poni aliam speciem prudentiæ quæ dicatur politica.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit ⁷: "Ejus autem quæ circa civitatem, hæc quidem ut architectonica ⁸ prudentia

prudentiæ speciem, per quam subditi possunt seipsos regere, non solum in ordine ad proprium bonum, sed etiam in ordine ad bonum commune, obediendo illis quorum est præcipere.

(7) Ethic. lib. VI, cap. 8, in princ.

(8) Hanc prudentiam architectonicam comparat Philosophus, quia architecti est præcipere manualibus operariis quid exequi debeant.

(1) Etymol. lib. V, cap. 10.

(2) Ethic. lib. VI, cap. 8, circa princ.

(3) Polit. lib. III, cap. 3, circa med.

(4) Ethic. lib. VIII, cap. 10, circa princ.

(5) Hinc regnativa vocatur quoque legis positiva, denominationem illam sumens a suo actu principali.

(6) Per politicam intelligit B. Thomas hanc

legispositiva; hæc autem commune nomen habet politica, circa singularia existens. „

CONCLUSIO. — Politica est pars specifica prudentiæ, per quam homines seipsos regunt in obediendo præfectis in ordine ad commune bonum.

Respondeo dicendum quod servus per imperium movetur a domino, et subditus a principante, aliter tamen quam irrationabilia et inanimata moveantur a suis motoribus. Nam inanimata et irrationabilia aguntur solum ab alio, non autem ipsa agunt seipsa, quia non habent dominium sui actus per liberum arbitrium; et ideo rectitudo regiminis ipsorum non est in seipsis, sed solum in motoribus. Sed homines servi, vel quicumque subditi ita aguntur ab aliis per præceptum, quod tamen agunt seipsos per liberum arbitrium; et ideo requiritur in eis quædam rectitudo regiminis, per quam seipsos dirigant in obediendo principantibus; et ad hoc pertinet species prudentiæ quæ politica vocatur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut dictum est (in corp. art. et art. præc.), regnativa est perfectissima species prudentiæ; et ideo prudentia subditorum, quæ deficit a prudentia regnativa, retinet sibi nomen commune, ut prudentia dicatur; sicut in logicis convertibile, quod non significat essentiam, retinet sibi commune nomen proprii ¹.

Ad *secundum* dicendum, quod diversa ratio objecti diversificat habitum secundum speciem, ut ex supra dictis patet (quæst. XLVII, art. 5). Eadem autem agenda considerantur quidem a rege secundum universaliorem rationem quam considerentur a subdito, qui obedit; uni enim regi in diversis officiis multi obediunt. Et ideo regnativa comparatur ad hanc politicam de qua loquimur, sicut ars architectonica ad eam quæ manu operatur.

Ad *tertium* dicendum, quod per prudentiam communiter dictam regit homo seipsum in ordine ad proprium bonum; per politicam autem, de qua loquimur, in ordine ad bonum commune.

(1) Ut belluæ nomen *animalis* retinent, dum e contra homo ens rationabile dicatur.

(2) Œconomica ea est prudentiæ species quæ versatur circa domum vel familiam; cuius finis est bene vivere secundum domesticam conversationem. (3) Ethic. lib. VI, cap. 5, circa princ.

ART. III. — UTRUM ŒCONOMICA

DEBEAT PONI SPECIES PRUDENTIÆ ².

De his etiam supra, qu. XLVII, art. 2, et qu. XLVIII, art. unic. corp. fin. et ad 2, et Sent. III, dist. 33, quæst. III, art. 2, quæst. IV

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Œconomica non debeat poni species prudentiæ. Quia, ut Philosophus dicit ³, „prudentia ordinatur ad bene vivere totum. „ Sed Œconomica ordinatur ad aliquem particularem finem, scilicet ad divitias, ut dicitur ⁴. Ergo Œconomica non est species prudentiæ.

2. Præterea, sicut supra habitum est (quæst. XLVII, art. 13 et 14), prudentia non est nisi bonorum. Sed Œconomica potest etiam esse malorum; multi enim peccatores providi sunt in gubernatione familiæ. Ergo Œconomica non debet poni species prudentiæ.

3. Præterea, sicut in regno invenitur principans et subditus, ita etiam in domo. Si ergo Œconomica est species prudentiæ, sicut et politica, deberet etiam paternam prudentiam poni, sicut et regnativa. Non autem ponitur. Ergo nec Œconomica debet poni species prudentiæ.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit ⁵, quod illarum, scilicet prudentiarum, quæ se habent ad regimen multitudinis, „hæc quidem est Œconomica, hæc autem legispositiva, hæc autem politica. „

CONCLUSIO. — Œconomica est species prudentiæ, media inter politicam et prudentiam, quæ ad unius regimen est ordinata.

Respondeo dicendum quod ratio objecti diversificata secundum universale et particulare, vel secundum totum et partem, diversificat artes et virtutes; secundum quam diversitatem una est principalis respectu alterius. Manifestum est autem quod domus medio modo se habet inter unam singularem personam et civitatem vel regnum; nam sicut una singularis persona est pars domus, ita una domus est pars civitatis vel regni. Et ideo sicut prudentia communiter dicta, quæ est regnativa ⁶ unius, distinguitur a politica prudentia, ita oportet quod Œconomica distinguatur ab utraque.

(4) Ethic. lib. I, cap. I.

(5) Ethic. lib. VI, cap. 8, circa princ.

(6) Ita Mss. et editi passim. Edit. Petav. *regitiva*; idem significat.

Ad *primum* ergo dicendum, quod divitiæ comparantur ad œconomicam, non sicut finis ultimus, sed sicut instrumenta quædam, ut dicitur ¹. Finis autem ultimus œconomicæ est totum bene vivere, secundum domesticam conversationem. Philosophus autem ² ponit exemplificando divitias finem œconomicæ, secundum studium plurimorum.

Ad *secundum* dicendum, quod ad aliqua particularia quæ sunt in domo disponenda, possunt aliqui peccatores provide se habere; sed non ad ipsum totum bene vivere domesticæ conversationis, ad quod præcipue requiritur vita virtuosa.

Ad *tertium* dicendum, quod pater in domo habet quamdam similitudinem regii principatus, ut dicitur ³; non tamen habet perfectam potestatem ⁴ regiminis, sicut rex; et ideo non ponitur separatim potestas paterna species prudentiæ, sicut regnativa.

ART. IV. — UTRUM MILITARIS DEBEAT PONI SPECIES PRUDENTIÆ ⁵.

De his etiam locis supra notatis.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod *militaris* non debeat poni species prudentiæ. Prudentia enim contra artem dividitur, ut dicitur ⁶. Sed *militaris* videtur esse quædam ars in rebus bellicis, sicut patet per Philosophum ⁷. Ergo *militaris* non debet poni species prudentiæ.

2. Præterea, sicut militare negotium continetur sub politico, ita etiam et plura alia negotia, sicut mercatorum, artificum et aliorum hujusmodi. Sed secundum alia negotia quæ sunt in civitate, non accipiuntur aliquæ species prudentiæ. Ergo etiam neque secundum militare negotium.

3. Præterea, in rebus bellicis plurimum valet militum fortitudo. Ergo *militaris* magis pertinet ad fortitudinem quam ad prudentiam.

Sed *contra* est quod dicitur Prov. xxiv, vers. 6: *Cum dispositione initur bellum, et erit salus ubi sunt multa consilia*. Sed consiliari pertinet ad prudentiam. Ergo in rebus bellicis maxime necessaria est

aliqua species prudentiæ, quæ *militaris* dicitur.

CONCLUSIO. — Præter politicam prudentiam, per quam ea quæ ad commune bonum spectant convenienter disponuntur, est *militaris species* prudentiæ, quæ hostium nocumenta repelluntur.

Respondeo dicendum quod ea quæ secundum artem et rationem aguntur, conformia esse oportet his quæ sunt secundum naturam; quæ a ratione divina sunt instituta. Natura autem ad duo tendit: primo quidem ad regendam unamquamque rem in seipsa; secundo vero ad resistendum extrinsecis impugnantibus et corruptivis; et propter hoc non dedit solum animalibus vim concupiscibilem, per quam moveantur ad ea quæ sunt salutis eorum accommodata, sed etiam vim irascibilem, per quam animal resistit impugnantibus. Unde et in his quæ sunt secundum rationem non solum oportet esse prudentiam politicam, per quam disponantur convenienter ea quæ pertinent ad commune bonum, sed etiam militarem, per quam hostium insultus repellantur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod *militaris* potest esse ars, secundum quod habet quasdam regulas recte utendi quibusdam exterioribus rebus, puta armis et equis; sed secundum quod ordinatur ad commune bonum, habet magis rationem prudentiæ.

Ad *secundum* dicendum, quod alia negotia quæ sunt in civitate, ordinantur ad aliquas particulares utilitates; sed militare negotium ordinatur ad tuitionem totius boni communis.

Ad *tertium* dicendum, quod executio militiæ pertinet ad fortitudinem, sed directio ad prudentiam, et præcipue secundum quod est in duce exercitus.

QUESTIO LI.

DE VIRTUTIBUS ADJUNCTIS PRUDENTIÆ, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Postea considerandum est de virtutibus adjunctis prudentiæ, quæ sunt quasi partes potentiales ipsius; et circa hoc queruntur quatuor: 1. Utrum eubulia sit virtus. — 2. Utrum sit specia-

(5) Prudentia militaris circa exercitum versatur; illius finis est defensio boni communis contra hostium impugnationes.

(6) Ethic. lib. vi, cap. 3 et 5.

(7) Ethic. lib. iii, innuitur cap. 8, sed expressè lib. i, cap. 1.

(1) Polit. lib. i, cap. 5 et 7. (2) Ethic. lib. i, c. 1.

(3) Ethic. lib. viii, cap. 10, a med.

(4) Per hanc perfectam potestatem intelligitur ea potestas qua rex ad mortem scelestos damnat, aut eos a bonis, officiisque spoliatur, quod a patrefamilias fieri non potest.

his virtus a prudentia distincta. — 3. Utrum sy-
 nesis sit specialis virtus. — 4. Utrum gnome sit
 specialis virtus.

ART. I. — UTRUM EUBULIA SIT VIRTUS ¹.

De his etiam 1 2, quæst. vii, art. 6, et Sent. iii,
 dist. 33, quæst. v, art. 1, quæst. ii, et Ethic.
 lib. vi, lect. 8 et 9.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur
 quod eubulia non sit virtus. Quia, se-
 cundum Augustinum ², “ virtutibus nul-
 lus male utitur. ” Sed eubulia, quæ est
 bene consiliativa, aliqui male utuntur,
 vel quia astuta consilia excogitant ad
 fines malos consequendos, aut quia et-
 tiam ad bonos fines consequendos ali-
 qua peccata ordinant, puta qui furatur
 ut eleemosynam det. Ergo eubulia non
 est virtus.

2. Præterea, virtus perfectio quædam
 est, ut dicitur ³. Sed eubulia circa con-
 silium consistit, quod importat dubita-
 tionem et inquisitionem, quæ imperfec-
 tionis sunt. Ergo eubulia non est vir-
 tus.

3. Præterea, virtutes sunt connexæ ad
 invicem, ut supra habitum est (1 2,
 quæst. lxxv, art. 1). Sed eubulia non est
 connexa aliis virtutibus; multi enim
 peccatores sunt bene consiliativi, et
 multi iusti sunt in consiliis tardi. Ergo
 eubulia non est virtus.

Sed *contra* est quod “ eubulia est recti-
 tudo consilii, ” ut Philosophus dicit ⁴.
 Sed recta ratio perficit rationem virtu-
 tis. Ergo eubulia est virtus.

CONCLUSIO. — Eubulia, quum ad
 ejus munus pertineat bonum consilium
 suggerere, hominis procul dubio virtus
 est.

Respondeo dicendum quod, sicut su-
 pra dictum est (quæst. xlvii, art. 4), de
 ratione virtutis humanæ est quod fa-
 ciat actum hominis bonum. Inter cæte-
 ros autem actus hominis proprium est
 ei consiliari; quia hoc importat quam-
 dam rationis inquisitionem circa agenda,
 in quibus consistit vita humana; nam
 vita speculativa est supra hominem, ut
 dicitur ⁵. Eubulia autem importat bo-
 nitatem consilii; dicitur enim ab εὖ quod
 est bonum, et βουλή quod est consilium,

quasi bona consiliatio, vel potius bene
 consiliativa. Unde manifestum est quod
 eubulia est virtus humana.

Ad *primum* ergo dicendum, quod
 non est bonum consilium, sive aliquis
 malum finem in consiliando præstituat,
 sive etiam ad bonum finem malas vias
 adinveniat; sicut etiam in speculativis
 non est bona ratiocinatio, sive aliquis
 falsum concludat, sive etiam concludat
 verum ex falsis, quia non utitur conve-
 nienti medio. Et ideo utrumque prædi-
 ctorum est contra rationem eubuliæ, ut
 Philosophus dicit ⁶.

Ad *secundum* dicendum, quod etsi
 virtus sit essentialiter perfectio quæ-
 dam, non tamen oportet quod omne il-
 lud quod est materia virtutis, importet
 perfectionem. Oportet enim circa omnia
 humana perfici per virtutes, et non so-
 lum circa actus rationis, inter quos est
 consilium, sed etiam circa passiones
 appetitus sensitivi, quæ adhuc sunt
 multo imperfectiones. — Vel potest dici
 quod virtus humana est perfectio se-
 cundum modum hominis, qui non po-
 test per certitudinem comprehendere
 veritatem rerum simplicium intuitu sim-
 plici, et præcipue in agibilibus, quæ
 sunt contingentia.

Ad *tertium* dicendum, quod in nullo
 peccatore, inquantum hujusmodi, inve-
 nitur eubulia. Omne enim peccatum est
 contra bonam consiliationem. Requiritur
 enim ad bene consiliandum non so-
 lum adinventio vel excogitatio eorum
 quæ sunt opportuna ad finem, sed etiam
 aliæ circumstantiæ, scilicet tempus con-
 gruum, ut nec nimis tardus, nec nimis
 velox sit in consiliis; et modus consi-
 liandi, ut scilicet sit firmus in suo con-
 silio; et aliæ hujusmodi debite circum-
 stantiæ, quæ peccatores peccando non
 observant. Quilibet autem virtuosus est
 bene consiliativus in his quæ ordinan-
 tur ad finem virtutis; licet forte in ali-
 quibus particularibus negotiis non sit
 bene consiliativus, puta in mercationi-
 bus, vel in rebus bellicis, vel in aliquo
 hujusmodi ⁷.

(4) Ethic. lib. vi, cap. 9.

(5) Ethic. lib. x, cap. 7, a med.

(6) Ethic. lib. vi, cap. 9.

(7) Hinc proclamatur Evangelii veritas, filios
 hujus sæculi prudentiores filiis lucis esse in
 generatione sua.

(1) *Eubulia*; vox illa ex græco derivata idem
 sonat ac *virtus bene consiliativa*, ut ipse indicat
 B. Thomas.

(2) De libero arb. lib. ii, cap. 19, circa princ.

(3) Phys. lib. vii, text. 18.

ART. II. — UTRUM EUBULIA**SIT VIRTUS DISTINCTA A PRUDENTIA.**

De his etiam locis supra, art. 1, notatis.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod eubulia non sit virtus distincta a prudentia. Quia, ut Philosophus dicit ¹, videtur prudentis esse bene consiliari. Sed hoc pertinet ad eubuliam, ut dictum est (art. præc.). Ergo eubulia non distinguitur a prudentia.

2. Præterea, humani actus ², ad quos ordinantur humanæ virtutes, præcipue specificantur ex fine, ut supra dictum est (1 2, quæst. xviii, art. 4). Sed ad eundem finem ordinantur eubulia et prudentia, ut dicitur ³: non autem ad quemdam particularem finem, sed ad communem finem totius vitæ. Ergo eubulia non est virtus distincta a prudentia.

3. Præterea, in scientiis speculativis ad eandem scientiam pertinet inquirere et determinare. Ergo pari ratione in operativis hoc pertinet ad eandem virtutem. Sed inquirere pertinet ad eubuliam, determinare autem ad prudentiam. Ergo eubulia non est alia virtus a prudentia.

Sed *contra* est quod prudentia est præceptiva, ut dicitur ⁴. Hoc autem non convenit eubuliæ. Ergo eubulia est alia virtus a prudentia.

CONCLUSIO. — Eubulia diversa est a prudentia, quod ea est bene consiliativa et ad prudentiam ordinatur, quæ præceptiva virtus est.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est supra (art. præc.), virtus proprie ordinatur ad actum quem reddit bonum; et ideo oportet secundum differentiam actuum esse diversas virtutes, et maxime quando non est eadem ratio bonitatis in actibus; si enim esset eadem ratio bonitatis in eis, tunc ad eandem virtutem pertinerent diversi actus; sicut ex eodem dependet bonitas amoris, desiderii et gaudii ⁵; et ideo omnia ista pertinent ad eandem virtutem charitatis. Actus autem ratio-

nis ordinati ad opus sunt diversi, nec habent eandem rationem bonitatis. Ex alio enim efficitur homo bene consiliativus, et bene judicativus, et bene præceptivus; quod patet ex hoc quod ista aliquando ab invicem separantur ⁶. Et ideo oportet aliam esse virtutem eubuliam, per quam homo est bene consiliativus, et aliam prudentiam, per quam homo est bene præceptivus. Et sicut consiliari ordinatur ad præcipere tanquam ad principalius, ita etiam eubulia ordinatur ad prudentiam tanquam ad principaliorum virtutem, sine qua nec virtus esset, sicut nec morales virtutes sine prudentia, nec cæteræ virtutes sine charitate.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ad prudentiam pertinet bene consiliari imperative ⁷, ad eubuliam autem elicitive.

Ad *secundum* dicendum, quod ad unum finem ultimum, quod est bene vivere totum, ordinantur diversi actus secundum quemdam gradum; nam præcedit consilium, sequitur iudicium, et ultimum est præceptum, quod immediate se habet ad finem ultimum. Alii autem duo actus remote se habent; qui tamen habent quosdam proximos fines; consilium quidem, inventionem ⁸ eorum quæ sunt agenda; iudicium autem, certitudinem. Unde ex hoc non sequitur quod eubulia et prudentia non sint diversæ virtutes; sed quod eubulia ordinetur ad prudentiam, sicut virtus secundaria ad principalem.

Ad *tertium* dicendum, quod etiam in speculativis alia rationalis scientia est dialectica ⁹, quæ ordinatur ad inquisitionem inventivam, et alia scientia demonstrativa, quæ est veritatis determinativa.

ART. III. — UTRUM SYNESIS**SIT VIRTUS ¹⁰.**

De his etiam 1 2, quæst. lvi, art. 6, et Sent. iii, dist. 33, quæst. iii, art. 1, quæst. ii, et Ethic. lib. vi, lect. 9.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod synesis non sit virtus. Virtutes enim non insunt nobis a natura, ut di-

(1) Ethic. lib. vi, cap. 5.

(2) Hic jam *humani* stricta significatione usurpatur, quasi deliberati actus et ex metu ac arbitrio rationis facti.

(3) Ethic. lib. vi, cap. 11. (4) Ibid. cap. 9.

(5) Ex eo enim quod amamus aliquod bonum, desideramus illud nobis, et postquam eo desiderato jam fruimur, de eius fruitione gaudemus.

(6) Ut scilicet aliqui bene consiliari sciant, vel bene judicare de iis quæ in consilium veniunt, etsi non bene sciant præcipere quæ agenda sunt.

(7) Id est imperando cæteris quid sit agendum.

(8) Al., *intentionem*.

(9) Ea nimirum pars logicæ, quæ proinde Topici et prioribus analyticis continetur.

(10) Synesis est virtus bene iudicativa de omnibus quæ secundum communes regulas fiunt.

itur ¹. Sed synesis inest aliquibus a natura, ut dicit Philosophus ². Ergo synesis non est virtus.

2. Præterea, synesis, ut dicitur ³, est solum judicativa. Sed iudicium solum sine præcepto potest esse etiam in malis. Cum ergo virtus sit solum in bonis, videtur quod synesis non sit virtus.

3. Præterea, nunquam est defectus in præcipiendo nisi sit aliquis defectus in iudicando; saltem in particulari operabili, in quo omnis malus errat. Si ergo synesis ponitur virtus ad bene iudicandum, videtur quod non sit necessaria alia virtus ad bene præcipiendum; et ideo prudentia erit superflua; quod est inconveniens. Non ergo synesis est virtus.

Sed *contra*: iudicium est perfectius quam consilium. Sed eubulia, quæ est bene consiliativa, est virtus. Ergo multo magis synesis, quæ est bene judicativa, est virtus.

CONCLUSIO. — Præter eubuliam, quæ virtus est bene consiliativa, est synesis virtus, quæ bene judicativa est de agendis ab homine.

Respondeo dicendum quod synesis importat iudicium rectum, non quidem circa speculabilia, sed circa particularia operabilia, circa quæ etiam est prudentia. Unde secundum synesim dicuntur aliqui in græco *σύνετοι*, id est sensati ⁴, vel *εὐσύνετοι*, id est, homines boni sensus; sicut e contrario qui carent hac virtute, dicuntur *ἀσύνετοι*, id est insensati. Oportet autem quod secundum differentiam actuum qui non reducuntur in eandem causam, sit etiam diversitas virtutum. Manifestum est autem quod bonitas consilii et bonitas iudicii non reducuntur in eandem causam; multi enim sunt bene consiliativi, qui tamen non sunt bene sensati, quasi recte iudicantes; sicut etiam in speculativis aliqui sunt bene inquirentes, propter hoc quod ratio eorum prompta est ad discurrendum per diversa; quod videtur provenire ex dispositione imaginativæ virtutis, quæ de facili potest formare diversa phantasmata, et tamen hujusmodi quandoque non sunt boni iudicii;

(1) Ethic. lib. II, cap. 1. (2) Ethic. lib. VI, c. 11, a med. (3) In eod. lib. cap. 10.

(4) Sive *intelligentes*, juxta usum proprium ejus vocis; accipiendum sensum prout analogice de intellectu dici solet, sicut: *Cogitare de illa sensus est consummatus* (Sap. VI, 16); *Optari, et*

quod est propter defectum intellectus, qui maxime contingit ex mala dispositione communis sensus non bene judicantis. Et ideo oportet præter eubuliam esse aliam virtutem, quæ est bene judicativa; et hæc dicitur synesis.

Ad *primum* ergo dicendum, quod rectum iudicium in hoc consistit quod vis cognoscitiva apprehendat rem aliquam, secundum quod in se est; quod quidem provenit ex recta dispositione virtutis apprehensivæ: sicut in speculo, si fuerit bene dispositum, imprimuntur formæ corporum, secundum quod sunt; si vero fuerit speculum male dispositum, apparent ibi imagines distortæ, et prave se habentes. Quod autem virtus cognoscitiva sit bene disposita ad recipiendum res secundum quod sunt, contingit quidem radicaliter ex natura, consummative autem ex exercitio, vel ex munere gratiæ; et hoc dupliciter: uno modo directe ex parte ipsius cognoscitivæ virtutis, prout quia non est imbuta pravis conceptionibus, sed veris et rectis; et hoc pertinet ad synesim, secundum quod est specialis virtus. Alio modo indirecte ex bona dispositione appetitivæ virtutis; ex qua sequitur quod homo bene iudicet de appetibilibus; et sic bonum virtutis iudicium consequitur habitus virtutum moralium, sed circa fines; synesis autem est magis circa ea quæ sunt ad finem.

Ad *secundum* dicendum, quod in malis ⁵ potest quidem iudicium rectum esse in universali, sed in particulari agibili semper eorum iudicium corrumpitur, ut supra habitum est (qu. XLVII, art. 13).

Ad *tertium* dicendum, quod contingit quandoque id quod bene iudicatum est, differri, vel negligenter agi aut inordinate; et ideo post virtutem quæ est bene judicativa, necessaria est finalis virtus principalis, quæ est bene præceptiva, scilicet prudentia.

ART. IV. — UTRUM GNOME SIT SPECIALIS VIRTUS ⁶.

De his etiam locis supra, art. 3, citatis.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod gnome non sit specialis virtus

datus est mihi sensus (Sap. VII, 7); *Sensum tuum quis sciet?* (Sap. IX, 17).

(5) In malis scilicet agentibus, ne quis hinc colligat malos in quacumque sua actione peccare, contra quod dictum quæst. X, art. 4.

(6) Gnome est virtus bene judicativa secundum

a synesi distincta: quia secundum synesim dicitur aliquis bene judicativus. Sed nullus potest dici bene judicativus, nisi in omnibus bene judicet. Ergo synesis se extendit ad omnia dijudicanda. Non est ergo aliqua alia virtus bene judicativa, quæ gnome dicatur ¹.

2. Præterea, iudicium medium est inter consilium et præceptum. Sed una tantum virtus est bene consiliativa, scilicet eubulia; et una tantum virtus est bene præceptiva, scilicet prudentia. Ergo etiam una tantum est virtus bene judicativa, scilicet synesis.

3. Præterea, ea quæ raro accidunt, in quibus oportet aliquando a communibus legibus discedere, videntur præcipue casualia esse; quorum non est ratio, ut dicitur ². Omnes autem virtutes intellectuales pertinent ad rationem rectam. Ergo circa prædicta non est aliqua virtus intellectualis.

Sed *contra* est quod Philosophus determinat ³, gnomem esse specialem virtutem.

CONCLUSIO. — Præter synesim virtutem bene judicativam de agendis secundum quædam universalia principia, est gnome virtus judicativa de agendis præter communia principia.

Respondeo dicendum quod habitus cognoscitivi distinguuntur secundum altiora vel inferiora principia; sicut sapientia in speculativis altiora principia considerat quam scientia, et ideo ab ea distinguitur; et ita etiam oportet esse in activis. Manifestum est autem quod illa quæ sunt præter ordinem inferioris principii sive causæ, reducuntur quandoque in ordinem altioris principii; sicut monstruosi partus animalium sunt præter ordinem virtutis activæ in semine; tamen cadunt sub ordine altioris principii, scilicet cælestis corporis, vel ulterius providentiæ divinæ; unde ille qui consideraret virtutem activam in semine, non posset certum iudicium ferre de hujusmodi monstris; de quibus tamen potest judicari secundum considerationem divinæ providentiæ. Continigit autem quandoque aliquid esse faciendum præter communes regulas a-

altiora principia quam sint communes regulæ, de illis in quibus oportet quandoque a communi lege recedere.

(1) Ex græco γνώμη, quod a cognitione derivatum est et accipitur pro sententia passim,

gendorum: puta cum impugnatori patriæ non est depositum reddendum, vel aliquid aliud hujusmodi. Et ideo oportet de hujusmodi judicare secundum aliqua altiora principia, quam sint regulæ communes, secundum quas judicat synesis: et secundum illa altiora principia exigitur altior virtus judicativa, quæ vocatur gnome, quæ importat quamdam perspicacitatem iudicii.

Ad *primum* ergo dicendum quod synesis est vere judicativa de omnibus quæ secundum communes regulas fiunt; sed præter communes regulas sunt quædam alia dijudicanda, ut jam dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quod iudicium debet sumi ex principiis propriis rei; inquisitio autem fit etiam per communia. Unde etiam in speculativis dialectica, quæ est inquisitiva, procedit ex communibus; demonstrativa autem, quæ est judicativa, procedit ex propriis. Et ideo eubulia, ad quam pertinet inquisitio consilii, est una de omnibus; non autem synesis, quæ est judicativa. Præceptum autem respicit in omnibus unam rationem boni; et ideo etiam prudentia non est nisi una.

Ad *tertium* dicendum, quod omnia illa quæ præter communem cursum contingere possunt, considerare pertinet ad solam providentiam divinam; sed inter homines ille qui est magis perspicax, potest plura horum sua ratione dijudicare; et ad hoc pertinet gnome, quæ importat quamdam perspicacitatem iudicii.

QUÆSTIO LII.

DE DONO CONSILII, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Postea considerandum est de dono consilii, quod respondet prudentiæ; et circa hoc queruntur quatuor: 1. Utrum consilium debeat poni inter septem dona Spiritus sancti. — 2. Utrum donum consilii respondeat virtuti prudentiæ. — 3. Utrum donum consilii maneat in patria. — 4. Utrum quinta beatitudo, quæ est: *Beati misericordes*, etc., respondeat dono consilii.

ART. I. — UTRUM CONSILIUM DEBEAT PONI INTER DONA SPIRITUS SANCTI ⁴.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur

quia de iis tantum sententia sive privatim, sive publica ferri debet quæ certe cognoscimus.

(2) Physic. lib. II, text. 48 et 57.

(3) Ethic. lib. VI, cap. 11, ut jam supra.

(4) Definiri potest hoc donum lumen quoddam

quod consilium non debeat poni inter dona Spiritus sancti. Dona enim Spiritus sancti in adiutorium virtutum dantur, ut patet per Gregorium ¹. Sed ad consiliandum homo sufficienter perficitur per virtutem prudentiæ vel etiam eubuliæ, ut ex dictis patet (quæst. XLVII, art. 1 et 2, et quæst. præc. art. 1 et 2). Ergo consilium non debet poni inter dona Spiritus sancti.

2. Præterea, hæc videtur esse differentia inter septem dona Spiritus sancti et gratias gratis datas, quod gratiæ gratis datæ non dantur omnibus, sed distribuuntur diversis; dona autem Spiritus sancti dantur omnibus habentibus Spiritum sanctum. Sed consilium videtur esse de his quæ specialiter aliquibus a Spiritu sancto dantur, secundum illud I. Machab. II, 65: *Ecce Simon frater vester vir consilii est*. Ergo consilium magis debet poni inter gratias gratis datas, quam inter septem dona Spiritus sancti.

3. Præterea, Rom. VIII, 14 dicitur: *Qui Spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt*. Sed his qui ab alio aguntur, non competit consilium. Cum ergo dona Spiritus sancti maxime competant filiis Dei, qui acceperunt spiritum adoptionis filiorum, videtur quod consilium inter dona Spiritus sancti poni non debeat.

Sed contra est quod Isa. XI, 2 dicitur: *Requiescet super eum Spiritus consilii et fortitudinis*.

CONCLUSIO. — Consilium est Spiritus sancti donum, quo rationalis creatura a divina bonitate movetur sufficienter ad rectum consilium dandum de singulis agendis.

Respondeo dicendum quod dona Spiritus sancti, ut supra dictum est (I 2 quæst. LXVIII, art. 1), sunt quædam dispositiones, quibus anima redditur bene mobilis a Spiritu sancto. Deus autem movet unumquodque secundum modum ejus quod movetur: sicut creaturam corporalem movet per tempus et locum; creaturam autem spirituales per tempus et non per locum, ut Augustinus

quo homines quasi consilio divinitus accepto, quod in rebus arduis, præsertim ad salutem pertinentibus, eligendum sit, vident.

(1) Moral. lib. II, cap. 27, aliquant a princ.

(2) Super Gen. ad litt. lib. VIII, cap. 20.

(3) Non per se quidem, sed per accidens; quia virtus infusa per se non videtur nisi propter objectum supernaturale dari quod excedat humanam rationem; infusa vero per accidens quæ per humanos quidem actus acquiri potest, sed

dicuntur ². Est autem proprium rationali creaturæ quod per inquisitionem rationis moveatur ad aliquid agendum; quæ quidem inquisitio consilium dicitur; et ideo Spiritus sanctus dicitur per modum consilii creaturam rationalem movere; et propter hoc consilium ponitur inter dona Spiritus sancti.

Ad primum ergo dicendum, quod prudentia, vel eubulia, sive sit acquisita, sive sit infusa ³, dirigit hominem in inquisitione consilii, secundum ea quæ ratio comprehendere potest: unde homo per prudentiam vel eubuliam fit bene consilians vel sibi, vel alii. Sed quia humana ratio non potest comprehendere singularia et contingentia ⁴ quæ occurrere possunt, fit quod *cogitationes mortalium sint timidæ, et incertæ providentiæ nostræ*, ut dicitur Sap. IX, 14. Et ideo indiget homo in inquisitione consilii dirigi a Deo, qui omnia comprehendit; quod fit per donum consilii, per quod homo dirigitur quasi consilio a Deo accepto; sicut etiam in rebus humanis, qui sibi ipsis non sufficiunt in inquisitione consilii, a sapientioribus consilium requirunt.

Ad secundum dicendum, quod hoc potest pertinere ad gratiam gratis datam, quod aliquis ita sit boni consilii, quod aliis consilium præbeat; sed quod aliquis a Deo consilium habeat, quid fieri oporteat in his quæ sunt necessaria ad salutem, hoc est commune omnium sanctorum.

Ad tertium dicendum, quod filii Dei aguntur a Spiritu sancto secundum modum eorum, salvo scilicet libero arbitrio ⁵, quod est facultas voluntatis et rationis; et sic inquantum ratio a Spiritu sancto movetur, vel instruitur de agendis, competit filiis Dei donum consilii.

ART. II. — UTRUM DONUM CONSILII RESPONDEAT VIRTUTI PRUDENTIÆ ⁶.

De his etiam Sent. III, dist. 34, qu. I, art. 2 corp. et dist. 35, quæst. II, art. 4, quæst. I.

Ad secundum sic proceditur. 1. Vide-

per divinam tamen infusionem datur, non excedit objectum naturale vel rationem, sed ei se conformat ut perficiat actum ejus.

(4) Ita edit. Rom. cum codd. Alcan. et Tarrac. aliisque. Al., *singularia contingentia*.

(5) Quo scilicet illius motionem vel sequi possunt vel abicere, ut concilium Tridentinum ex professo explicat (sess. VI, cap. 5).

(6) Affirmative respondere videtur Scriptura, ut ex seq. patet (Prov. I): *Consilium custodiet te,*

tur quod donum consilii non respondeat convenienter virtuti prudentiæ. "Inferius enim in suo supremo attingit id quod est superius, „ ut patet per Dionysium ¹; sicut homo attingit angelum secundum intellectum. Sed virtus cardinalis est inferior dono, ut supra habitum est (1 2, quæst. LXVII, art. 8). Cum ergo consilium sit primus et infimus actus prudentiæ, supremus autem actus ejus præcipere, medius autem judicare; videtur quod donum respondens prudentiæ non sit consilium, sed magis iudicium, vel præceptum.

2. Præterea, uni virtuti sufficienter auxilium præbatur per unum donum; quia „ quanto aliquid est superius, tanto est magis unitum, „ ut probatur in libro De causis ². Sed prudentiæ auxilium præbatur per donum scientiæ, quæ non solum est speculativa, sed etiam practica, ut supra habitum est (q. IX, art. 3). Ergo donum consilii non respondet virtuti prudentiæ.

3. Præterea, ad prudentiam proprie pertinet dirigere, ut supra habitum est (quæst. XLVII, art. 8). Sed ad donum consilii pertinet quod homo dirigatur a Deo, sicut dictum est (art. præc.). Ergo donum consilii non pertinet ad virtutem prudentiæ.

Sed *contra* est quod donum consilii est circa ea quæ sunt agenda propter finem. Sed circa hæc est etiam prudentia. Ergo sibi invicem correspondent.

CONCLUSIO. — Donum consilii ad ipsam prudentiam refertur, ut perficiens et adjuvans ipsam.

Respondeo dicendum quod principium motivum inferius adjuvatur præcipue et perficitur per hoc quod movetur a superiori motivo principio, sicut corpus in hoc quod ³ movetur a spiritu. Manifestum est autem quod rectitudo rationis humanæ comparatur ad rationem divinam, sicut principium motivum inferius, quod movetur ad superius ⁴, et refertur in ipsum: ratio enim æterna est suprema regula omnis humanæ rectitudinis. Et ideo prudentia, quæ im-

portat rationis rectitudinem, maxime perficitur et juvatur secundum quod regulatur et movetur a Spiritu sancto; quod pertinet ad donum consilii, ut dictum est (art. præc.). Unde ⁵ donum consilii respondet prudentiæ, sicut ipsam adjuvans et perficiens.

Ad *primum* ergo dicendum, quod judicare et præcipere non est moti, sed moventis. Et quia in donis Spiritus sancti mens humana non se habet ut movens, sed magis ut mota, ut supra dictum est (art. præc. et 1 2, quæst. LXVIII, art. 1), inde est quod non fuit conveniens quod donum correspondens prudentiæ præceptum diceretur vel iudicium, sed consilium; per quod potest significari motio mentis consiliatæ ab alio consiliante ⁶.

Ad *secundum* dicendum, quod scientiæ donum non directe respondet prudentiæ, cum sit in speculativis, sed secundum quamdam extensionem eam adjuvat; donum autem consilii directe respondet prudentiæ, sicut circa eadem existens.

Ad *tertium* dicendum, quod movens motum, ex hoc quod movetur, movet. Unde mens humana ex hoc ipso quod dirigetur a Spiritu sancto, fit potens dirigere se et alios.

ART. III. — UTRUM DONUM CONSILII MANEAT IN PATRIA.

De his etiam Sent. III, dist. 35, quæst. III, art. 4, quæst. III.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod donum consilii non maneat in patria. Consilium enim est eorum quæ sunt agenda propter finem. Sed in patria nihil erit agendum propter finem, quia ibi homines ultimo fine potentur. Ergo in patria non est donum consilii.

2. Præterea, consilium dubitationem importat ⁷; in his enim quæ manifesta sunt, ridiculum est consiliari, sicut patet per Philosophum ⁸. In patria autem tollitur omnis dubitatio. Ergo in patria non erit consilium.

3. Præterea, in patria sancti maxime Deo conformantur, secundum illud I. Jo.

et prudentia servabit te. (Ibid. XIII): *Qui omnia agunt cum consilio, reguntur sapientia.*

(1) De div. nom. cap. 7, a med., lect. 4.

(2) Proposit. 4, 10 et 17.

(3) In cod. Alcan. deest quod.

(4) Ita omnes edit. cum pluribus Mss. Cod. Alcan. *Sicut motivum inferius ad superius; ratio enim*, etc. aliis omissis.

(5) In cod. Alcan. desunt sequentia usque *Ad primum*. Habent edit. omnes cum aliis Mss.

(6) Vel transposita constructione: *mentis consiliatæ motio ab alio consiliante*; ut mens consiliata intelligatur ab alia consiliante moveri; etsi morali tantum sive metaphorica motione.

(7) Quia inquisitio quædam vel quæstio est.

(8) Ethic. lib. III, cap. 3.

cap. III, 2: *Cum apparuerit, similes ei erimus*. Sed Deo non convenit consilium, secundum illud Rom. II, 34: *Quis consiliarius ejus fuit?* Ergo etiam neque sanctis in patria competit donum consilii.

Sed *contra* est quod Gregorius dicit ¹: “Cum uniuscujusque gentis vel culpa vel justitia ad supernæ curiæ consilium ducitur, ejusdem gentis præpositus vel obtinuisse in certamine, vel non obtinuisse perhibetur.”

CONCLUSIO. — Manet in patria donum consilii, non quidem secundum aliquam de agendis consultationem, sed inquantum in beatis a Deo continuatur eorum cognitio, quæ ipsi noverunt, et de his illuminantur, quæ circa agenda nesciverunt.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. præc. et 1 2, quæst. LXVIII, art. 1), dona Spiritus sancti ad hoc pertinent quod creatura rationalis moveatur a Deo. Circa motionem autem humanæ mentis a Deo, duo considerari oportet: primo quidem quod alia est dispositio ejus quod movetur, dum movetur; et alia, dum est in termino motus. Et quidem quando movens est solum principium movendi, cessante motu, cessat actio moventis super mobile, quod jam pervenit ad terminum; sicut domus postquam ædificata est, non ædificatur ulterius ab ædificatore. Sed quando movens non solum est causa movendi, sed etiam est causa ipsius formæ, ad quam est motus, tunc non cessat actio moventis etiam post adeptionem formæ: sicut sol illuminat aerem, etiam postquam est illuminatus. Et hoc modo Deus causat in nobis et virtutem et cognitionem, non solum quando primo acquiritur, sed etiam quamdiu in eis perseveramus. Et sic cognitionem agendorum causat Deus in beatis, non quasi in ignorantibus, sed quasi continuando in eis cognitionem eorum quæ agenda sunt. Tamen quædam sunt quæ beati, vel angeli, vel homines non cognoscunt, quæ non sunt de essentia beatitudinis; sed pertinent ad gubernationem rerum secundum divinam providentiam; et quantum ad hoc est aliud considerandum; scilicet quod mens beatorum movetur aliter a Deo, et aliter mens viatorum.

Nam mens viatorum movetur a Deo in agendis per hoc quod sedatur anxietas dubitationis in eis præcedens; in mente vero beatorum circa ea quæ non cognoscunt, est simplex nescientia ²; a qua etiam angeli purgantur, secundum Dionysium ³. Non autem præcedit in eis inquisitio dubitationis, sed simplex conversio ad Deum: et hoc est Deum consulere, sicut Augustinus dicit ⁴, quod “Angeli de inferioribus Deum consulunt.” Unde et instructio qua super hoc a Deo instruuntur, consilium dicitur. Et secundum hoc donum consilii est in beatis, inquantum in eis a Deo continuatur cognitio eorum quæ sciunt, et inquantum illuminantur de his quæ nesciunt circa agenda.

Ad *primum* ergo dicendum, quod etiam in beatis sunt aliqui actus ordinati ad finem, vel quasi procedentes ex consecutione finis, sicut quod Deum laudant, vel quibus alios pertrahunt ad finem, quem ipsi sunt consecuti, sicut sunt ministeria angelorum et orationes sanctorum: et quantum ad hoc habet in eis locum donum consilii.

Ad *secundum* dicendum, quod dubitatio pertinet ad consilium, secundum statum vitæ præsentis, non autem pertinet secundum quod est consilium in patria; sicut etiam virtutes cardinales non habent omnino eosdem actus in patria et in via.

Ad *tertium* dicendum, quod consilium non est in Deo sicut in recipiente, sed sicut in dante. Hoc autem modo conformantur Deo sancti in patria, sicut recipiens influenti.

ART. IV. — UTRUM QUINTA BEATITUDO, QUÆ EST DE MISERICORDIA, RESPONDEAT DONO CONSILII.

De his etiam 1 2, quæst. LXIX, art. 3 ad 3, et Sent. III, dist. 34, qu. 1, art. 4 corp. et Matth. v.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod quinta beatitudo, quæ est de misericordia, non respondeat dono consilii. Omnes enim beatitudines sunt quidam actus virtutum, ut supra habitum est (1 2, quæst. LXIX, art. 1). Sed per consilium in omnibus virtutum actibus dirigimur. Ergo consilio non respondet magis quinta beatitudo quam alia.

2. Præterea, præcepta dantur de his quæ sunt de necessitate salutis; consi-

(1) Moral. lib. XVII, cap. 8, in fine.

(2) Nescientia, id est privatio scientiæ aut cognitionis circa ea quæ scire non tenemur.

(3) De cæl. hier. cap. 7, a med.

(4) Sup. Gen. ad litt. lib. v, cap. 19, circa princ.

lium autem datur de his quæ non sunt de necessitate salutis. Misericordia autem est de necessitate salutis, secundum illud Jacobi II, 13: *Judicium sine misericordia illi qui non facit misericordiam*; paupertas autem non est de necessitate salutis, sed pertinet ad perfectionem vitæ, ut patet Matth. XIX. Ergo dono consilii magis respondet beatitudo paupertatis quam beatitudo misericordiæ.

3. Præterea, fructus consequuntur ad beatitudines: important enim delectationem quamdam spiritualē, quæ consequitur perfectōs actus virtutum. Sed inter fructus non ponitur aliquid respondens dono consilii, ut patet Gal. V. Ergo etiam beatitudo misericordiæ non respondet dono consilii.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit¹: "Consilium convenit misericordibus; quia unicum remedium est de tantis malis erui, dimittere aliis, et dare."

CONCLUSIO. — Beatitudo, qua misericordes beati dicuntur, dono consilii specialiter respondet, non quasi elicenti, sed sicut dirigenti.

Respondeo dicendum quod consilium proprie est de his quæ sunt utilia ad finem. Unde ea quæ maxime sunt utilia ad finem, maxime debent correspondere dono consilii. Hoc autem est misericordia, secundum illud I. Tim. IV vers. 8: *Pietas² ad omnia utilis est*. Et ideo specialiter dono consilii respondet beatitudo misericordiæ, non sicut elicenti, sed sicut dirigenti.

Ad *primum* ergo dicendum, quod, etsi consilium dirigat in omnibus actibus virtutum, specialiter tamen dirigit in operibus misericordiæ, ratione jam dicta (in corp.).

Ad *secundum* dicendum, quod consilium, secundum quod est donum Spiritus sancti, dirigit nos in omnibus quæ ordinantur in finem vitæ æternæ, sive sint de necessitate salutis, sive non; et tamen non omne opus misericordiæ est de necessitate salutis.

Ad *tertium* dicendum, quod fructus importat quiddam ultimum. In practi-

cis autem non est ultimum in cognitione, sed in operatione, quæ est finis. Et ideo inter fructus nihil ponitur quod pertineat ad cognitionem practicam; sed solum ea quæ pertinent ad operationes, in quibus cognitio practica dirigit; inter quæ ponitur bonitas et benignitas³, quæ respondent misericordiæ.

QUÆSTIO LIII.

DE VITIIS PRUDENTIÆ OPPOSITIS, ET PRIMO DE IMPRUDENTIA, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Postea considerandum est de vitiis oppositis prudentiæ. Dicit enim Augustinus⁴, quod "omnibus virtutibus non solum sunt vitia manifesta discretionem contraria, sicut prudentiæ temeritas; verum etiam vicina quodammodo, nec veritate, sed quadam specie fallente similia, sicut ipsi prudentiæ non temeritas vel imprudentia, sed astutia." Primo ergo considerandum est de vitiis quæ manifeste contrarietatem habent ad prudentiam, quæ scilicet vitia proveniunt ex defectu prudentiæ, vel eorum quæ ad prudentiam requiruntur; secundo de vitiis quæ habent quamdam similitudinem falsam cum prudentia, quæ scilicet contingunt per abusum eorum quæ ad prudentiam requiruntur. Quia vero sollicitudo ad prudentiam pertinet, circa primum consideranda sunt duo: primo quidem de imprudentia; secundo de negligentia, quæ sollicitudini opponitur. Et circa primum quaeruntur sex: 1. De imprudentia, utrum sit peccatum — 2. Utrum sit speciale peccatum. — 3. De precipitatione, sive temeritate. — 4. De inconsideratione. — 5. De inconstantia. — 6. De origine horum vitiorum.

ART. I. — UTRUM IMPRUDENTIA SIT PECCATUM⁵.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod imprudentia non sit peccatum. Omne enim peccatum est voluntarium, ut Augustinus dicit⁶. Imprudentia autem non est aliquid voluntarium; nullus enim vult esse imprudens. Ergo imprudentia non est peccatum.

2. Præterea, nullum peccatum nascitur cum homine, nisi originale. Sed imprudentia nascitur cum homine; unde et juvenes imprudentes sunt; nec est originale peccatum, quod opponitur originali justitiæ. Ergo imprudentia non est peccatum.

3. Præterea, omne peccatum per poenitentiam tollitur. Sed imprudentia non tollitur per poenitentiam. Ergo imprudentia non est peccatum.

(4) Contra Julianum, lib. IV, cap. 4, circa med.

(1) De sermone Domini in monte, lib. I, c. 4, parum a princ.

(2) Pietas, ait ipse B. Thomas in hunc locum, accipitur pro cultu Dei et misericordia.

(3) Juxta Cajotantum bonitas ea est animi indoles quæ mansuetudinem exprimit, benignitas vero hanc virtutem qua libenter omnia quæ nostra sunt aliis diffundimus.

(5) In hoc articulo S. Thomas interpretatur hæc verba Scripturæ (Eccli. XX): *Est qui perdet animam suam præ confusionem et imprudentiam* (Prov. XVII): *Imprudentia stultorum errans*.

(6) Lib. De vera relig. cap. 14, circa princ.

Sed *contra*, spiritualis thesaurus gratiæ non tollitur nisi per peccatum. Tollitur autem per imprudentiam, secundum illud Prov. xxi, 20: *Thesaurus desiderabilis, et oleum in habitaculo justi, et homo imprudens dissipabit illud. Ergo imprudentia est peccatum.*

CONCLUSIO. — Imprudentia privative peccatum est secundum rationem negligentiam; contrarie vero accepta peccatum est; et mortale quidem, si adsit contemptus eorum quæ ad prudentiam requiruntur; veniale vero, si contemptus absit et si sit absque detrimento eorum, quæ sunt de necessitate salutis.

Respondeo dicendum quod imprudentia dupliciter accipi potest: uno modo privativo; alio modo contrarie. Negative autem non proprie dicitur, ita scilicet quod proprie importet solam carentiam prudentiæ, quæ potest esse sine peccato. Privative quidem imprudentia dicitur, inquantum aliquis caret prudentia quam quis natus est et debet habere: et secundum hoc imprudentia est peccatum ratione negligentiam, qua quis non adhibet studium ad prudentiam habendam. Contrarie vero accipitur imprudentia, secundum quod ratio contrario modo movetur vel agit prudentiæ¹; puta si recta ratio prudentiæ agit consiliando, imprudens consilium spernit; et sic de aliis quæ in actu prudentiæ consideranda sunt. Et hoc modo imprudentia est peccatum secundum rationem propriam prudentiæ: non enim potest hoc contingere quod homo contra prudentiam agat, nisi divertens a regulis quibus ratio prudentiæ rectificatur. Unde si hoc contingat per aversionem a regulis divinis, est peccatum mortale; puta cum quis quasi contemnens et repudiens divina documenta, præcipitanter agit. Si verò præter cas agat absque contemptu, et absque detrimento eorum quæ sunt de necessitate salutis, est peccatum veniale.

Ad *primum* ergo dicendum, quod deformitatem imprudentiæ nullus vult; sed actum imprudentiæ vult temora-

rius, qui vult præcipitanter agere. Unde et Philosophus dicit², quod "ille qui circa prudentiam³ peccat volens, minus acceptatur."

Ad *secundum* dicendum, quod ratio illa procedit de imprudentia secundum quod sumitur negative. Sciendum tamen quod carentia prudentiæ et cuiuslibet virtutis includitur in carentia originalis iustitiæ, quæ totam animam perficiebat. Et secundum hoc omnes isti defectus virtutum possunt reduci ad originale peccatum.

Ad *tertium* dicendum, quod per poenitentiam restituitur prudentia infusa; et sic cessat carentia huius prudentiæ. Non tamen restituitur prudentia acquisita quantum ad habitum; sed tollitur actus⁴ contrarius, in quo proprie consistit peccatum imprudentiæ.

ART. II. — UTRUM IMPRUDENTIA SIT SPECIALE PECCATUM.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod imprudentia non sit speciale peccatum. Quicumque enim peccat, agit contra rationem rectam, quæ est prudentia⁵. Sed imprudentia consistit in hoc quod aliquis agit contra prudentiam, ut dictum est (art. præc.). Ergo imprudentia non est speciale peccatum.

2. Præterea, prudentia magis est affinis moralibus actibus quam scientia. Sed ignorantia, quæ opponitur scientiæ, ponitur inter generales causas peccati. Ergo multo magis imprudentia.

3. Præterea, peccata contingunt ex hoc quod virtutum circumstantiæ corumpuntur; unde et Dionysius dicit⁶, quod "malum contingit ex singularibus defectibus." Sed multa requiruntur ad prudentiam, sicut ratio, intellectus, docilitas, et cætera quæ supra posita sunt (quæst. xlix). Ergo multæ sunt imprudentiæ species. Ergo non est speciale peccatum.

Sed *contra*, imprudentia contraria est prudentiæ, ut dictum est (art. præc.). Sed prudentia est una virtus specialis. Ergo et imprudentia est unum vitium speciale.

CONCLUSIO. — Imprudentia generale

(1) Tum adest peccatum distinctum ab eo quod ipso pravo opere committitur.

(2) Ethic. lib. vi, cap. 5, circa fin.

(3) Al. male, *imprudentiam*.

(4) Ita cum codd. Alcan., Tarrac., Camerac., et Paris., Nicolai et posteriores editiones. Al., *habitus*.

(5) Prout *ratio recta* significat habitum quemdam perfectivum ad actus rationi conformes; alioquin ratio potentiam importat quæ subiectum potius prudentiæ quam prudentia dici debet.

(6) De div. nom. cap. 4, part. 4, lect. 22.

est peccatum, secundum participationem quidem respectu omnium peccatorum; secundum prædicationem vero respectu certarum specierum prudentiæ oppositarum.

Respondeo dicendum quod aliquod vitium vel peccatum potest dici generale dupliciter: uno modo absolute, quia scilicet est generale respectu omnium peccatorum; alio modo, quia est generale respectu quorundam vitiorum, quæ sunt species ejus. Primo autem modo potest dici aliquod vitium generale dupliciter: uno modo per essentiam, quia scilicet prædicatur de omnibus peccatis; et hoc modo imprudentia non est generale peccatum, sicut nec prudentia generalis virtus; cum sit circa actus speciales, scilicet circa ipsos actus rationis. Alio modo per participationem; et hoc modo imprudentia est generale peccatum: sicut enim prudentia participatur quodammodo in omnibus virtutibus, inquantum est directiva earum; ita et imprudentia in omnibus vitiis et peccatis: nullum enim peccatum potest accidere, nisi sit defectus in aliquo actu rationis dirigentis¹; quod pertinet ad imprudentiam. Si vero dicatur peccatum generale non simpliciter, sed secundum aliquod genus, quia scilicet continet sub se multas species; sic imprudentia est generale peccatum. Continet enim sub se diversas species tripliciter: uno quidem modo per oppositum ad diversas partes subjectivas prudentiæ; sicut enim distinguitur prudentia in monasticam, quæ est regitiva unius, et in alias species prudentiæ, quæ sunt multitudinis regitivæ, ut supra habitum est (quæst. XLVIII, et quæst. I, art. 1), ita etiam imprudentia. Alio modo secundum partes quasi potentiales prudentiæ, quæ sunt virtutes adjunctæ, et accipiuntur secundum diversos actus rationis; et hoc modo quantum ad defectum consilii, circa quod est eubulia, est præcipitatio sive temeritas, imprudentiæ species; quantum vero ad defectum iudicii, circa quod sunt synesis et

(1) Vel transposita constructione: *nisi sit in aliquo actu defectus rationis dirigentis*; prout per designatam rationem intelligitur habitus, ut jam supra.

(2) Scilicet *eubuliam*, vel consilium; *synesim* sive *gnomen*, id est, iudicium vel intelligentiam in iudicando; et *præceptum* vel firmitatem iudicii ad aliorum actus dirigendos.

(3) Quia circa singularia versantur mores quæ

gnome, est inconsideratio; quantum vero ad ipsum præceptum, quod est proprius actus prudentiæ, est inconstantia et negligentia. Tertio modo potest sumi per oppositum ad ea quæ requiruntur ad prudentiam; quæ sunt quasi partes integrales prudentiæ. Sed quia omnia illa ordinantur ad dirigendos prædictos² tres rationis actus, inde est quod omnes defectus oppositi reducuntur ad quatuor prædictas partes; sicut incautela et incircumspectio includuntur sub inconsideratione; quod autem aliquis deficiat a docilitate, vel memoria, vel ratione, pertinet ad præcipationem; improvidentia vero et defectus intelligentiæ et solertiæ pertinet ad negligentiam et inconstantiam.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ratio illa procedit de generalitate quæ est secundum participationem.

Ad *secundum* dicendum, quod, quia scientia est magis remota a moralibus quam prudentia³, secundum propriam rationem utriusque, inde est quod ignorantia non habet de se rationem peccati mortalis, sed solum ratione negligentiae præcedentis, vel effectus sequentis; et propter hoc ponitur inter generales causas peccati. Sed imprudentia secundum propriam rationem importat vitium morale⁴; et ideo magis potest dici speciale peccatum.

Ad *tertium* dicendum, quod quando corruptio diversarum circumstantiarum habet idem motivum, non diversificatur peccati species; sicut ejusdem speciei est peccatum ut aliquis accipiat non sua, et ubi non debet, et quando non debet. Sed si sint diversa motiva, tunc essent diversæ species; puta si unus acciperet ubi non deberet, ut faceret injuriam loco sacro, quod faceret speciem sacrilegii⁵; alius quando non debet, propter solum superfluum appetitum habendi, quod esset simplex avaritia. Et ideo defectus eorum quæ requiruntur ad prudentiam, non diversificant species, nisi quatenus ordinantur ad actus rationis, ut dictum est (in corp. art. et 1 2, quæst. LXXII, art. 9).

dignoscuntur per prudentiam, non autem circa universalia præcise quæ cognoscuntur per scientiam. (4) Ita Mss. et editi passim. Al. *mortale*.

(5) Et gravissimam quidem, ait Nicolai, si ea formaliter intentione id faceret, ut verba ipsa præ se ferunt; etsi sacrilegium nihilominus esset quovis modo in Ecclesia furaretur.

ART. III. — UTRUM PRÆCIPITATIO SIT PECCATUM SUB IMPRUDENTIA CONTENTUM.

De his etiam infra, art. 5 corp. et quæst. cxxvii, art. 1 ad 2, et De malo, qu. xv, art. 4 corp.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod præcipitatio non sit peccatum sub imprudentia contentum. Imprudentia enim opponitur virtuti prudentiæ. Sed præcipitatio opponitur dono consilii; dicit enim Gregorius¹, quod "donum consilii datur contra præcipitationem." Ergo præcipitatio non est peccatum sub imprudentia contentum.

2. Præterea, præcipitatio videtur ad temeritatem pertinere. Temeritas autem præsumptionem importat, quæ pertinet ad superbiam. Ergo præcipitatio non est vitium sub imprudentia contentum.

3. Præterea, præcipitatio videtur importare quamdam inordinatam festinationem². Sed in consiliando non solum contingit esse peccatum per hoc quod aliquis est festinus, sed etiam si sit nimis tardus, ita quod prætereat oportunitas operis; et etiam secundum inordinationes aliarum circumstantiarum, ut dicitur³. Ergo non magis præcipitatio debet poni peccatum sub imprudentia contentum, quam tarditas, aut aliqua alia hujusmodi ad inordinationem consilii pertinentia.

Sed contra est quod dicitur Prov. iv, vers. 19: *Via impiorum tenebrosa, nesciunt ubi corruant*. Tenebræ autem viæ impietatis pertinent ad imprudentiam. Ergo corruiere sive præcipitari ad imprudentiam pertinet.

CONCLUSIO. — Præcipitatio vitium est sub imprudentia contentum, quo quis per impetum voluntatis, vel passionis, gradibus prudentiæ contemptis, in ruinam labitur.

Respondeo dicendum quod præcipitatio in actibus animæ metaphorice dicitur, secundum similitudinem a corporali motu acceptam. Dicitur autem præcipitari secundum corporalem motum quod a superiori in ima pervenit, secundum impetum quemdam proprii motus vel alicujus impellentis, non ordinate descendendo per gradus. Sum-

(1) Moral. lib. ii, cap. 26, aliquant. a princ.

(2) Per oppositum ad aliam quæ in Scriptura passim commendatur, vel de qua vetus proverbium est, *festina lente*.

(3) Ethic. lib. vi, cap. 9.

(4) Cajetanus monet hoc esse notandum pro

mum autem animæ est ipsa ratio; imum autem est operatio per corpus exercita; gradus autem medii, per quos oportet ordinate descendere, sunt memoria præteritorum, intelligentia præsentium, solertia in considerandis futuris eventibus, ratiocinatio conferens unum alteri, docilitas per quam aliquis acquiescit sententiis majorum; per quos quidem gradus aliquis ordinate descendit recte consiliando. Si quis autem feratur ad agendum per impetum voluntatis, vel passionis, pertransitis hujusmodi gradibus, erit præcipitatio. Cum ergo inordinatio consilii ad imprudentiam pertineat, manifestum est quod vitium præcipitationis sub imprudentia continetur.

Ad primum ergo dicendum, quod consilii rectitudo pertinet ad donum consilii et ad virtutem prudentiæ; licet diversimode, ut supra dictum est (quæst. præc., art. 2), et ideo præcipitatio utriusque contrariatur.

Ad secundum dicendum, quod illa dicuntur fieri temere quæ ratione non reguntur; quod quidem potest contingere dupliciter: uno modo ex impetu voluntatis, vel passionis; alio modo ex contemptu regulæ dirigentis; et hoc proprie importat temeritas⁴; unde videtur ex ea radice superbiæ provenire, quæ refugit subesse regulæ alienæ. Præcipitatio autem se habet ad utrumque. Unde temeritas sub præcipitatione continetur; quamvis præcipitatio magis respiciat primum.

Ad tertium dicendum, quod in inquisitione consilii multa particularia sunt considerata; et ideo Philosophus dicit⁵: "Oportet consiliari tarde." Unde præcipitatio directius opponitur rectitudini consilii quam tarditas superflua, quæ habet quamdam similitudinem recti consilii⁶.

ART. IV. — UTRUM INCONSIDERATIO SIT SPECIALE PECCATUM SUB IMPRUDENTIA CONTENTUM.

De his etiam supra, art. 2 corp. et inf., art. 5 corp. et De malo quæst. xv, art. 4 corp.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod inconsideratio non sit pecca-

interpretatione canonum qui excommunicant vel puniunt eos qui aliquam legem temere transgrediuntur. (5) Ethic. lib. vi, cap. 9, a princ.

(6) Ad hæc referri possunt hæc verba Scripturæ (Eccl. v, 1): *Ne temere quid loquaris, neque cor tuum sit velox ad proferendum sermonem;*

tum speciale sub imprudentia contentum. Lex enim divina ad nullum peccatum nos inducit, secundum illud Ps. xviii, vers. 9: *Lex Domini immaculata*. Inducit autem ad non considerandum, secundum illud Matth. x, 19: *Nolite cogitare quomodo aut quid loquamini*. Ergo inconsideratio non est peccatum.

2. Præterea, quicumque consiliatur, oportet quod multa consideret. Sed per defectum consilii est præcipitatio, et per consequens ex defectu considerationis. Ergo præcipitatio sub inconsideratione continetur. Non ergo inconsideratio est speciale peccatum.

3. Præterea, prudentia consistit in actibus rationis practicæ, qui sunt "consiliari, judicare de consiliatis, et præcipere." Sed considerare præcedit omnes istos actus, quia pertinet etiam ad intellectum speculativum. Ergo inconsideratio non est speciale peccatum sub imprudentia contentum.

Sed *contra* est quod dicitur Prov. iv, 25: *Oculi tui videant recta, et palpebræ tuæ præcedant gressus tuos*; quod pertinet ad prudentiam. Sed contrarium hujus agitur per inconsiderationem¹. Ergo inconsideratio est speciale peccatum sub imprudentia contentum.

CONCLUSIO. — Inconsideratio speciale peccatum est sub imprudentia contentum, quo quis contemnit vel negligit ea, ex quibus rectum iudicium procedit.

Respondeo dicendum quod consideratio importat actum intellectus veritatem rei intuentis. Sicut autem inquisitio pertinet ad rationem, ita iudicium pertinet ad intellectum. Unde et in speculativis demonstrativa scientia dicitur iudicativa, in quantum per resolutionem in prima principia intelligibilia de veritate inquisitorum dijudicatur. Et ideo consideratio maxime pertinet ad iudicium. Unde et defectus recti iudicii ad vitium inconsiderationis pertinet, prout scilicet aliquis in recte iudicando deficit ex hoc quod contemnit vel negligit attendere ea ex quibus rectum iudicium procedit. Unde manifestum est quod inconsideratio est peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod Do-

minus non prohibet considerare ea quæ sunt agenda vel dicenda, quando homo habeat opportunitatem; sed dat fiduciam discipulis in verbis inductis, ut deficiente sibi opportunitate, vel propter imperitiam, vel quia subito præoccupantur, in solo divino confidunt consilio; quia *cum ignoramus quid agere debeamus, hoc solum habemus residui ut oculos nostros dirigamus ad Deum*, sicut dicitur II. Paral. xx, vers. 12; alioquin si homo prætermittat facere quod potest, solum divinum auxilium expectans, videtur tentare Deum.

Ad secundum dicendum, quod tota² consideratio eorum quæ in consilio attenduntur, ordinatur ad recte iudicandum; et ideo consideratio in iudicio perficitur. Unde etiam inconsideratio maxime opponitur rectitudini iudicii.

Ad tertium dicendum, quod inconsideratio hic accipitur secundum determinatam materiam, id est, secundum agibilia humana, in quibus plura sunt attendenda ad recte iudicandum quam etiam in speculativis, quia operationes sunt in singularibus.

ART. V. — UTRUM INCONSTANTIA SIT VITIUM SUB IMPRUDENTIA CONTENTUM³.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod inconstantia non sit vitium sub imprudentia contentum. Inconstantia enim videtur in hoc consistere, quod homo non persistat in aliquo difficili. Sed persistere in difficultibus pertinet ad fortitudinem. Ergo inconstantia magis opponitur fortitudini quam prudentiæ.

2. Præterea, Jacobi iii, 16 dicitur: *Ubi zelus et contentio, ibi inconstantia et omne opus prævum*. Sed zelus ad invidiam pertinet. Ergo inconstantia non pertinet ad imprudentiam, sed magis ad invidiam.

3. Præterea, ille videtur esse inconstans, qui non perseverat in eo quod proposuerat; quod quidem pertinet in delectationibus ad incontinentem, in tristitiis autem ad mollem, sive delicatum, ut dicitur⁴. Ergo inconstantia non pertinet ad imprudentiam.

Sed *contra* est quod ad prudentiam pertinet præferre majus bonum minus bono. Ergo desistere a meliori pertinet

et (Act., xix, 36): *Oportet vos sedatos esse et nihil temere agere, etc.*

(1) Legitur quoque in Scriptura (Prov. xiv, 16): *Sapiens timet et declinat a malo; stultus transiit et confidit*.

(2) Ita cum pluribus Mss. recentiores editi. Al. deest *tota*.

(3) Inconstantia illud est quo quis deficit in præcipiendo ea quæ sunt bene consiliata et iudicata. (4) Ethic. lib. vii, cap. 7.

ad imprudentiam. Sed hoc est inconstantia. Ergo inconstantia pertinet ad imprudentiam.

CONCLUSIO. — Inconstantia vitium est sub imprudentia contentum, quo quis contemnit præcipere ea quæ secundum rectam rationem ante erant judicata et proposita.

Respondeo dicendum quod inconstantia importat recessum quemdam a bono proposito definito ¹. Hujusmodi autem recessus principium quidem habet a vi appetitiva; non enim aliquis recedit a priori bono proposito, nisi propter aliquid quod sibi inordinate placet. Sed iste recessus non consummatur nisi per defectum rationis, quæ fallitur in hoc quod repudiat id quod recte acceptaverat. Et quia cum possit resistere impulsui passionum, si non resistat, hoc est ex debilitate ipsius, quæ non tenet se firmiter in bono proposito concepto; ideo inconstantia quantum ad sui consummationem pertinet ad defectum rationis. Sicut autem omnis rectitudo rationis practicæ pertinet aliquantulum ad prudentiam: ita omnes defectus ejusdem pertinent ad imprudentiam. Et ideo inconstantia secundum sui consummationem ad imprudentiam pertinet. Et sicut præcipitatio est ex defectu circa actum consilii, et inconsideratio circa actum iudicii; ita inconstantia circa actum præcepti. Ex hoc enim dicitur aliquis esse inconstans, quod ratio deficit in præcipiendo ea quæ sunt consiliata et judicata.

Ad primum ergo dicendum, quod bonum prudentiæ participatur in omnibus virtutibus moralibus: et secundum hoc persistere in bono pertinet ad omnes virtutes morales, præcipue tamen ad fortitudinem, quæ patitur majorem impulsu ad contrarium ².

Ad secundum dicendum, quod invidia et ira quæ est contentio principium, faciunt inconstantiam ex parte appetitivæ virtutis, ex qua est principium inconstantiae, ut dictum est (in corp. art.).

Ad tertium dicendum, quod continentia et perseverantia ³ non videntur esse in vi appetitiva, sed solum in ratione.

(1) Sive a bono proposito quod quis apud se definit, id est, firmiter se facturum statuit; juxta modum loquendi quem usurpat Scriptura (1. Reg. xx, 33): *Intellexit Jonathan quod definitum esset a patre ut interficeretur David*.

(2) Pericula scilicet mortis quæ maximum terrorem incutunt.

Continens enim patitur quidem perversas concupiscentias, et perseverans graves tristitias (quod designat defectum appetitivæ virtutis); sed ratio firmiter persistit, continentis quidem contra concupiscentias, perseverantis autem contra tristitias. Unde continentia et perseverantia videntur esse species constantiæ ad rationem pertinentis, ad quam etiam pertinet inconstantia.

ART. VI. — UTRUM PRÆDICTA VITIA ORIENTUR EX LUXURIA.

De his etiam infra, quæst. ciii, art. 4 et 5, et De malo, quæst. xv, art. 4.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod prædicta vitia non orientur ex luxuria. Inconstantia enim oritur ex invidia, ut dictum est (art. præc. ad 2). Sed invidia est vitium distinctum a luxuria. Ergo prædicta vitia non oriuntur ex luxuria.

2. Præterea, Jacobi i, 8 dicitur: *Vir duplex animo inconstans est in omnibus viis suis*. Sed duplicitas non videtur ad luxuriam pertinere, sed magis ad dolositatem, quæ est filia avaritiæ, secundum Gregorium ⁴. Ergo prædicta vitia non oriuntur ex luxuria.

3. Præterea, prædicta vitia pertinent ad defectum rationis. Sed vitia spiritualia propinquiora sunt rationi quam vitia carnalia. Ergo prædicta vitia magis oriuntur ex vitiis spiritualibus quam ex vitiis carnalibus.

Sed contra est quod Gregorius ⁵ ponit prædicta vitia ex luxuria oriri.

CONCLUSIO. — Præcipitatio, inconsideratio, inconstantia, ex ipso luxuriæ vitio oriuntur.

Respondeo dicendum quod, sicut Philosophus dicit ⁶, "delectatio maxime corrumpit æstimationem prudentiæ; et præcipue delectatio quæ est in venereis, quæ totam animam absorbet, et trahit ad sensibilem delectationem. Perfectio autem prudentiæ et cujuslibet intellectualis virtutis consistit in abstractione a sensibilibus. Unde cum prædicta vitia pertineant ad defectum prudentiæ et rationis practicæ, sicut habitum est (art. 2 et 5 hujus quæst.), sequitur quod ex luxuria maxime orientur.

(3) Ex græco *καρτερία*, quæ non simplicem perseverantiam, sed cum tolerantia significat.

(4) Moral. lib. xxxi, cap. 17, a med.

(5) Loc. cit.

(6) Ethic. lib. vi, cap. 5, et lib. vii, cap. 11.

Ad *primum* ergo dicendum, quod invidia et ira causant inconstantiam, pertrahendo rationem ad aliud; sed luxuria causat inconstantiam, totaliter extinguendo iudicium rationis. Unde Philosophus dicit ¹, quod "incontinens iræ audit quidem rationem, sed non perfecte; incontinens autem concupiscentiæ totaliter eam non audit."

Ad *secundum* dicendum, quod etiam duplicitas animi est quoddam consequens ad luxuriam, sicut et inconstantia; prout duplicitas animi importat vertibilitatem animi ad diversa. Unde et Terentius in Eunuch² dicit quod *in amore est bellum, et rursus pax et induciæ*.

Ad *tertium* dicendum, quod vitia carnalia in tantum magis extinguunt iudicium rationis, inquantum longius abducunt a ratione.

QUÆSTIO LIV.

DE NEGLIGENTIA, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Postea considerandum est de negligentia; et circa hoc queruntur tria: 1. Utrum negligentia sit peccatum speciale. — 2. Cui virtuti opponatur. — 3. Utrum negligentia sit peccatum mortale.

ART. I. — UTRUM NEGLIGENTIA SIT PECCATUM SPECIALE ³.

Ad *primum* sic proceditur. 1. Videtur quod negligentia non sit peccatum speciale. Negligentia enim diligentiae opponitur. Sed diligentia requiritur in qualibet virtute. Ergo negligentia ⁴ non est peccatum speciale.

2. Præterea, illud quod invenitur in quolibet peccato, non est speciale peccatum. Sed negligentia invenitur in quolibet peccato; quia omnis qui peccat, negligit ea per quæ a peccato retrahitur; et qui in peccato perseverat, negligit conteri de peccato. Ergo negligentia non est speciale peccatum.

3. Præterea, omne speciale peccatum habet materiam determinatam. Sed negligentia non videtur habere determinatam materiam; neque enim est circa mala, aut indifferentia, quia ea prætermittit nulli ad negligentiam deputatur: similiter etiam non est circa bona, quia si negligenter aguntur, jam non

sunt bona. Ergo videtur quod negligentia non sit vitium speciale.

Sed *contra* est quod peccata quæ committuntur ex negligentia, distinguuntur contra peccata quæ committuntur ex contemptu.

CONCLUSIO. — Negligentia speciale vitium est, quæ sollicitudinis debitæ defectum importat.

Respondeo dicendum quod negligentia importat defectum debitæ sollicitudinis. Omnis autem defectus debiti actus habet rationem peccati. Unde manifestum est quod negligentia habet rationem peccati; et eo modo quo sollicitudo est specialis virtutis actus, necesse est quod negligentia sit speciale peccatum. Sunt enim aliqua peccata specialia, quia sunt circa aliquam materiam specialem, sicut luxuria est circa venerea; quædam autem sunt vitia specialia propter specialitatem actus extendentis ad omnem materiam; et hujusmodi sunt omnia vitia quæ sunt circa actum rationis; nam quilibet actus rationis se extendit ad quamlibet materiam moralem. Et ideo cum sollicitudo sit quidam specialis actus rationis, ut supra habitum est (qu. XLVII, art. 9), consequens est quod negligentia, quæ importat sollicitudinis defectum, sit speciale peccatum ⁵.

Ad *primum* ergo dicendum, quod diligentia videtur esse idem sollicitudini: quia in his quæ diligimus, maiorem sollicitudinem adhibemus. Unde diligentia, sicut et sollicitudo, requiritur ad quamlibet virtutem, inquantum in qualibet virtute requiruntur debiti actus rationis.

Ad *secundum* dicendum, quod in quolibet peccato necesse est esse defectum circa aliquem actum rationis, puta defectum consilii et aliorum hujusmodi. Unde sicut præcipitatio est speciale peccatum propter specialem actum rationis, qui prætermittitur (scilicet consilium), quamvis possit inveniri in quolibet genere peccatorum; ita negligentia est speciale peccatum propter defectum specialis actus rationis, qui est sollicitudo, quamvis inveniatur aliququaliter in omnibus peccatis.

Ad *tertium* dicendum, quod materia nedediti omnes quos vidimus libri. In codd. Alcan. additur *sicut et eligentia*.

(3) Legimus in Scriptura (Prov. 1): *Desperastis omne consilium meum, et increpationes meas neglexistis*.

(4) Ita cum theologis ex codicibus pluribus

(5) Præsertim vero circa ea quæ sunt salutis per se vel ad salutem ordinantur; puta vel spiritualia vel etiam temporalia quæ propter usum spiritualium necessaria esse possunt.

gligentia proprie sunt bona quæ quis agere debet; non quod ipsa sint bona, cum negligentem aguntur; sed quia per negligentiam accedit defectus bonitatis in eis, sive prætermittatur totaliter actus debitus propter defectum sollicitudinis, sive etiam aliqua debita circumstantia actus.

**ART. II. — UTRUM NEGLIGENTIA
OPPONATUR PRUDENTIÆ.**

De his etiam supra, quæst. LIII, art. 1 corp.
et Philipp. iv.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod negligentia non opponatur prudentiæ. Negligentia enim videtur esse idem quod pigritia vel torpor qui pertinet ad acediam, ut patet per Gregorium¹. Acedia autem non opponitur prudentiæ, sed magis charitati, ut supra dictum est (quæst. xxxv, art. 2). Ergo negligentia non opponitur prudentiæ.

2. Præterea, ad negligentiam videtur pertinere omne peccatum omissionis. Sed peccatum omissionis non opponitur prudentiæ, sed magis virtutibus moralibus executivis. Ergo negligentia non opponitur prudentiæ.

3. Præterea, imprudentia est circa aliquem actum rationis². Sed negligentia non importat defectum neque circa consilium, in quo deficit præcipientio; neque circa iudicium, in quo deficit inconsideratio; neque circa præceptum, in quo deficit inconstantia. Ergo negligentia non pertinet ad imprudentiam.

4. Præterea, Eccli. vii, 19 dicitur: *Qui timet Deum, nihil negligit*. Sed unumquodque peccatum præcipue excluditur per virtutem oppositam. Ergo negligentia magis opponitur timori quam prudentiæ.

Sed contra est quod dicitur Eccli. xx, 7: *Lascivus et imprudens non observant tempus*. Sed hoc pertinet ad negligentiam. Ergo negligentia opponitur prudentiæ.

CONCLUSIO. — Negligentia vitium est sub imprudentia contentum, unde negligentiam prudentiæ opponi consequitur.

Respondeo dicendum quod negligentia directe opponitur sollicitudini. Sollicitudo autem pertinet ad rationem, et

rectitudo sollicitudinis ad prudentiam. Unde per oppositum negligentia ad imprudentiam pertinet. Et hoc etiam ex ipso nomine apparet: quia, sicut Isidorus dicit³, "negligens dicitur quasi nec eligens." Electio autem recta eorum quæ sunt ad finem, ad prudentiam pertinet. Unde negligentia pertinet ad imprudentiam.

Ad primum ergo dicendum, quod negligentia consistit in defectu interioris actus, ad quem pertinet etiam electio; pigritia autem et torpor magis pertinent ad executionem; ita tamen quod pigritia importat tarditatem ad exequendum, torpor remissionem quamdam importat in ipsa executione⁴. Et ideo convenienter torpor ex acedia nascitur, quia acedia est tristitia aggravans, id est, impediens animum ab operando.

Ad secundum dicendum, quod ommissio pertinet ad exteriorem actum; est enim ommissio, quando prætermittitur aliquis actus debitus; et ideo opponitur iustitiæ, et est effectus negligentia, sicut etiam executio iusti operis est effectus rationis rectæ.

Ad tertium dicendum, quod negligentia est circa actum præcipiendi, ad quem etiam pertinet sollicitudo. Aliter tamen circa actum hunc deficit negligens, et aliter inconstans; inconstans enim deficit in præcipiendo⁵, quasi ab aliquo impeditus; negligens autem per defectum promptæ voluntatis.

Ad quartum dicendum, quod timor Dei operatur ad vitiationem cujuslibet peccati: quia, ut dicitur Prov. xv, 27, *per timorem Domini declinat omnis a malo*. Et ideo timor facit negligentiam vitare; non tamen ita quod directe negligentia timori opponatur, sed inquantum timor excitat hominem ad actus rationis. Unde etiam supra habitum est (1 2, qu. XLIV, art. 2), cum de passionibus ageretur, quod "timor facit consiliativos."

**ART. III. — UTRUM NEGLIGENTIA
POSSIT ESSE PECCATUM MORTALE.**

De his etiam supra, quæst. LIII, art. 1 corp.
et Philipp. iv, lect. 3.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod negligentia non possit esse peccatum mortale. Quia super illud Job ix:

(1) Moral. lib. xxxi, cap. 17, a med.

(2) Non formaliter ut rationis, quia sic rectus esset, sed materialiter tantum, quia est rationis ab officio aberrantis.

(3) Etymolog. lib. x, ad litt. N.

(4) Torpor nihil aliud est quam fervoris defectus.

(5) Inconstantia est stabilitatis defectus in præcipiendo.

Verebar omnia opera mea, etc., dicit Glossa Gregorii ¹, quod "illam, scilicet negligentiam, minor amor Dei exaggerat." Sed ubicumque est peccatum mortale, totaliter tollitur amor Dei. Ergo negligentia non est peccatum mortale.

2. Præterea, super illud Eccli. vii: *De negligentia tua purga te cum paucis*, dicit Glossa ²: "Quamvis oblatio parva sit, multorum delictorum purgat negligentias." Sed hoc non esset, si negligentia esset peccatum mortale. Ergo negligentia non est peccatum mortale.

3. Præterea, in lege fuerunt statuta sacrificia pro peccatis mortalibus, sicut patet in Lev. Sed nullum fuit statutum sacrificium pro negligentia. Ergo negligentia non est peccatum mortale.

Sed contra est quod habetur Prov. xix, vers. 16: *Qui negligit viam suam, mortificabitur* ³.

CONCLUSIO. — Negligentia, quæ ex remissa voluntate procedit circa ea agenda, quæ sunt de necessitate salutis, item illa negligentia, quæ ita remissa est circa ea quæ Dei sunt, ut penitus charitatem tollat, peccatum mortale est: secus autem veniale.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. præc. ad 3), negligentia provenit ex quadam remissione voluntatis, per quam contingit quod ratio non sollicitatur ut præcipiat ea quæ debet, vel eo modo quo debet. Potest ergo dupliciter contingere quod negligentia sit peccatum mortale: uno modo ex parte ejus quod prætermittitur per negligentiam ⁴; quod quidem si sit de necessitate salutis, sive sit actus, sive circumstantia, erit peccatum mortale. Alio modo ex parte causæ; si enim voluntas intantum sit remissa circa ea quæ sunt Dei, ut totaliter a Dei charitate deficiat, talis negligentia est peccatum mortale; et hoc præcipue contingit quando negligentia sequitur ex contemptu. Alioquin si negligentia consistat in prætermissione alicujus actus vel circumstantiæ quæ non sit de necessitate salutis; nec hoc fiat ex contemptu, sed ex aliquo defectu fervoris, qui impeditur interdum per

aliquod veniale peccatum; tunc negligentia non est mortale peccatum, sed veniale.

Ad primum ergo dicendum, quod minor amor Dei potest intelligi dupliciter: uno modo per defectum fervoris charitatis, et sic causatur negligentia quæ est peccatum veniale; alio modo per defectum ipsius charitatis; sicut dicitur minor amor Dei, quando aliquis diligit Deum solum amore naturali; et tunc causatur negligentia quæ est peccatum mortale.

Ad secundum dicendum, quod parva oblatio cum humili mente et pura dilectione facta, ut ibidem dicitur, non solum purgat peccata venialia, sed etiam mortalia.

Ad tertium dicendum, quod quando negligentia consistit in prætermissione eorum quæ sunt de necessitate salutis, tunc trahitur ad aliud genus peccati magis manifestum. Peccata enim quæ consistunt in interioribus actibus, sunt magis occulta; et ideo pro eis certa sacrificia non injungebantur in lege, quia sacrificiorum oblatio erat quedam publica protestatio peccati, quæ non est facienda de peccato occulto.

QUESTIO LV.

DE VITIIS OPPOSITIS PRUDENTIÆ SECUNDUM SIMILITUDINEM, ET PRIMO DE PRUDENTIA CARNIS, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Postea considerandum est de vitiis oppositis prudentiæ, quæ habent similitudinem cum ipsa; et circa hoc queruntur octo: 1. Utrum prudentia carnis sit peccatum. — 2. Utrum sit peccatum mortale. — 3. Utrum astutia sit peccatum speciale. — 4. De dolo. — 5. De fraude. — 6. De sollicitudine temporalium rerum. — 7. De sollicitudine futurorum. — 8. De origine horum vitiorum.

ART. I. — UTRUM PRUDENTIA CARNIS SIT PECCATUM.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod prudentia carnis non sit peccatum. Prudentia enim est nobilior virtus quam aliæ virtutes morales, utpote omnium regitiva. Sed nulla justitia vel temperantia est peccatum. Ergo neque aliqua prudentia est peccatum.

(4) Quale illud quod Apostolus ad Hebr. ait: *Quomodo nos effugiemus, si tantam neglexerimus salutem? quæ cum initium accepisset enarrari per Dominum, ab iis qui audierunt, in nos confirmata est.*

(1) Ordin. ex Moral. lib. ix, cap. 17, circa med.

(2) Ordin. ex Rabano.

(3) Sic Vulgata; quasi dicat: *incurrat mortem.*

Unde LXX legunt *ἀπολείται peribit*, et qui negligit vias suas, quia plures quidem viæ sunt, sed quæ ad unam revocantur.

2. Præterea, prudenter operari ad finem qui licite amatur; non est peccatum. Sed caro licite amatur; *nemo enim unquam carnem suam odio habuit*, ut habetur Ephes. v, 29. Ergo prudentia carnis non est peccatum.

3. Præterea, sicut homo tentatur a carne, ita etiam tentatur a mundo et a diabolo. Sed non ponitur inter peccata aliqua prudentia mundi, vel etiam diaboli. Ergo neque debet poni inter peccata aliqua prudentia carnis.

Sed *contra*, nullus est inimicus Deo nisi propter iniquitatem, secundum illud Sap. xiv, 9: *Similiter odio sunt Deo impius et impietas ejus*. Sed, sicut dicitur Rom. viii, 7, *Prudentia carnis inimica est Deo*. Ergo prudentia carnis est peccatum.

CONCLUSIO. — Prudentia carnis, qua homo in carnalibus finem constituit ultimum, peccatum est.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. XLVII, art. 13), prudentia est circa ea quæ sunt ad finem totius vitæ. Et ideo prudentia carnis proprie dicitur, secundum quod aliquis bona carnis habet ut ultimum finem suæ vitæ. Manifestum est autem quod hoc est peccatum; per hoc enim homo deordinatur circa ultimum finem, qui non consistit in bonis corporis, sicut supra habitum est (1 2, quæst. II, art. 5). Et ideo prudentia carnis est peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod justitia et temperantia in sui ratione important id unde virtus laudatur, scilicet æqualitatem et concupiscentiarum refrenationem¹; et ideo nunquam accipiuntur in malo. Sed nomen prudentiæ sumitur a providendo, sicut supra dictum est (quæst. XLVII, art. 1, et qu. XLIX, art. 6), quod etiam ad mala extendi potest. Et ideo licet prudentia simpliciter dicta in bono accipiat, aliquo tamen addito potest accipi in malo; et secundum hoc dicitur prudentia carnis esse peccatum.

Ad secundum dicendum, quod caro est propter animam, sicut materia propter formam, et instrumentum propter principale agens. Et ideo sic licite diligitur

caro, ut ordinetur ad bonum animæ sicut ad finem. Si autem in ipso bono carnis constituatur ultimus finis, erit inordinata et illicita dilectio; et hoc modo ad amorem carnis ordinatur prudentia carnis.

Ad tertium dicendum, quod diabolus nos tentat non per modum appetibilis, sed per modum suggerentis. Et ideo cum prudentia importet ordinem ad aliquem finem appetibilem, non ita dicitur prudentia diaboli², sicut prudentia respectu alicujus mali finis, sub cujus ratione tentat nos mundus et caro, in quantum scilicet proponuntur nobis ad appetendum bona mundi, vel carnis. Et ideo dicitur prudentia carnis, et etiam prudentia mundi, secundum illud Lucæ xvi, 8: *Filii hujus sæculi prudentiores sunt in generatione sua*, etc. Apostolus autem totum comprehendit sub prudentia carnis, quia etiam exteriores res mundi appetimus propter carnem. Potest tamen dici quod quia prudentia quodammodo dicitur sapientia, ut supra dictum est (quæst. XLVII, art. 2 ad 1), ideo secundum tres tentationes potest intelligi triplex prudentia. Unde Jac. iii dicitur sapientia esse *terrena, animalis et diabolica*, ut supra expositum est (qu. XLV, art. 1 ad 1), cum de sapientia ageretur.

ART. II. — UTRUM PRUDENTIA CARNIS SIT PECCATUM MORTALE.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod prudentia carnis sit peccatum mortale. Rebelle enim divinæ legi est peccatum mortale; quia per hoc Deus contemnitur. Sed *prudentia carnis... non est subjecta legi Dei*, ut habetur Roman. viii, 7. Ergo prudentia carnis est peccatum mortale.

2. Præterea, omne peccatum in Spiritum sanctum est peccatum mortale. Sed prudentia carnis videtur esse peccatum in Spiritum sanctum; non enim potest esse subjecta legi Dei, ut dicitur Roman. viii, et ita videtur esse peccatum irremissibile; quod est proprium peccati in Spiritum sanctum. Ergo prudentia carnis est peccatum mortale.

3. Præterea, maximo bono maximum

(1) *Æqualitatem* quidem quantum ad justitiam; *concupiscentiarum refrenationem* quoad temperantiam.

(2) Comparative ad nos ut significet pruden-

tiam quam in actibus nostris ex illius instinctu exercemus; nam quoad illum quidem sic appellari potest propter astutam illam vafritiem quam ipse nos tentando exercet.

malum opponitur¹. Sed prudentia carnis opponitur prudentiæ quæ est præcipua inter virtutes morales. Ergo prudentia carnis est præcipua inter peccata mortalia; et ita est peccatum mortale.

Sed *contra*, illud quod diminuit peccatum, non importat de se rationem peccati mortalis. Sed caute prosequi ea quæ pertinent ad curam carnis, quod videtur ad prudentiam carnis pertinere, diminuit peccatum. Ergo prudentia carnis de sui ratione non importat peccatum mortale.

CONCLUSIO. — Prudentia carnis tunc mortale vitium est, quando in carnalibus ultimus finis simpliciter constituitur; veniale vero, quando non constituitur finis ultimus in carnis delectatione.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. XLVII, art. 2 ad 1, et art. 13²), prudens dicitur aliquis dupliciter: uno modo simpliciter, scilicet in ordine ad finem totius vitæ; alio modo secundum quid, scilicet in ordine ad finem aliquem particularem; puta sicut dicitur aliquis prudens in negotiatione, vel in aliquo hujusmodi. Si ergo prudentia carnis accipiatur secundum absolutam prudentiæ rationem, ita scilicet quod in cura carnis constituitur ultimus finis totius vitæ, sic est peccatum mortale; quia per hoc homo avertitur a Deo, cum impossibile sit esse plures fines ultimos, ut supra habitum est (12, quæst. 1, art. 5). Si vero prudentia carnis accipiatur secundum rationem particularis prudentiæ, sic prudentia carnis est peccatum veniale. Contingit enim quandoque quod aliquis inordinate afficitur ad aliquod delectabile carnis, absque hoc quod avertatur a Deo per peccatum mortale; unde non constituit finem totius vitæ in delectatione carnis; et sic adhibere studium ad hanc delectationem consequendam, est peccatum veniale, quod pertinet ad prudentiam carnis. Si vero aliquis actu curam carnis referat in finem honestum puta cum aliquis studet comestioni pro

pter corporis sustentationem, non vocatur prudentia carnis, quia sic utitur homo cura carnis ut ad finem.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Apostolus loquitur de prudentia carnis, secundum quod finis totius vitæ humanæ constituitur in bonis carnis³, et sic est peccatum mortale.

Ad *secundum* dicendum, quod prudentia carnis non importat peccatum in Spiritum sanctum. Quod enim dicitur, quod non potest esse subjecta legi Dei, non sic est intelligendum, quasi ille qui habet prudentiam carnis, non possit converti et subjici legi Dei; sed quia ipsa prudentia carnis legi Dei non potest esse subjecta; sicut nec injustitia potest esse justa, nec calor potest esse frigidus, quamvis calidum possit esse frigidum.

Ad *tertium* dicendum, quod omne peccatum opponitur prudentiæ, sicut et prudentia participatur in omni virtute. Sed non ideo oportet quod quodlibet peccatum prudentiæ oppositum sit gravissimum, sed solum quando opponitur prudentiæ in aliquo maximo.

ART. III. — UTRUM ASTUTIA SIT SPECIALE PECCATUM⁴.

De his etiam infra, art. 4 corp. et quæst. LIX, art. 1 corp. et quæst. XXVII, art. 3 ad 3.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod astutia non sit speciale peccatum. Verba enim sacræ Scripturæ non inducunt aliquem ad peccandum. Inducunt autem ad astutiam, secundum illud Prov. I, 4: *Ut detur parvulis astutia*. Ergo astutia non est peccatum.

2. Præterea, Prov. XIII, 16 dicitur: *Astutus omnia agit cum consilio*. Aut ergo ad finem bonum aut ad finem malum. Si ad finem bonum, non videtur esse peccatum; si autem ad finem malum, videtur pertinere ad prudentiam carnis, vel sæculi. Ergo astutia non est speciale peccatum a prudentia carnis distinctum.

3. Præterea, Gregorius⁵, exponens illud Job XII: *Deridetur justi simplicitas*,

(3) Ita cum García omnes posteriores editiones. Codices et Edit. Rom.: *Finis constituitur in bonis carnis totius vitæ humanæ*, ordine verborum inverso.

(4) Astutia proprie accepta est peccatum quo quis ad finem aliquem, sive bonum sive malum, consequendum non veris, sed simulatis et apparentibus mediis utitur.

(5) Moral. lib. x, cap. 16.

(1) Ut patet Eth. lib. VIII, cap. 10, circa princ. — Ubi proinde probat pessimam esse inter omnia regiminum genera tyrannidem, quia optimo regiminum omnium opponitur, scilicet regno.

(2) Ubi perfecta prudentia dicitur esse quæ recte nos ordinat ad bonum finem totius vitæ; sed imperfecta tantum quæ ad aliquem finem particularem nos disponit.

dicat: " Sapientia hujus mundi est cor machinationibus tegere, sensum verbis velare; quæ falsa sunt, vera ostendere; quæ vera sunt, falsa demonstrare. " Et postea subdit: " Hæc prudentia usu a juvenibus scitur, a pueris pretio discitur. " Sed ea quæ prædicta sunt, videntur ad astutiam pertinere. Ergo astutia non distinguitur a prudentia carnis, vel mundi; et ita non videtur esse speciale peccatum.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit ¹: *Abdicamus occulta dedecoris* ², *non ambulantes in astutia, neque adulterantes verbum Dei*. Ergo astutia est quoddam peccatum.

CONCLUSIO. — Astutia peccatum est prudentiæ oppositum, quo quis non veris viis, sed falsis et simulatis utitur ad finem, sive bonum, sive malum, consequendum.

Respondeo dicendum quod prudentia est recta ratio agibilium, sicut scientia est recta ratio scibilium. Contingit autem contra rectitudinem scientiæ dupliciter peccari in speculativis: uno quidem modo quando ratio inducitur ad aliquam conclusionem falsam, quæ apparet vera; alio modo ex eo quod ratio procedit ex aliquibus falsis, quæ videntur esse vera, sive sint ad conclusionem veram, sive ad conclusionem falsam. Ita etiam aliquod peccatum potest esse contra prudentiam, habens aliquam similitudinem ejus dupliciter: uno modo, quia studium rationis ordinatur ad finem qui non est vere bonus, sed apparens, et hoc pertinet ad prudentiam carnis; alio modo inquantum aliquis ad finem aliquem consequendum vel bonum, vel malum, utitur non veris viis, sed simulatis et apparentibus; et hoc pertinet ad peccatum astutiæ. Unde est quoddam peccatum prudentiæ oppositum et a prudentia carnis distinctum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit ³, sicut prudentia abusive quandoque in malo accipitur, ita

et astutia quandoque in bono; et hoc propter similitudinem unius ad alterum. Proprie tamen astutia in malo accipitur, sicut et Philosophus dicit ⁴.

Ad *secundum* dicendum, quod astutia potest consiliari et ad finem bonum, et ad finem malum; nec oportet ad finem bonum falsis viis pervenire, et simulatis, sed veris. Unde etiam astutia, si ordinetur ad bonum finem, est peccatum.

Ad *tertium* dicendum, quod Gregorius sub prudentia mundi accepit omnia quæ possunt ad falsam prudentiam pertinere. Unde etiam sub hac comprehenditur astutia.

ART. IV. — UTRUM DOLUS

SIT PECCATUM AD ASTUTIAM PERTINENS ⁵.

De his etiam infra, quæst. LXIX, art. 2 corp.
et quæst. CXI, art. 3 ad 2.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod dolus non sit peccatum ad astutiam pertinens. Peccatum enim in perfectis viris non invenitur, et præcipue mortale. Invenitur autem in eis aliquis dolus, secundum illud II. Corinth. XII, 16: *Cum essem astutus, dolo vos cepi*. Ergo dolus non est semper peccatum.

2. Præterea, dolus maxime ad linguam pertinere videtur, secundum illud Ps. V, vers. 11: *Linguis suis dolose agebant* ⁶. Astutia autem, sicut et prudentia, est in ipso actu rationis. Ergo dolus non pertinet ad astutiam.

3. Præterea, Prov. XII, 20 dicitur: *Dolus in corde cogitantium mala*. Sed non omnis malorum cogitatio pertinet ad astutiam. Ergo dolus non videtur ad astutiam pertinere.

Sed *contra* est quod astutia ad circumveniendum ordinatur, secundum illud Apostoli ⁷: *In astutia ad circumventionem erroris*, ad quod etiam dolus ordinatur. Ergo dolus pertinet ad astutiam.

CONCLUSIO. — Dolus peccatum est, ad astutiæ executionem spectans.

Respondeo dicendum quod, sicut su-

(1) II. Cor. IV, 2.

(2) Ibidem S. Thomas per *occulta* intelligit *immunda et turpia quæ hominem dedecoratum efficiant*, et per *verbum adulterantes* eos qui verbum divinum dolose depravant, vel per falsam doctrinam, vel per vanam gloriam, vel per amorem lucri, vel per simulationem et hypocrisim.

(3) Contra Jul. lib. IV, cap. 3, parum ante med.

(4) Ethic. lib. VI, cap. 12, ad fin.

(5) Dolus est executio astutiæ, principaliter quidem per verba, quandoque tamen etiam per facta.

(6) Sicut etiam Ps. XIII, 3 repetitur, et in de Rom. III, 13; itemque Psal. IX, 29: *Cujus maledictione os plenum est, et amaritudine, et dolo*. Psal. XI, 3: *Labia dolosa in corde et corde locuti sunt: disperdat Dominus universa labia dolosa*.

(7) Ephes. IV, 14

pra dictum est (art. præc.), ad astutiam pertinet assumere vias non veras, sed simulatas et apparentes, ad aliquem finem prosequendum vel bonum vel malum. Assumptio autem harum viarum potest dupliciter considerari: uno quidem modo in ipsa excogitatione viarum huiusmodi; et hoc proprie pertinet ad astutiam, sicut etiam excogitatio rectarum viarum ad debitum finem pertinet ad prudentiam. Alio modo potest considerari talium viarum assumptio secundum executionem operis; et secundum hoc pertinet ad dolum. Et ideo dolus importat quamdam executionem astutiæ; et secundum hoc ad astutiam pertinet¹.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut astutia proprie accipitur in malo, abusive² autem in bono; ita etiam et dolus, qui est astutiæ executio.

Ad secundum dicendum, quod executio astutiæ ad decipiendum, primo quidem et principaliter fit per verba, quæ præcipuum locum tenent inter signa quibus homo significat aliquid alteri, ut patet per Augustinum³; et ideo dolus maxime attribuitur locutioni. Contingit tamen esse dolum et in factis, secundum illud Psalm. cv, 25: *Et dolum fecerunt in servos ejus*. Est etiam dolus in corde, secundum illud Eccli. xix, 23: *Interiora ejus plena sunt dolo*; sed hoc est, secundum quod aliquis dolos excogitat, secundum illud Psalm. xxxvii, 13: *Et dolos tota die meditabantur*.

Ad tertium dicendum, quod quicumque cogitant aliquod malum facere, necesse est quod excogitent aliquas vias ad hoc quod suum propositum impleant; et ut plurimum excogitant vias dolo-
sas, quibus facilius propositum consequantur; quamvis contingat quandoque quod absque astutia et dolo aliqui aperte et per violentiam malum operentur; sed hoc, quia difficilior fit, in paucioribus accidit.

(1) Ordinarie, ait Sylvius, peccatum doli et fraudis non est distinctum a peccato illius pravi operis ad quod ordinatur; et est mortale vel veniale pro ratione materiæ.

(2) In commentario B. Thomas hæc verba accipit proprie, et ea interpretatur, non ut assertive ab eo dicta, sed per modum objectionis.

(3) Lib. De doctr. christ., cap. 3.

(4) Ita codd. Alcan. et Tarrac., Nicolai, et posteriores edit. Al., defectum.

(5) De quibus ibi Apostolus loquitur: *Del-*

ART. V. — UTRUM FRAUS
AD ASTUTIAM PERTINEAT.

De his etiam supra, art. 4 et locis ibi citatis.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod fraus ad astutiam non pertineat. Non enim est laudabile quod aliquis decipi se patiatur; ad quod astutia tendit. Est autem laudabile quod aliquis patiatur fraudem, secundum illud I. Corinth. vi, 7: *Quare non magis fraudem patimini?* Ergo fraus non pertinet ad astutiam.

2. Præterea, fraus pertinere videtur ad illicitam acceptiorem vel retentionem exteriorum rerum: dicitur enim Act. v, 1, quod *vir quidam nomine Ananias cum Sapphira uxore sua vendidit agrum, et fraudavit de pretio agri*. Sed illicite usurpare vel retinere res exteriores pertinet ad injustitiam vel illiberalitatem. Ergo fraus non pertinet ad astutiam, quæ opponitur prudentiæ.

3. Præterea, nullus astutia utitur contra seipsum. Sed aliquorum fraudes sunt contra seipsos: dicitur enim Proverb. i, 18 de quibusdam, quod *moluntur fraudes contra animas suas*. Ergo fraus non pertinet ad astutiam.

Sed contra, fraus ad deceptionem ordinatur, secundum illud Job xiii, 9: *Numquid decipietur, ut homo, vestris fraudulentis?* Ad idem etiam ordinatur astutia. Ergo fraus ad astutiam pertinet.

CONCLUSIO. — Sicut dolus astutiæ executio est, secundum quod per verba seu facta fit; ita fraus ad astutiam spectat, prout astutiæ opus expletur per facta.

Respondeo dicendum quod, sicut dolus consistit in executione astutiæ, ita etiam et fraus. Sed in hoc differre videntur, quod dolus pertinet universaliter ad executionem astutiæ, sive fiat per verba, sive per facta; fraus autem magis proprie pertinet ad executionem astutiæ, secundum quod fit per facta.

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus non inducit fideles ad hoc quod decipiantur in cognoscendo, sed ad hoc quod effectum⁴ deceptionis patienter tolerant in sustinendis injuriis fraudulentis illatis⁵.

Ad secundum dicendum, quod executio

ctum est in vobis quod judicia habetis inter vos: quare non magis fraudem patimini? sed vos injuriam facitis et fraudatis: et hoc fratribus.

astutiæ potest fieri per aliquod aliud vitium, sicut et executio prudentiæ fit per virtutes; et hoc modo nihil prohibet defraudationem pertinere ad avaritiam, vel illiberalitatem.

Ad *tertium* dicendum, quod illi qui fraudes faciunt, ex eorum intentione non moliuntur aliquid contra seipsos, vel contra animas suas: sed ex justo Dei iudicio provenit ut id quod contra alios moliuntur, contra eos retorqueatur, secundum illud Psalm. vii, 16: *Incidit in foveam quam fecit.*

ART. VI. — UTRUM LICITUM SIT SOLLICITUDINEM HABERE DE TEMPORALIBUS REBUS.

De his etiam infra, quæst. cxviii, art. 7 corp. et Cont. gent. lib. iii, cap. 135 fin. et quol. vii, art. 17 ad 2, et Philip. iv.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod licitum sit sollicitudinem habere de temporalibus rebus. Ad præsentem enim pertinet sollicitum esse de his quibus præest, secundum illud Roman. xii, 8: *Qui præest in sollicitudine.* Sed homo præest ex divina ordinatione temporalibus rebus, secundum illud Psalm. viii, 8: *Omnia subiecisti sub pedibus ejus; oves, et boves, etc.* Ergo homo debet habere sollicitudinem de rebus temporalibus.

2. Præterea, unusquisque sollicitus est de fine propter quem operatur. Sed licitum est hominem operari propter temporalia, quibus vitam sustentet; unde Apostolus dicit ¹: *Si quis non vult operari, non manducet.* Ergo licitum est sollicitari de rebus temporalibus.

3. Præterea, sollicitudo de operibus misericordiæ laudabilis est, secundum illud II. Timoth. i, 17: *Cum Romam venisset ², sollicitus me quæsit.* Sed sollicitudo temporalium rerum quandoque pertinet ad opera misericordiæ, puta cum quis sollicitudinem adhibet ad procurandum negotia pupillorum et pauperum. Ergo sollicitudo temporalium rerum non est illicita.

Sed contra est quod Dominus dicit ³: *Nolite solliciti esse, dicentes: Quid manducabimus, aut quid bibemus, aut quo o-*

periemur? Quæ tamen sunt maxime necessaria.

CONCLUSIO. — Temporalium sollicitudo illicita est, si ea ut ultimus finis quærantur, aut si ad ea procuranda superfluum studium adhibeatur, vel si nimium timeamus ne nobis in necessitate deficient.

Respondeo dicendum quod sollicitudo importat studium quoddam adhibitum ad aliquid consequendum. Manifestum est autem quod majus studium adhibetur, ubi est timor deficiendi; et ideo ubi est securitas consequendi, minor intervenit sollicitudo. Sic ergo sollicitudo temporalium rerum tripliciter potest esse illicita: uno quidem modo ex parte ejus de quo sollicitamur, si scilicet temporalia tanquam finem quæramus ⁴; unde et Augustinus dicit ⁵: *“Cum Dominus dicit: Nolite solliciti esse, etc., hoc dicit ut non ista intueantur, et propter ista faciant quidquid in Evangelii prædicatione facere jubentur.”* Alio modo potest esse temporalium sollicitudo illicita propter superfluum studium, quod apponitur ad temporalia procuranda, propter quod homo a spiritualibus, quibus principaliter inservire debet, retrahitur; et ideo dicitur Matthæi xiii, 22, quod *sollicitudo sæculi suffocat verbum.* Tertio modo ex parte timoris superflui, quando scilicet aliquis timet ne faciendo quod debet, necessaria sibi deficient; quod Dominus tripliciter excludit: primo propter majora beneficia homini præstita divinitus præter suam sollicitudinem, scilicet corpus et animam; secundo propter subventionem qua Deus animalibus et plantis subvenit absque opere humano, secundum proportionem suæ naturæ; tertio ex divina providentia, propter ejus ignovantiam Gentiles circa temporalia bona quærenda principaliter sollicitantur. Et ideo concludit quod principaliter nostra sollicitudo esse debet de spiritualibus bonis ⁶, sperantes quod etiam temporalia nobis proveniant ad necessitatem, si fecerimus quod debemus.

Ad primum ergo dicendum, quod temporalia bona subjecta sunt homini, ut

(1) II Thessal. iii, 10.

(2) Ita Apostolus ad commendandam Onesiphori misericordiam, qui ex Asia Romam eo fine venerat nullis vel itineris difficultatibus vel sævitiis imperatoris crudelissimi deterritus, ut super eum locum animadvertit Theodoretus.

(3) Matth. vi, 31.

(4) Nempe ea spiritualibus bonis præponendo.

(5) Lib. De operibus monach. cap. 26, paulo a princ.

(6) *Quærite primam regnum Dei... et hæc omnia adicientur vobis.*

eis utatur ad necessitatem, non ut in eis finem constituat, et superflue circa ea sollicitetur.

Ad *secundum* dicendum, quod sollicitudo ejus qui corporali labore panem acquirit, non est superflua, sed moderata¹; et ideo Hieronymus dicit super illud Matth. vi: *Ne solliciti sitis*, quod "labor exercendus est, sollicitudo tollenda, „ superflua scilicet, animum inquietans.

Ad *tertium* dicendum, quod sollicitudo temporalium in operibus misericordiæ ordinatur ad finem charitatis; et ideo non est illicita, nisi sit superflua.

ART. VII. — UTRUM QUIS

DEBEAT ESSE SOLLICITUS FUTURORUM².

De his etiam infra, quæst. CLXXXVIII, art. 7 ad 2. et Cont. gent. lib. III, cap. 135 fin.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis debeat sollicitus esse futurorum. Dicitur enim Proverb. vi, 6: *Vade ad formicam, o piger, et considera vias ejus, et discce sapientiam; quæ cum non habeat ducem, nec præceptorem, parat in æstate cibum sibi, et congregat in messe quod comedat*. Sed hoc est in futurum sollicitari. Ergo laudabilis est sollicitudo futurorum.

2. Præterea, sollicitudo ad prudentiam pertinet. Sed prudentia præcipue est futurorum: præcipua enim pars ejus est providentia futurorum, ut supra dictum est (qu. XLIX, art. 6). Ergo virtuosum est sollicitari de futuris.

3. Præterea, quicumque reponit aliquid in posterum conservandum, sollicitus est in futurum. Sed ipse Christus legitur³, loculos habuisse ad aliquid conservandum, quos Judas deferebat; Apostoli etiam conservabant pretia prædiorum, quæ ante pedes eorum ponebantur, ut legitur⁴. Ergo licitum est in futurum sollicitari.

Sed *contra* est quod Dominus dicit⁵: *Nolite solliciti esse in crastinum*. Cras autem ibi ponitur pro futuro, sicut dicit Hieronymus⁶.

CONCLUSIO. — Oportet hominem

tempore congruenti atque opportuno, non autem extra illud tempus, de futuris esse sollicitum.

Respondeo dicendum quod nullum opus potest esse virtuosum, nisi debitis circumstantiis vestiatur; inter quas una est debitum tempus, secundum illud Eccle. viii, 6: *Omni negotio tempus est, et opportunitas*; quod non solum in exterioribus operibus, sed etiam in interiori sollicitudine locum habet. Unicuique enim tempori competit propria sollicitudo; sicut tempori æstatis competit sollicitudo metendi, ipsi autumno autem competit⁷ sollicitudo vindemiæ. Si quis ergo tempore æstatis de vindemia jam esset sollicitus, superflue præoccuparet futuri temporis sollicitudinem. Unde hujusmodi sollicitudinem tanquam superfluum Dominus prohibet, dicens: *Nolite solliciti esse in crastinum*; unde subdit: *Crastinus enim dies sollicitus erit sibi ipsi*, id est, suam propriam sollicitudinem habebit, quæ sufficiet ad animum affligendum. Et hoc est quod subdit: *Sufficit diei malitia sua*, id est, afflictio sollicitudinis.

Ad *primum* ergo dicendum, quod formica habet sollicitudinem congruam tempori; et hoc nobis imitandum proponitur.

Ad *secundum* dicendum, quod ad prudentiam pertinet providentia debita futurorum. Esset autem inordinata futurorum providentia vel sollicitudo, si quis temporalia, in quibus dicitur *præteritum et futurum*, tanquam finem quæreret; vel si superflua quæreret ultra præsentis vitæ necessitatem; vel si tempus sollicitudinis præoccuparet.

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut Augustinus dicit⁸, "cum viderimus aliquem servum Dei providere, ne ista necessaria sibi desint, non judicemus eum de crastino sollicitum esse; nam et ipse Dominus propter exemplum locules habere dignatus est; et in Actibus Apostolorum scriptum est, ea quæ ad victum sunt necessaria, procurata esse in futurum propter imminensem famem. Non

(1) Ita edit. passim cum codd. Tarrac. et Alc. Edit. Rom. cum aliis, *si sit moderata*.

(2) Ad hæc verba Apostoli (Phil. iv): *Nihil solliciti sitis*, scribit B. Thomas sollicitudinem quandoque importare diligentiam quærendi quod deest, et hoc, inquit, est commendabile et opponitur negligentia, quandoque anxietatem a-

nimi cum defectu spel, quod est peccatum.

(3) Joan. xii. (4) Act. iv.

(5) Matth. vi, 34. (6) In hunc locum.

(7) Ita communiter. Nicolai, *tempori autem autumnus competit*, etc.

(8) De serm. Domini in monte, lib. II, cap. 17, circa med.

ergo Dominus improbat, si quis humano more ista procuret, sed si quis propter ista militet ¹ Deo. „

ART. VIII. — UTRUM HUIUSMODI VITIA ORIANTUR EX AVARITIA.

De his etiam infra, quæst. cxviii, art. 7 et 8, et Sent. ii, dist. 42, quæst. ii, art. 3, et De malo, quæst. xiii, art. 3.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod huiusmodi vitia non oriuntur ex avaritia. Quia, sicut dictum est (qu. xliii, art. 6), per luxuriam maxime ratio patitur defectum in sua rectitudine. Sed huiusmodi vitia opponuntur rationi rectæ, scilicet prudentiæ. Ergo huiusmodi vitia maxime ex luxuria oriuntur, præsertim cum Philosophus dicat ², quod “Venus est dolosa, et ejus corrigia est varia ³; et quod ex insidiis agit incontinens concupiscentiæ. „

2. Præterea, prædicta vitia habent quamdam similitudinem prudentiæ, ut dictum est (art. 3 hujus qu. et qu. xlvii, art. 13). Sed ad prudentiam, cum sit in ratione, majorem propinquitatem habere videntur vitia magis spiritualia, ut superbia et inanis gloria. Ergo huiusmodi vitia magis videntur ex superbia oriri quam ex avaritia.

3. Præterea, homo insidiis utitur non solum in diripiendis bonis alienis, sed etiam in machinando aliorum cædes; quorum primum pertinet ad avaritiam, secundum ad iram. Sed insidiis uti pertinet ad astutiam, dolum et fraudem. Ergo prædicta vitia non solum oriuntur ex avaritia, sed etiam ex ira.

Sed *contra* est quod Gregorius ⁴ ponit fraudem filiam avaritiæ.

CONCLUSIO. — Prudentia carnis, astutia, dolus, et fraus, ac nimia temporalium sollicitudo, maxime ex avaritiæ vitio originem habent.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. 3 hujus quæst. et qu. xlvii, art. 13), prudentia carnis et astutia cum

dolo et fraude quamdam similitudinem habent cum prudentia in aliquali usu rationis. Præcipue autem inter alias virtutes morales usus rationis rectæ apparet in justitia, quæ est in appetitu rationali. Et ideo usus rationis indebitus etiam maxime apparet in vitiis oppositis justitiæ; opponitur autem ipsi maxime avaritia. Et ideo prædicta vitia maxime ex avaritia oriuntur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod luxuria propter vehementiam delectationis et concupiscentiæ totaliter opprimat rationem, ne prodeat in actum. In prædictis autem vitiis aliquis usus rationis est, licet inordinatus. Unde prædicta vitia non oriuntur directe ex luxuria. Quod autem Philosophus Venerem dolosam appellat, hoc dicit secundum quamdam similitudinem, in quantum scilicet hominem subito surripit, sicut et in dolis agitur; non tamen per astutias, sed magis per violentiam concupiscentiæ et delectationis; unde et subdit quod Venus furatur intellectum multum sapiens ⁵.

Ad *secundum* dicendum, quod ex insidiis agere ⁶, ad quamdam pusillanimitatem pertinere videtur. Magnanimus enim in omnibus vult manifestus esse, ut Philosophus dicit ⁷. Et ideo quia superbia quamdam similitudinem magnanimitatis habet, vel fingit; inde est quod non directe ex superbia huiusmodi vitia oriuntur, quæ utuntur fraude et dolo; magis autem hoc pertinet ad avaritiam, quæ propriam utilitatem quærit, parvipendens excellentiam.

Ad *tertium* dicendum, quod ira habet subitum motum; unde præcipitanter agit, et absque consilio, quo utuntur prædicta vitia, licet inordinate. Quod autem aliqui insidiis utantur ad cædes aliorum, non provenit ex ira, sed magis ex odio; quia iracundus appetit esse manifestus in nocendo, ut dicit Philosophus ⁸.

concupiscentiam quæ mentes ligat; *variā* vero quæ tendit in aliquid quod apparet bonum, in quantum est delectabile, et tamen est simpliciter malum.

(4) Moral. lib. xxxi, cap. 17, a med.

(5) Iliad. cap. xiv, vv. 214-217.

(6) *Ex insidiis agere*, id est, dolose ac fraudulenter; non autem eo modo quo dixit licitum esse uti insidiis (quæst. xl, art. 3).

(7) Ethic. lib. iv, cap. 3, a med.

(8) Rhet. lib. ii, cap. 4, circa fin.

(1) Ita Mss. et editi passim. Edit. Rom., non militet.

(2) Ethic. lib. vii, cap. 6, circa med.

(3) Ut videre est apud S. Thomam, lect. 6, ubi ex Homero id refert *δολοπλοκον* vocante, id est *dolos nectente*. Pro corrigia porro varia quam Homerus *χέστρον ἱμάντα* vocat, *zonam* reddit interpretis quasi variegatam, versicolore, acupictam; etsi aliter S. Thomas *corrigiam* explicat

QUÆSTIO LVI.

DE PRÆCEPTIS PERTINENTIBUS AD PRUDENTIAM, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de præceptis pertinentibus ad prudentiam; et circa hoc quæruntur duo: 1. De præceptis pertinentibus ad prudentiam. — 2. De præceptis pertinentibus ad vitia opposita.

ART. I. — UTRUM DE PRUDENTIA FUERIT DANDUM ALIQUOD PRÆCEPTUM INTER PRÆ- CEPTA DECALOGI ¹.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod de prudentia fuerit dandum aliquod præceptum inter præcepta Decalogi. De principaliori enim virtute principaliora præcepta dari debent. Sed principaliora præcepta legis sunt præcepta Decalogi. Cum ergo prudentia sit principalior inter virtutes morales, videtur quod de prudentia fuerit dandum aliquod præceptum inter præcepta Decalogi.

2. Præterea, in doctrina evangelica continetur lex maxime quantum ad præcepta Decalogi. Sed in doctrina evangelica datur præceptum de prudentia, ut Matth. x, 16: *Estote prudentes sicut serpentes*. Ergo inter præcepta Decalogi debuit præcipi actus prudentiæ.

3. Præterea, alia documenta veteris Testamenti ad præcepta Decalogi ordinantur; unde Malach. ult., 4 dicitur: *Mementote legis Moysi servi mei, quam mandavi ei in Horeb*. Sed in aliis documentis veteris Testamenti dantur præcepta de prudentia, sicut Prov. iii, 5: *Ne innitaris prudentiæ tuæ; et infra* ²: *Palpebræ tuæ præcedant gressus tuos*. Ergo et in lege debuit aliquod præceptum de prudentia dari, et præcipue inter præcepta Decalogi.

Sed *contrarium* patet enumeranti præcepta Decalogi.

CONCLUSIO. — Quanquam omnia Decalogi præcepta ad prudentiam spectent, quia ipsa est omnium virtuosorum a-

ctuum directiva, de ea tamen non fuit aliquod speciale præceptum dandum.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (1 2, quæst. c, art. 1), cum de præceptis ageretur, præcepta Decalogi, sicut data sunt omni populo, ita etiam cadunt in existimationem omnium, quasi ad naturalem rationem pertinentia. Præcipue autem sunt de dictamine rationis naturalis fines humanæ vitæ; qui se habent in agendis, sicut principia naturaliter cognita in speculativis, ut ex supra dictis patet (q. xlvii, art. 6). Prudentia autem non est circa finem, sed circa ea quæ sunt ad finem, ut supra dictum est (ibid.). Et ideo non fuit conveniens ut inter præcepta Decalogi aliquod præceptum poneretur ad prudentiam pertinens directe; ad quam tamen omnia præcepta Decalogi pertinent, secundum quod ipsa est directiva omnium virtuosorum actuum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod, licet prudentia sit simpliciter principalior virtus omnibus aliis virtutibus moralibus, justitia tamen principalius respicit rationem debiti ³, quod requiritur ad præceptum, ut supra dictum est (q. xlv, art. 1, et 1 2, quæst. lx, art. 3). Et ideo principalia præcepta legis, quæ sunt præcepta Decalogi, magis debuerunt ad justitiam quam ad prudentiam pertinere.

Ad *secundum* dicendum, quod doctrina evangelica est doctrina perfectionis; et ideo oportuit quod in ipsa perfecte instrueretur homo de omnibus quæ pertinent ad rectitudinem vitæ, sive sint fines, sive sint ea quæ sunt ad finem. Et propter hoc oportuit in doctrina evangelica etiam de prudentia præcepta dari ⁴.

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut alia doctrina veteris Testamenti ordinatur ad præcepta Decalogi ut ad finem, ita etiam conveniens fuit ut in subsequentibus documentis veteris Testamenti homines instruerentur de actu prudentiæ, qui est circa ea quæ sunt ad finem ⁵.

(1) In hoc articulo declarat B. Thomas non fuisse in Decalogo dandum aliquod præceptum de prudentia; sed hoc præceptum alibi etiam in Veteri Testamento satis esse, partim significatum, partim expressum.

(2) Cap. iv, 25.

(3) Ratio debiti, ait ipse B. Thomas (1 2, q. c, art. 3 ad 3), in aliis virtutibus magis est latens

quam in justitia... et propter hoc actus justitiæ specialiter cadunt sub præceptis Decalogi.

(4) Hinc dicitur (Matth. x): *Estote prudentes sicut serpentes*. (Ephes. v): *Videte quomodo caute ambuletis*, etc.

(5) Hinc igitur (Prov. iv): *In omni possessione tua acquire prudentiam*. (Ibid. xvi): *Acquire prudentiam, quia pretiosior est argento*.

ART. II. — UTRUM IN VETERI LEGE FUERINT CONVENIENTER PRÆCEPTA PROHIBITIVA PROPOSITA DE VITIIS OPPOSITIS PRUDENTIÆ.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in veteri lege fuerint inconvenienter præcepta prohibitiva proposita de vitiis oppositis prudentiæ. Opponuntur enim prudentiæ non minus illa quæ habent directam oppositionem ad ipsam (sicut imprudentia et partes ejus), quam illa quæ cum ipsa similitudinem habent (sicut astutia et quæ ad ipsam pertinent). Sed hæc vitia prohibentur in lege; dicitur enim Levit. xix, vers. 13: *Non facies calumniam proximo tuo.* Et Deuter. xxv, vers. 13: *Non habebis in sacco tuo diversa pondera, minus et majus.* Ergo et de illis vitiis quæ directe opponuntur prudentiæ, aliqua præcepta prohibitiva dari debuerunt.

2. Præterea, in multis aliis rebus potest fieri fraus quam in emptione et venditione. Inconvenienter ergo fraudem in sola emptione et venditione lex prohibuit.

3. Præterea, eadem ratio est præcipiendi actum virtutis, et prohibendi actum vitii oppositi. Sed actus prudentiæ non inveniuntur in lege præcepti. Ergo nec aliqua opposita vitia debuerunt in lege prohiberi.

Sed *contrarium* patet per præcepta legis inducta ¹ (in arg. 1).

CONCLUSIO. — Cum prohibitiva præcepta de vitiis prudentiæ oppositis in lege veteri data, ad astutiæ, quatenus ipsa astutia justitiæ adversatur, extirpationem spectent, convenienter procul dubio tradita sunt.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. præc.), justitia maxime respicit rationem debiti, quod requiritur ad præceptum; quia justitia est ad reddendum debitum alteri, ut infra dicetur (qu. LVII, art. 1). Astutia autem quantum ad executionem maxime committitur in his circa quæ est justitia, ut dictum est (quæst. LV, art. 5). Et ideo conveniens fuit ut præcepta prohibitiva darentur in lege de executione astutiæ, inquantum ad injustitiam pertinet; sicut cum dolo et fraude aliquis ²

(1) Puta præcepta *calumniam* prohibentia, vel *fraudem*; quibus etiam addi possunt falsa testimonia, furta et similia.

(2) Nicolai reposuit: *cum aliquis dolo et fraude* ad vitandam, ut ait, ambiguum constructionem.

alicui calumniam ingerit, vel ejus bona surripit.

Ad *primum* ergo dicendum, quod illa vitia quæ directe opponuntur prudentiæ manifesta contrarietate, non ita pertinent ad injustitiam, sicut executio astutiæ; et ideo non ita prohibentur in lege sicut fraus et dolo, quæ ad injustitiam pertinent.

Ad *secundum* dicendum, quod omnis dolo vel fraus commissa in his quæ ad injustitiam pertinent, potest intelligi esse prohibita ³ in prohibitione calumniæ. Præcipue autem solet fraus exerceri et dolo in emptione et venditione, secundum illud Eccli. xxvi, 28: *Non justificabitur caupo a peccato labiorum* ⁴. Propter hoc specialiter præceptum prohibitivum datur in lege de fraude circa emptiones et venditiones commissas.

Ad *tertium* dicendum, quod omnia præcepta de actibus justitiæ in lege data pertinent ad executionem prudentiæ, sicut et præcepta prohibitiva data de furto, calumnia et fraudulenta venditione, pertinent ad executionem astutiæ.

QUESTIO LVII.

DE JURE,

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Consequenter post prudentiam considerandum est de justitia, circa quam quadruplex consideratio occurrit: prima est de justitia; secunda de partibus ejus; tertia de dono ad hoc pertinente; quarta de præceptis ad justitiam pertinentibus. Circa justitiam vero consideranda sunt quatuor: primo quidem de jure; secundo de ipsa justitia; tertio de injustitia; quarto de judicio.

— Circa primum queruntur quatuor: 1. Utrum jus sit objectum justitiæ. — 2. Utrum jus convenienter dividatur in jus naturale et positivum. — 3. Utrum jus gentium sit idem quod jus naturale. — 4. Utrum jus dominativum et paternum debeant specialiter distingui.

ART. I. — UTRUM JUS SIT OBJECTUM JUSTITIÆ.

De his etiam infra, quæst. LX, art. 1 corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod jus non sit objectum justitiæ. Dicit enim Celsus jurisconsultus ⁵, quod "jus est ars boni et æqui." Ars autem non est objectum justitiæ, sed est per

(3) Levit. xix.

(4) Vel *a peccatis labiorum*, sicut est in Vulgata; etsi duntaxat græce, *non justificabitur a peccato*.

(5) Lib. 1, ff. De just. et jure.

se virtus intellectualis. Ergo jus non est objectum justitiæ.

2. Præterea, "lex, sicut Isidorus dicit ¹, juris est species. „ Lex autem non est objectum justitiæ, sed magis prudentiæ; unde et Philosophus legispositivam partem prudentiæ ponit ². Ergo jus non est objectum justitiæ.

3. Præterea, justitia principaliter subicit hominem Deo; dicit enim Augustinus ³, quod "justitia est amor tantum Deo serviens, et ob hoc bene imperans cæteris quæ homini subjecta sunt. „ Sed jus non pertinet ad divina, sed solum ad humana; dicit enim Isidorus ⁴ quod "fas lex divina est, jus autem lex humana. „ Ergo jus non est objectum justitiæ.

Sed *contra* est quod Isidorus dicit ⁵, quod "jus dictum est quia est justum. „ Sed justum est objectum justitiæ; dicit enim Philosophus ⁶ quod "omnes talem habitum volunt dicere justum, a quo operativi justorum sunt. „ Ergo jus est objectum justitiæ.

CONCLUSIO. — Jus, sive quod justum est, ut speciale objectum virtuti justitiæ attribuitur.

Respondeo dicendum quod justitiæ proprium est inter alias virtutes ut ordinet hominem in his quæ sunt ad alterum. Importat enim æqualitatem quamdam, ut ipsum nomen demonstrat: dicuntur enim vulgariter ea quæ adæquantur, justari ⁷; æqualitas autem ad alterum est. Aliæ autem virtutes perficiunt hominem solum in his quæ ei conveniunt, secundum seipsum. Sic ergo illud quod est rectum in operibus aliarum virtutum, ad quod tendit intentio virtutis quasi in proprium objectum, non accipitur nisi per comparisonem ad agentem; rectum vero quod est in opere justitiæ, etiam præter comparisonem ad agentem, constituitur per comparisonem ad alium ⁸. Illud enim in opere nostro dicitur esse justum, quod respon-

det secundum aliquam æqualitatem alteri, puta recompensatio mercedis debita pro servitio impenso. Sic ergo justum dicitur aliquid, quasi habens rectitudinem justitiæ, ad quod terminatur actio justitiæ, etiam non considerato qualiter ⁹ ab agente fiat. Sed in aliis virtutibus non determinatur aliquid rectum, nisi secundum quod aliquid fit ab agente. Et propter hoc specialiter justitiæ præ aliis virtutibus determinatur ¹⁰ secundum se objectum, quod vocatur justum; et hoc quidem est jus. Unde manifestum est quod jus est objectum justitiæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quod consuetum est quod nomina a sui prima impositione detorqueantur ad alia significanda; sicut nomen medicinæ impositum est primo ad significandum remedium quod præstatur infirmo ad sanandum: deinde tractum est ad significandam artem qua hoc fit. Ita etiam hoc nomen *jus* primo impositum est ad significandum ipsam rem justam; postmodum autem est derivatum ad artem qua cognoscitur quid sit justum; et ulterius ad significandum locum in quo jus redditur, sicut dicitur aliquis comparere in jure; et ulterius dicitur etiam quod jus redditur ab eo ad cujus officium pertinet justitiam facere, licet etiam id quod decernit, sit iniquum.

Ad *secundum* dicendum, quod, sicut eorum quæ per artem exterius fiunt, quædam ratio in mente artificis præexistit, quæ dicitur regula artis; ita etiam illius operis justitiam quod ratio determinat, quædam ratio præexistit in mente, quasi quædam prudentiæ regula; et hoc si in scriptum redigatur, vocatur *lex*; est enim lex, secundum Isidorum ¹¹, constitutio scripta; et ideo lex non est ipsum jus, proprie loquendo, sed aliqua ratio juris.

Ad *tertium* dicendum, quod quia justitia æqualitatem importat, Deo autem non possumus æquivalens recom-

(1) Etymol. lib. v, cap. 3.

(2) Ethic. lib. vi, cap. 8, princ.

(3) Lib. De Mor. Eccl., cap. 15, circa fin.

(4) Etymol. lib. v, c. 2. (5) In eod. lib., c. 3.

(6) Ethic. lib. v, cap. 1, circa princ.

(7) Vox inusitata apud Latinos; sed quam nihilominus usurpandam putavit S. Thomas ex necessitate, ad imitationem S. Augustini, qui cum *ossum* pro *osse* adhibuisset, præclara illa sententia se excusavit, inquiens: Melius est ut nos reprehendant Grammatici, quam ut non intelligant populi.

(8) Sensus est quod rectitudo quæ et simpliciter et formaliter est rectitudo virtutis justitiæ, præter hoc quod omni virtuti, in quantum virtus est, commune habet, rectam scilicet agentis intentionem, etiam constituitur per comparisonem ad alterum, ad quem est justitia.

(9) *Qualiter*, nempe qua intentione, an libenter nec ne.

(10) Ita Mss. et editi passim. Theologi legendum putant, *denominatur*.

(11) Etym. lib. v, cap. 3.

pensare, inde est quod justum secundum perfectam rationem non possumus reddere Deo; et propter hoc non dicitur proprie jus lex divina, sed fas¹, quia videlicet sufficit Deo ut impleamus quod possumus. Justitia tamen ad hoc tendit ut homo, quantum potest, Deo recompenset, totaliter animam ei subiciens.

ART. II. — UTRUM JUS CONVENIENTER DIVIDATUR IN JUS NATURALE ET JUS POSITIVUM².

De his etiam infra, quæst. LX, art. 5, corp. et 1 2, quæst. xcv, art. 4 corp. et Eth. lib. v, lect. 12.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod jus non convenienter dividatur in jus naturale, et jus positivum. Illud enim quod est naturale, est immutabile, et idem est apud omnes. Non autem invenitur in rebus humanis aliquid tale, quia omnes regulæ juris humani in aliquibus casibus deficiunt, nec habent suam virtutem ubique. Ergo non est aliquod jus naturale.

2. Præterea, illud dicitur esse positivum quod ex voluntate humana procedit. Sed non ideo aliquid est justum, quia a voluntate humana procedit: alioquin voluntas hominis injusta esse non posset. Ergo cum *justum* sit idem quod *jus*, videtur quod nullum sit jus positivum.

3. Præterea, jus divinum non est jus naturale, cum excedat naturam humanam; similiter etiam non est jus positivum, quia non innititur auctoritati humanæ, sed auctoritati divinæ. Ergo inconvenienter dividitur jus per naturale et positivum.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit³ quod "politici justi hoc quidem naturale est, hoc autem legale, " id est lege positum.

CONCLUSIO. — Jus convenienter dividitur in naturale, et positivum.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. præc.), jus sive justum est aliquod opus adæquatum alteri secundum aliquem æqualitatis modum. Duplīciter autem potest alicui homini esse

aliquid adæquatum; uno quidem modo ex ipsa natura rei, puta cum aliquis tantum dat, ut tantumdem recipiat, et hoc vocatur jus naturale⁴. Alio modo aliquid est adæquatum vel commensuratum alteri ex condicto, sive ex communi placito; quando scilicet aliquis reputat se contentum, si tantum accipiat. Quod quidem potest fieri dupliciter: uno modo per aliquod privatum condictum, [sicut quod firmatur aliquo pacto inter privatas personas; alio modo ex condicto publico, puta cum totus populus consentit quod aliquid habeatur quasi adæquatum et commensuratum alteri; vel cum hoc ordinat princeps, qui curam populi habet, et ejus personam gerit; et hoc dicitur jus positivum⁵.

Ad *primum* ergo dicendum, quod "illud quod est naturale habenti naturam immutabilem, oportet quod sit semper et ubique tale. Natura autem hominis est mutabilis, et ideo id quod naturale est homini, potest aliquando deficere; sicut naturalem æqualitatem habet ut deponenti depositum reddatur; et si ita esset quod natura humana semper esset recta, hoc esset semper servandum; sed quia quandoque contingit quod voluntas hominis depravatur, est aliquis casus in quo depositum non est reddendum, ne homo perversam habens voluntatem, male eo utatur; ut puta si furiosus vel hostis reipublicæ arma deposita repossat.

Ad *secundum* dicendum, quod voluntas humana ex communi condicto potest aliquid facere justum in his quæ secundum se non habent aliquam repugnantiam ad naturalem justitiam; et in his habet locum jus positivum. Unde Philosophus dicit⁶, quod "legale justum est quod ex principio quidem nihil differt sic, vel aliter; quando autem ponitur, differt. " Sed si aliquid de se repugnantiam habeat ad jus naturale, non potest voluntate humana fieri justum; puta si statuatur quod liceat furari, vel adulterium committere. Unde dici-

(1) Vox illa hic stricte sumitur; interdum idem valet quod licitum; alias significat pium et religiosum.

(2) In hoc articulo non dividit jus B. Thomas consideratum secundum totam suam latitudinem, sed solum jus quod pertinet ad ordinem naturæ; potestque lumine naturali nobis innotescere. (3) Ethic. lib. v, cap. 7, in princ.

(4) Hinc jus naturale dicitur quod ratio naturalis immediate dictat, vel ex ea evidenter sequitur, estque secundum naturam seu rerum conditionem.

(5) Jus positivum est quod cum secundum se spectatum sit indifferens, determinatur per Deum aut principem, aut aliam auctoritatem.

(6) Ethic. lib. v, cap. 7, in princ.

tur Isa. x, 1: *Væ qui condunt leges ini-
quas!*

Ad *tertium* dicendum, quod jus divi-
num dicitur quod divinitus promulga-
tur; et hoc quidem partim est de his
quæ sunt naturaliter justa, sed tamen
eorum justitia homines latet; partim
autem de his quæ fiunt justa institu-
tione divina. Unde etiam jus divinum
per hæc duo distingui potest, sicut et
jus humanum. Sunt enim in lege divina
quædam præcepta, quia bona; et prohi-
bita, quia mala; quædam vero bona, quia
præcepta: et mala, quia prohibita.

**ART. III. — UTRUM JUS GENTIUM
SIT IDEM CUM JURE NATURALI ¹.**

De his etiam 1 2, quæst. xcv, art. 4 ad 1,
et Ethic. lib. v. lect. 12 flu.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur
quod jus gentium sit idem cum jure na-
turali. Non enim omnes homines conve-
niunt nisi in eo quod est eis naturale.
Sed in jure gentium omnes homines
conveniunt; dicit enim Jurisconsultus ²
quod "jus gentium est quo omnes gen-
tes utuntur." Ergo jus gentium est jus
naturale.

2. Præterea, servitus inter homines est
naturalis; quidam enim sunt naturaliter
servi, ut Philosophus probat ³. Sed "ser-
vitutes pertinent ad jus gentium," ut I-
sidorus dicit ⁴. Ergo jus gentium est jus
naturale.

2. Præterea, jus, ut dictum est (art.
præc.), dividitur per jus naturale et po-
sitivum. Sed jus gentium non est jus po-
sitivum; non enim omnes gentes unquam
convenerunt ut ex communi conducto
aliquid statuerent. Ergo jus gentium est
jus naturale.

Sed *contra* est quod Isidorus dicit ⁵,
quod "jus aut naturale est, aut civile,
aut gentium," et ita jus gentium distin-
guitur a jure naturali.

CONCLUSIO. — Cum jus naturale o-
mnium animalium sit commune, jus au-
tem gentium ad solos homines spectet,

(1) Juxta mentem D. Thomæ, jus gentium non
idem est cum jure naturali, neque sub illo
continetur, sed sub jure positivo (Cf. 1 2. q. xcv,
art. 4).

(2) Ulpianus, lib. ix. ff. De just. et jure.

(3) Polit. lib. i, cap. 3 et 4.

(4) Etymol. lib. v, cap. 6.

(5) Ibid. cap. 4. (6) Polit. lib. ii, cap. 3.

(7) Advertendum est quod B. Thomas hic se-
quatur jurisconsultos, qui per jus naturæ in-
telligunt omne illud quod est ex instinctu na-

liquet hinc aliquam esse juris naturalis
et juris gentium differentiam.

Respondeo dicendum quod, sicut di-
ctum est (art. præc.), jus sive justum
naturale est quod ex sui natura est adæ-
quatum vel commensuratum alteri. Hoc
autem potest contingere dupliciter: uno
modo secundum absolutam sui conside-
rationem; sicut masculus ex sui ratione
habet commensurationem ad feminam,
ut ex ea generet; et parens ad filium,
ut eum nutriat. Alio modo aliquid est
naturaliter alteri commensuratum, non
secundum absolutam sui rationem, sed
secundum aliquid quod ex ipso sequi-
tur, puta proprietates possessionum; si
enim consideretur iste ager absolute,
non habet unde magis sit hujus quam
illius; sed si consideretur per respectum
ad opportunitatem colendi, et ad pacifi-
cum usum agri, secundum hoc habet
quamdam commensurationem ad hoc
quod sit unius, et non alterius, ut patet
per Philosophum ⁶. Absolute autem ap-
prehendere aliquid non solum convenit
homini, sed etiam aliis animalibus. Et
ideo jus quod dicitur naturale, secun-
dum primum modum, commune est no-
bis et aliis animalibus ⁷. A jure autem
naturali sic dicto recedit jus gentium,
ut Jurisconsultus dicit ⁸, quia "illud o-
mnibus animalibus, hoc solum homini-
bus inter se commune est." Considerare
autem aliquid, comparando ad id quod
ex ipso sequitur, est proprium rationis;
et ideo hoc idem est naturale homini
secundum rationem naturalem, quæ hoc
dictat. Et ideo dicit Cajus jurisconsul-
tus ⁹: "Quod naturalis ratio inter omnes
homines constituit, id apud omnes per-
æque custoditur, vocaturque jus gen-
tium ¹⁰."

Et per hoc patet responsio ad *primum*.

Ad *secundum* dicendum, quod hunc ho-
minem esse servum, absolute conside-
rando, magis quam alium, non habet
rationem naturalem, sed solum secun-
dum aliquam utilitatem consequentem,

turæ habentis aliquam cognitionem finis. Sic
enim legimus (lib. i Institut. tit. 2): *Jus natu-
rale est quod natura omnia animalia docuit*.

(8) Lib. i, ff. De just. et jure. (9) Lib. ix, ff. eod.

(10) Ita Nicolai et edit. posteriores ex textu
jurisconsulti. Cod. Alcan.: *Quod naturalis ratio
inter omnes homines constituit, id apud omnes ho-
mines sive gentes custoditur*. Edit. Rom. aliæque:
*Quod naturalis ratio inter omnes homines constituit,
id quod apud omnes gentes custoditur, vocaturque
jus gentium*.

inquantum utile est huic quod regatur a sapientiori, et illi quod ab hoc juvetur, ut dicitur ¹. Et ideo servitus pertinet ad jus gentium est naturalis secundo modo, sed non primo modo.

Ad *tertium* dicendum, quod quia ea quæ sunt juris gentium, naturalis ratio dictat, puta ex propinquo habentia æquitatem, inde est quod non indigent aliqua speciali institutione, sed ipsa naturalis ratio ea instituit, ut dictum est in auctoritate inducta (in corp. art.).

ART. IV. — UTRUM

DEBEAT SPECIALITER DISTINGUI

JUS PATERNUM ET DOMINATIVUM.

De his etiam infra, quæst. LVIII, art. 7 ad 3, et Sent. II, dist. 44, quæst. II, art. 1 corp. et Ethic. lib. V, lect. 2.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non debeat specialiter distingui jus paternum, et dominativum. Ad justitiam enim pertinet reddere unicuique quod suum est, ut dicit Ambrosius ². Sed jus est objectum justitiæ, sicut dictum est (art. 1 huj. quæst.). Ergo jus ad unumquemque æqualiter pertinet; et sic non debet distingui specialiter jus patris et domini.

2. Præterea, ratio justi est lex, ut dictum est (art. 1 hujus quæst. ad 2). Sed lex respicit commune bonum civitatis et regni, ut supra habitum est (1 2, quæst. XC, art. 2), non autem respicit bonum privatum unius personæ, aut etiam unius familiæ. Non ergo debet esse aliquid speciale jus vel justum dominativum vel paternum, cum dominus et pater pertineant ad domum, ut dicitur ³.

3. Præterea, multæ aliæ sunt differentię graduum in hominibus, ut puta quod quidam sunt milites, quidam sacerdotes, quidam principes. Ergo ad eos debet aliquid speciale jus vel justum determinari.

Sed *contra* est quod Philosophus ⁴ specialiter a justo politico distinguit dominativum, et paternum, et alia hujusmodi.

CONCLUSIO. — Convenienter distin-

guitur jus quod non ad alterum simpliciter est, in jus paternum, et jus dominativum: quorum paternum inter patrem et filium, dominativum inter dominum et servum est.

Respondeo dicendum quod jus sive justum dicitur per commensurationem ad alterum. Alterum autem potest dici dupliciter: uno modo, quod simpliciter est alterum, sicut quod est omnino distinctum; sicut apparet in duobus hominibus, quorum unus non est sub altero, sed ambo sunt sub uno principe civitatis; et inter tales, secundum Philosophum ⁵, est simpliciter justum. Alio modo dicitur aliquid alterum, non simpliciter, sed quasi aliquid ejus existens; et hoc modo in rebus humanis filius est aliquid patris, quia quodammodo est pars ejus, ut dicitur ⁶, et servus est aliquid domini, quia est instrumentum ejus, ut dicitur ⁷. Et ideo patris ad filium non est comparatio, sicut ad simpliciter alterum; et propter hoc non est ibi simpliciter justum ⁸, sed quoddam justum, scilicet paternum: et eadem ratione nec inter dominum et servum. sed est inter eos dominativum justum. Uxor autem quamvis sit aliquid viri, quia comparatur ad eum sicut ad proprium corpus, ut patet per Apostolum ⁹; tamen magis distinguitur a viro quam filius a patre, vel servus a domino; assumitur enim in quamdam socialem vitam matrimonii; et ideo, ut Philosophus dicit ¹⁰, inter virum et uxorem plus est de ratione justi quam inter patrem et filium, vel dominum et servum; quia cum vir et uxor habeant immediatam relationem ad domesticam communitatem ¹¹, ideo inter eos non est etiam simpliciter politicum justum, sed magis justum economicum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ad justitiam pertinet reddere jus suum unicuique, supposita tamen diversitate unius ad alterum; si quis enim sibi det quod sibi debetur, non proprie vocatur hoc justum. Et quia quod est filii, est patris,

sed solum metaphorice, ut Cajetano et Valentini placuit; an non esse justum perfecte, sed solum imperfecte, ut docent Salon, Bannes, Dominicus; quod menti auctoris conformius videtur.

(9) Ephes. V. — Ubi scilicet vers. 28 post præmissam dilectionem Christi erga Ecclesiam, ita, inquit, *et viri debent diligere uxores suas ut corpora sua*, etc. (10) Ethic. lib. V, cap. 6, in fin.

(11) Ut patet Polit. lib. I, cap. 3 et ult.

(1) Polit. lib. I, cap. 5, circa fin.

(2) De officiis, lib. I, cap. 24, circa fin.

(3) Polit. lib. I, cap. 3, ante med.

(4) Ethic. lib. V, c. 6, circa fin. (5) Ibid. I, V, c. 6.

(6) Ethic. lib. VIII, cap. 11 et 12.

(7) Polit. lib. I, cap. 3 et 4.

(8) Ambigitur quid B. Thomas intelligat negans inter istos intercedere justum simpliciter; an sensus sit non esse justum vere et proprie,

et quod est servi, est domini; ideo non est proprie justitia patris ad filium, vel domini ad servum.

Ad *secundum* dicendum, quod filius, inquantum filius, est aliquid patris; et similiter servus, inquantum servus, est aliquid domini; uterque tamen, prout consideratur ut quidam homo, est aliquid secundum se subsistens ab aliis distinctum. Et ideo inquantum uterque est homo, aliquo modo ad eos est justitia; et propter hoc etiam aliquæ leges dantur de his quæ sunt patris ad filium vel domini ad servum; sed inquantum uterque est aliquid alterius, secundum hoc deficit ibi perfecta ratio justi vel juris ¹.

Ad *tertium* dicendum, quod omnes aliæ diversitates personarum quæ sunt in civitate, habent immediatam relationem ad communitatem civitatis et ad principem ipsius; et ideo ad eos est justum secundum perfectam rationem justitiæ. Distinguitur tamen istud justum secundum diversa officia; unde dicitur jus militare, vel jus magistratuum aut sacerdotum; non propter defectum a simpliciter justo, sicut dicitur jus patrum et dominativum; sed propter hoc quod unicuique conditioni personæ, secundum proprium officium, aliquid proprium debetur.

QUÆSTIO LVIII.

DE JUSTITIA,

IN DUODECIM ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de justitia; circa quam quærentur duodecim: 1. Quid sit justitia. — 2. Utrum justitia semper sit ad alterum. — 3. Utrum sit virtus. — 4. Utrum sit in voluntate sicut in subiecto. — 5. Utrum sit virtus generalis. — 6. Utrum secundum quod est generalis, sit idem in essentia cum omni virtute. — 7. Utrum sit aliqua justitia particularis. — 8. Utrum justitia particularis habeat propriam materiam. — 9. Utrum sit circa passiones, vel circa operationes tantum. — 10. Utrum medium justitiæ sit medium rei. — 11. Utrum actus justitiæ sit reddere unicuique quod suum est. — 12. Utrum justitia sit præcipua inter alias virtutes morales.

(1) Hinc sequitur adesse perfectam rationem juris et justi, cum filius sit emancipatus.

(2) Ita justitiam definiit Ulpianus (tit. 1 Digest.) et Justin. (tit. 1 Institut.), et huic similem tradunt definitionem Ambrosius (De offic., lib. 1, cap. 24) et Augustinus (De civ. Dei, lib. xix, cap. 21). (3) Lib. x, ff. De just. et jure.

(4) Ethic. lib. v, cap. 1, a princ.

(5) Lib. De veritate, cap. 13, circa princ.

(6) Lib. De moribus Ecclesiæ, cap. 15, circa fin.

(7) Ita cum Mss. potioribus editi passim. Al.

ART. I. — UTRUM CONVENIENTER DEFINIATUR JUSTITIA, QUOD EST PERPETUA ET CONSTANS VOLUNTAS JUS SUUM UNICUIQUE TRIBUENDI ².

De his etiam Sent. iv, dist. 31, qu. iii, art. 1 ad 3, et De ver. quæst. 1, art. 5 ad 12.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter definiatur a jurisperitis ³ quod justitia est "perpetua et constans voluntas jus suum unicuique tribuendi." Justitia enim, secundum Philosophum ⁴, est "habitus a quo sunt aliqui operativi justorum, et quo operantur, et volunt justa." Sed voluntas nominat potentiam vel etiam actum. Ergo inconvenienter justitia dicitur esse voluntas.

2. Præterea, rectitudo voluntatis non est voluntas; alioquin si voluntas esset sua rectitudo, sequeretur quod nulla voluntas esset perversa. Sed secundum Anselmum ⁵, "justitia est rectitudo." Ergo justitia non est voluntas.

3. Præterea, sola Dei voluntas est perpetua. Si ergo justitia est perpetua voluntas, in solo Deo erit justitia.

4. Præterea, omne perpetuum est constans, quia est immutabile. Superflue ergo utrumque ponitur in definitione justitiæ, et perpetuum et constans.

5. Præterea, reddere jus unicuique pertinet ad principem. Ergo si justitia sit unicuique jus suum tribuens, sequitur quod justitia non sit nisi in principe, quod est inconveniens.

6. Præterea, Augustinus dicit ⁶ quod "justitia est amor Deo tantum serviens." Non ergo reddit unicuique quod suum est.

CONCLUSIO. — Justitia, perpetua et constans voluntas est, jus suum unicuique tribuens; vel est habitus, secundum quem aliquis constanti et perpetua voluntate jus suum unicuique tribuit; vel est habitus, secundum quem aliquis dicitur operativus secundum electionem justi.

Respondeo dicendum quod prædicta justitiæ definitio conveniens est, si recte intelligatur. Cum enim omnis virtus sit habitus qui est principium boni actus, necesse est quod virtus definiatur per actum bonum circa propriam materiam virtutis ⁷. Est autem justitia proprie

Definiatur per actum bonum qui est circa ea quæ ad alterum sunt, sicut circa propriam materiam virtutis. Est autem justitia præcipue circa ea, etc. Deest argumentum Sed contra in omnibus co-

circa ea quæ ad alterum sunt, sicut circa propriam materiam, ut infra patebit (art. seq.). Et ideo actus justitiæ per comparisonem ad propriam materiam et objectum tangitur, cum dicitur: *Jus suum unicuique tribuens* ¹; quia, ut Isidorus dicit ², "justus dicitur, quia jus custodit." Ad hoc autem quod aliquis actus circa quamcumque materiam sit virtuosus, requiritur quod sit voluntarius, et quod sit stabilis et firmus; quia Philosophus dicit ³, quod ad virtutis actum requiritur primo quidem quod operetur sciens; secundo autem quod eligens, et propter debitum finem; tertio quod immobiliter operetur. Primum autem horum includitur in secundo; quia quod per ignorantiam agitur, est involuntarium, ut dicitur ⁴. Et ideo in definitione justitiæ primo ponitur voluntas, ad ostendendum quod actus justitiæ debet esse voluntarius; additur autem de constantia et perpetuitate, ad designandam actus firmitatem. Et ideo prædicta definitio est completa definitio justitiæ; nisi quod actus ponitur pro habitu, qui per actum specificatur; habitus enim ad actum dicitur. Et si quis vellet eam in debitam formam definitionis reducere, posset sic dicere quod "justitia est habitus secundum quem aliquis constanti et perpetua voluntate jus ⁵ suum unicuique tribuit." Et quasi est eadem definitio cum ea quam Philosophus ponit ⁶, dicens quod "justitia est habitus secundum quem aliquis dicitur operari secundum electionem justi."

Ad *primum* ergo dicendum, quod voluntas hic nominat actum, non potentiam. Est autem consuetum quod apud auctores habitus per actus definiantur; sicut Augustinus dicit super Joan. ⁷ quod "fides est credere quod non vides."

Ad *secundum* dicendum, quod neque etiam justitia est essentialiter rectitudo, sed causaliter tantum: est enim habitus secundum quem aliquis recte operatur et vult.

Ad *tertium* dicendum, quod voluntas

dicibus et editionibus. Theologi in suis observationibus suppleunt: *Sed contra est auctoritas jurisperitorum.*

(1) Hæc verba locum habent differentiæ, et justitiam ab aliis virtutibus discernunt.

(2) Etymol. lib. x, ad litt. I.

(3) Ethic. lib. ii, cap. 4, ante med.

(4) Ethic. lib. iii, cap. i, circa med.

potest dici perpetua dupliciter; uno modo ex parte ipsius actus, qui perpetuo durat, et sic solius Dei voluntas est perpetua; alio modo ex parte objecti, quia scilicet aliquis vult perpetuo facere aliquid, et hoc requiritur ad rationem justitiæ; non enim sufficit ad rationem justitiæ, quod aliquis velit ad horam in aliquo negotio servare justitiam, quia vix invenitur aliquis qui velit in omnibus injuste agere; sed requiritur quod homo habeat voluntatem perpetuo et in omnibus justitiam conservandi.

Ad *quartum* dicendum, quod quia perpetuum non accipitur secundum durationem perpetuam actus voluntatis, non superflue additur constans, ut sicut per hoc quod dicitur perpetua voluntas, designatur quod aliquis gerat in proposito perpetuo justitiam conservandi; ita etiam per hoc quod dicitur constans, designetur quod in hoc proposito firmiter perseveret.

Ad *quintum* dicendum, quod iudex reddit quod suum est per modum imperantis et dirigentis, quia iudex est justum animatum, et princeps est custos justi, ut dicitur ⁸; sed subditi reddunt quod suum est unicuique per modum executionis.

Ad *sextum* dicendum, quod sicut in dilectione Dei includitur dilectio proximi, ut supra dictum est (quæst. xxv, art. 1); ita etiam in hoc quod homo servit Deo, includitur quod unicuique reddat quod debet.

ART. II. — UTRUM JUSTITIA SEMPER SIT AD ALTERUM.

De his etiam supra, quæst. LVII, art. 4, et infra, art. 8 corp. et ad l, et De virt. qu. II, art. 7 ad 12.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod justitia non semper sit ad alterum. Dicit enim Apostolus ⁹, quod *justitia Dei est per fidem Jesu Christi*. Sed fides non dicitur per comparisonem unius hominis ad alterum. Ergo neque justitia.

2. Præterea, secundum Augustinum ¹⁰, "ad justitiam pertinet, ob hoc quod ser-

(5) Nomine *juris* id intelligitur quod stricta obligatione alteri debetur, quodque *debitum legale* nuncupat B. Thomas (quæst. lxxx in corp., quæst. xi, art. 5 ad 1).

(6) Ethic. lib. v, cap. 5, a med.

(7) Tract. 79, paulo a princ.

(8) Ethic. lib. v, cap. 4 et 6. (9) Rom. III, 22.

(10) Lib. De moribus Eccl. es., c. 15, circa med.

vit Deo, bene imperare cæteris quæ homini sunt subjecta. „ Sed appetitus sensitivus est homini subjectus, ut patet Gen. iv, 7, ubi dicitur: *Subter te erit appetitus ejus, scilicet peccati, et tu dominaberis illius*. Ergo ad justitiam pertinet dominari proprio appetitui; et sic erit justitia ad seipsum.

3. Præterea, justitia Dei est æterna. Sed nihil aliud est Deo coæternum. Ergo de ratione justitiæ non est quod sit ad alterum.

4. Præterea, sicut operationes quæ sunt ad alterum, indigent rectificari, ita etiam operationes quæ sunt ad seipsum. Sed per justitiam rectificantur operationes, secundum illud Prov. xi, 5: *Justitia simplicis dirigit viam ejus*. Ergo justitia non est solum circa ea quæ sunt ad alterum, sed etiam circa ea quæ sunt ad seipsum.

Sed *contra* est quod Tullius dicit 1, quod „ justitiæ ea ratio est qua societas hominum inter ipsos, et vitæ communitas continetur. „ Sed hoc importat respectum ad alterum. Ergo justitia est solum circa ea quæ sunt ad alterum.

CONCLUSIO. — Cum justitia æqualitatem importet, semper ad alterum est, ex translatione autem alicujus ad seipsum justitia esse potest.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. præc., art. 1 et 2), cum nomen justitiæ æqualitatem importet, ex sua ratione justitia habet quod sit ad alterum; nihil enim est sibi æquale, sed alteri. Et quia ad justitiam pertinet actus humanos rectificare, ut dictum est (quæst. lvii, art. 1, et 1 2, quæst. cxiii, art. 1), necesse est quod æqualitas ista quam requirit justitia, sit diversorum agere potentium. Actiones autem sunt suppositorum et totorum, non autem, proprie loquendo, partium et formarum, seu potentiarum; non enim proprie dicitur quod manus percutiat, sed homo per manum; neque proprie dicitur quod calor calefaciat, sed ignis per calorem; secundum tamen similitudinem quamdam hæc dicuntur. Justitia ergo proprie dicta requirit di-

versitatem suppositorum; et ideo non est nisi unius hominis ad alium². Sed secundum similitudinem accipiuntur in uno et eodem homine diversa principia actionum, quasi diversa agentia; sicut ratio, et irascibilis, et concupiscibilis; et ideo metaphorice in uno et eodem homine dicitur esse justitia, secundum quod ratio imperat irascibili et concupiscibili, et secundum quod hæc obediunt rationi, et universaliter secundum quod unicuique parti hominis attribuitur quod ei convenit. Unde Philosophus³ hanc justitiam appellat secundum metaphoram dictam.

Ad *primum* ergo dicendum, quod justitia quæ fit per fidem in nobis, est per quam justificatur impius; quæ quidem in ipsa debita ordinatione partium animæ consistit, sicut supra dictum est. (1 2, quæst. cxiii, art. 1) cum de justificatione impii ageretur. Hoc autem pertinet ad justitiam metaphorice dictam⁴, quæ potest inveniri etiam in aliquo solitariam vitam agente.

Et per hoc patet responsio ad *secundum*.

Ad *tertium* dicendum, quod justitia Dei est ab æterno secundum voluntatem et propositum æternum; et in hoc præcipue justitia consistit, quamvis secundum effectum non sit ab æterno, quia nihil est Deo coæternum.

Ad *quartum* dicendum, quod actiones quæ sunt hominis ad seipsum, sufficienter rectificantur, rectificatis passionibus, per alias virtutes morales; sed actiones quæ sunt ad alterum, indigent speciali rectificatione, non solum per comparisonem ad agentem, sed etiam per comparisonem ad eum ad quem sunt. Et ideo circa eas est specialis virtus, quæ est justitia.

ART. III. — UTRUM JUSTITIA SIT VIRTUS⁵.

De his etiam Ethic. lib. v, lect. 2 et 3.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod justitia non sit virtus. Dicitur enim Luc. xvii, 10: *Cum feceritis omnia quæ præcepta sunt vobis, dicite: Servi inutiles*

moralis, de qua hic agitur, sed ejus comparatione solum est justitia per metaphoram.

(5) Ex his verbis Scripturæ patet justitiam esse virtutem. (Prov. xxxiv): *Justitia liberabit a morte*. (xii): *In semita justitiæ vita*. (Matth v): *Beati qui persecutionem patiuntur propter justitiam, quoniam ipsorum est regnum celorum*.

(1) De offic., lib. i, in tit. de justitia.

(2) Nec obstat, ait Nicolai, quod in Christo sine distinctione suppositorum humanitas divinitati ex justitia satisfecit, quia etsi actualiter unum fuit, virtualiter tamen duplex.

(3) Ethic. lib. v, cap. ult.

(4) Id est justitia christiana quæ est effectus justificationis, non est illa justitia specialis et

sumus; quod debuimus facere, fecimus. Sed non est inutile facere opus virtutis; dicit enim Ambrosius¹: "Utilitatem non pecuniarii lucri æstimationem dicimus, sed acquisitionem pietatis. Ergo facere quod quis debet facere, non est opus virtutis. Est autem opus justitiæ. Ergo justitia non est virtus.

2. Præterea, quod fit ex necessitate, non est meritorium. Sed reddere alicui quod suum est, quod pertinet ad justitiam, est necessitatis. Ergo non est meritorium. Actibus autem virtutum meremur. Ergo justitia non est virtus.

3. Præterea, omnis virtus moralis est circa agibilia. Ea autem quæ exterius constituuntur non sunt agibilia, sed factibilia, ut patet per Philosophum². Cum ergo ad justitiam pertineat exterius facere aliquod opus secundum se justum, videtur quod justitia non sit virtus moralis.

Sed *contra* est quod Gregorius dicit³, quod "in quatuor virtutibus, scilicet temperantia, prudentia, fortitudine et justitia, tota boni operis structura consurgit."

CONCLUSIO. — Cum justitia humanas operationes bonas et rectas efficiat, ipsa necessario est virtus.

Respondeo dicendum quod virtus humana est quæ bonum reddit actum humanum, et ipsum hominem bonum facit; quod quidem convenit justitiæ. Actus enim hominis bonus redditur ex hoc quod attingit regulam rationis, secundum quam humani actus rectificantur. Unde cum justitia operationes humanas rectificet, manifestum est quod opus hominis bonum reddit, et, ut Tullius dicit⁴, "ex justitia præcipue viri boni nominantur; unde, sicut⁵ dicit, "in ea virtutis splendor est maximus."

Ad *primum* ergo dicendum, quod cum aliquis facit quod debet, non affert utilitatem lucri ei cui facit quod debet, sed solum abstinere a damno ejus; sibi tamen facit utilitatem, inquantum spontanea et prompta voluntate facit illud quod debet; quod est virtuose agere. Unde di-

citur Sap. viii, 7, quod *sapientia Dei sobrietatem et justitiam docet, prudentiam et virtutem, quibus in vita nihil est utilius hominibus, scilicet virtuosus.*

Ad *secundum* dicendum, quod duplex est necessitas; una coactionis⁶; et hæc, quia repugnat voluntati, tollit rationem meriti. Alia autem est necessitas ex obligatione præcepti, sive ex necessitate finis, quando scilicet aliquis non potest consequi finem virtutis, nisi hoc faciat; et talis necessitas non excludit rationem meriti, inquantum aliquis hoc quod sic est necessarium, voluntarie agit; excludit tamen gloriam supererogationis, secundum illud I. Corinth. ix, 16: *Si evangelizavero, non est mihi gloria; necessitas enim mihi incumbit.*

Ad *tertium* dicendum, quod justitia non consistit circa exteriores res, quantum ad hoc quod est facere⁷, quod pertinet ad artem, sed quantum ad hoc quod utitur eis ad alterum.

ART. IV. — UTRUM JUSTITIA

SIT IN VOLUNTATE SICUT IN SUBJECTO.

De his etiam Sent. iii, dist. 33, quæst. vi, art. 4, quæst. iii, et De virt. quæst. i, art. 5 corp. fin. et Ethic. lib. v, lect. 1.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quod justitia non sit in voluntate sicut in subjecto; justitia enim quandoque veritas dicitur. Sed veritas non est voluntatis, sed intellectus. Ergo justitia non est in voluntate sicut in subjecto.

2. Præterea, justitia est circa ea quæ sunt ad alterum. Sed ordinare aliquid ad alterum est rationis. Justitia ergo non est in voluntate sicut in subjecto, sed magis in ratione⁸.

3. Præterea, justitia non est virtus intellectualis, cum non ordinetur ad cognitionem; unde relinquitur quod sit virtus moralis. Sed subjectum virtutis moralis est rationale per participationem, quod est irascibilis et concupiscibilis, ut patet per Philosophum⁹. Ergo justitia non est in voluntate sicut in subjecto, sed magis in irascibili et concupiscibili.

cumque intrinsecam necessitatem significat, ut expressius ostensum est Sent. ii, dist. 25.

(7) De differentia inter *agere* et *facere*, conferri potest quæst. xlvii, art. 5, et i 2, qu. lxx, art. 4.

(8) Adversativo sensu, id est *potius*; non quod in ratione magis comparative quam in voluntate.

(9) Ethic. lib. i, cap. ult.

(1) De offic. lib. ii, cap. 6, circa princ.

(2) Metaph. lib. ix, text. 16.

(3) Moral. lib. ii, cap. 26, parum a princ.

(4) De offic. lib. i, in tit. *De justitia*, circa princ.

(5) Ibidem.

(6) Cujus nomine non perfectam duntaxat illam coactionem intelligit quæ cum violentia confunditur, sed illam similiter quæ qualem-

Sed *contra* est quod Anselmus dicit¹, quod "justitia est rectitudo voluntatis propter se servata."

CONCLUSIO. — Justitia cum non ad actum cognoscitivum dirigendum ordinetur, sed sit operis appetitus intellectivi directiva, ipsa non in intellectu, neque in parte aliqua sensus, sed in voluntate est tanquam in proprio subjecto.

Respondeo dicendum quod illa potentia est subjectum virtutis, ad cujus potentiae actum rectificandum virtus ordinatur. Justitia autem non ordinatur ad dirigendum aliquem actum cognoscitivum; non enim dicimur justi ex hoc quod recte aliquid cognoscimus. Et ideo subjectum justitiæ non est intellectus, vel ratio, quæ est potentia cognoscitiva. Sed quia justi in hoc dicimur quod aliquid recte agimus, proximum autem principium actus est vis appetitiva, necesse est quod justitia sit in aliqua vi appetitiva, sicut in subjecto. Est autem duplex appetitus: scilicet voluntas, quæ est in ratione; et appetitus sensitivus consequens apprehensionem sensus, qui dividitur per irascibilem et concupiscibilem, ut habitum est (part. I, qu. LXXXI, art. 2). Reddere autem unicuique quod suum est, non potest procedere ex appetitu sensitivo; quia apprehensio sensitiva non se extendit ad hoc quod considerare possit proportionem unius ad alterum; sed hoc est proprium rationis. Unde justitia non potest esse sicut in subjecto in irascibili, vel concupiscibili, sed solum in voluntate. Et ideo Philosophus² definit justitiam per actum voluntatis, ut ex supra dictis patet (art. 1 hujus quæst.).

Ad *primum* ergo dicendum, quod quia voluntas est appetitus rationalis, ideo rectitudo rationis, quæ veritas dicitur, voluntati impressa, propter propinquitatem ad rationem, nomen retinet veritatis; et inde est quod quandoque justitia veritas vocatur.

Ad *secundum* dicendum, quod voluntas fertur in suum objectum consequenter ad apprehensionem rationis³; et ideo quia ratio ordinat in alterum, voluntas

potest velle aliquid in ordine ad alterum; quod pertinet ad justitiam.

Ad *tertium* dicendum, quod rationale per participationem non solum est irascibile et concupiscibile, sed omnino appetitivum, ut dicitur⁴: quia "omnis appetitus obedit rationi." Sub appetitivo autem comprehenditur voluntas; et ideo voluntas potest esse subjectum virtutis moralis.

ART. V. — UTRUM JUSTITIA SIT VIRTUS GENERALIS⁵.

De his etiam infra, quæst. LIX, art. 1, et 12, quæst. LX, art. 3, et Ethic. lib. v, lect. 1, 2 et 3.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod justitia non sit virtus generalis. Justitia enim dividitur aliis virtutibus, ut patet Sap. viii, 7: *Sobrietatem et justitiam docet, prudentiam et virtutem*. Sed generale non dividitur seu connumeratur speciebus sub illo generali contentis. Ergo justitia non est virtus generalis.

2. Præterea, sicut justitia ponitur virtus cardinalis, ita etiam temperantia et fortitudo. Sed temperantia vel fortitudo non ponitur virtus generalis. Ergo necque justitia debet aliquo modo poni virtus generalis.

3. Præterea, justitia est semper ad alterum, ut supra dictum est (artic. 2 hujus quæst.). Sed peccatum quod est in proximum, non potest esse peccatum generale, sed dividitur contra peccatum quo peccat homo contra seipsum. Ergo etiam neque justitia est virtus generalis.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit⁶, quod "justitia est omnis virtus."

CONCLUSIO. — Cum per justitiam omnium virtutum actus ad bonum commune ordinentur, ipsa est virtus generalis.

Respondeo dicendum quod justitia, sicut dictum est (art. 2 hujus quæst.), ordinat hominem in comparatione ad alium; quod quidem potest esse dupliciter: uno modo ad alium singulariter consideratum; alio modo ad alium in communi, secundum scilicet quod ille qui servit alicui communitati, servit omnibus hominibus qui sub communitate illa continentur. Ad utrumque ergo se potest ha-

(1) Lib. De verit. cap. 13, parum a princ.

(2) Ethic. lib. v, cap. 1, a princ.

(3) Quando fertur in indifferens quod eligere potest vel non: ad apprehensionem autem intellectus, quando in aliquid necessarium vel appetitu necessario fertur, ut (part. I^a qu. LXXXII, art. 1 ad 2) explicat S. Thomas.

(4) Ethic. lib. i, cap. ult.

(5) Justitia generalis seu legalis definiri potest virtus per quam omnium virtutum actus tanquam republicæ debiti ad ejus commune bonum ordinantur.

(6) Ethic. lib. v, cap. 1, a med.

bere justitia secundum propriam rationem. Manifestum est autem quod omnes qui sub communitate aliqua continentur, comparantur ad communitatem sicut partes ad totum; pars autem id quod est, totius est; unde et quodlibet bonum partis est ordinabile in bonum totius. Secundum hoc ergo bonum cuiuslibet virtutis, sive ordinantis aliquem hominem ad seipsum, sive ordinantis ipsum ad aliquas alias personas singulares, est referibile ad bonum commune, ad quod ordinat justitia. Et secundum hoc actus omnium virtutum possunt ad justitiam pertinere, secundum quod ordinat hominem ad bonum commune. Et quantum ad hoc justitia dicitur virtus generalis ¹. Et quia ad legem pertinet ordinare in bonum commune, ut supra habitum est (1 2, quæst. xc, art. 2), inde est quod talis justitia prædicto modo generalis dicitur justitia legalis, quia scilicet per eam homo concordat legi ordinanti actus omnium virtutum in bonum commune.

Ad *primum* ergo dicendum, quod justitia condiditur seu connumeratur aliis virtutibus, non inquantum est generalis, sed inquantum est specialis virtus, ut infra dicetur (art. 7 et 12 hujus quæst.).

Ad *secundum* dicendum, quod temperantia et fortitudo sunt in appetitu sensitivo, id est in concupiscibili et irascibili. Hujusmodi autem vires sunt appetitivæ quorumdam bonorum particularium, sicut et sensus est particularium cognoscitivus. Sed justitia est sicut in subjecto in appetitu intellectivo, qui potest esse universalis boni, cujus intellectus est apprehensivus. Et ideo justitia magis potest esse virtus generalis quam temperantia vel fortitudo.

Ad *tertium* dicendum, quod illa quæ sunt ad seipsum, sunt ordinabilia ad alterum, præcipue quantum ² ad bonum commune. Unde et justitia legalis, secundum quod ordinat ad bonum commune, potest dici virtus generalis; et

(1) Ita vocatur tum a fine et objecto, respicit enim bonum commune quod est generale; tum ab effectu et proprio munere, quia omnes virtutes earumque actus in bonum commune dirigunt. (2) Al. deest *quantum*.

(3) Vel transgressio legis ex græco ἀνομία, sed perinde est ac *transgressio aequitatis*.

(4) Sententia verisimilior est justitiam legalem seu generalem esse unam virtutem secundum

eadem ratione injustitia potest dici peccatum commune; unde dicitur I. Joan. iii, vers. 4, quod omne *peccatum est iniquitas* ³.

ART. VI. — UTRUM JUSTITIA, SECUNDUM QUOD EST GENERALIS, SIT IDEM PER ESSENTIAM CUM OMNI VIRTUTE ⁴.

De his etiam 1 2, quæst. lx, art. 3 ad 2, et art. 7 corp. et Sent. iii, dist. 9, quæst. i, art. 1, qu. ii corp. et Ethic. lib. v, lect. 2 fin.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod justitia, secundum quod est generalis, sit idem per essentiam cum omni virtute. Dicit enim Philosophus ⁵, quod "virtus et justitia legalis est eadem omni virtuti, esse autem non est idem,." Sed illa quæ differunt solum secundum *esse*, vel secundum rationem, non differunt secundum essentiam. Ergo justitia est idem secundum essentiam cum omni virtute.

2. Præterea, omnis virtus quæ non est idem per essentiam cum omni virtute, est pars virtutis. Sed justitia prædicta, ut ⁶ Philosophus dicit, "non est pars virtutis, sed tota virtus." Ergo prædicta justitia est idem essentialiter cum omni virtute.

3. Præterea, per hoc quod aliqua virtus ordinat actum suum ad altiore finem, non diversificatur secundum essentiam habitus; sicut idem est essentialiter habitus temperantiæ, etiamsi actus ejus ordinatur ad bonum divinum. Sed ad justitiam legalem pertinet quod actus omnium virtutum ordinentur ad altiore finem, id est, ad bonum commune multitudinis, quod præeminet bono unius singularis personæ. Ergo videtur quod justitia legalis essentialiter sit omnis virtus.

4. Præterea, omne bonum partis ordinabile est ad bonum totius; unde si non ordinetur in illud, videtur esse vanum et frustra ⁷. Sed illud quod est secundum virtutem, non potest esse hujusmodi. Ergo videtur quod nullus actus possit esse alicujus virtutis, qui non pertineat ad justitiam generalem, quæ ordinat in bonum commune: et sic vide-

formalem suam rationem, atque adeo secundum essentiam ab aliis virtutibus re distinctam. Ita Dominicus Soto, Bannes, Molina, Salon, Lessius, Madderus et alii.

(5) Ethic. lib. v, cap. 1, in fin. (6) Ibidem.

(7) Quippe cum illud frustra esse dicatur quod est propter aliquem finem quem non attingit; ut dicit Philosophus (Phys. ii, text. 62).

tur quod justitia generalis sit idem in essentia cum omni virtute.

Sed *contra* est quod dicit Philosophus¹, quod "multi in propriis quidem possunt virtute uti, in his autem quæ ad alterum sunt, non possunt; „ et in Polit. lib. III², dicit quod "non est simpliciter eadem virtus boni viri, et boni civis. „ Sed virtus boni civis est justitia generalis, per quam aliquis ordinatur ad bonum commune. Ergo non est eadem justitia generalis cum virtute communis; sed una potest sine alia haberi.

CONCLUSIO. — Ea legalis justitia, quæ proprie et per se bonum commune respicit, essentia specialis virtus est, a cæteris virtutibus distincta, et causaliter tantum generalis appellatur. Si vero dicamus justitiam legalem, virtutem esse cujus actus aliquo modo ad bonum commune ordinatur, secundum eam justitiæ legalis acceptionem, poterit justitia legalis etiam essentia eadem esse cum qualibet virtute.

Respondeo dicendum quod generale dicitur aliquid dupliciter; uno modo per prædicationem; sicut animal est generale ad hominem, et equum, et ad alia hujusmodi; et hoc modo generale oportet quod sit idem essentialiter cum his ad quæ est generale; quia genus pertinet ad essentiam speciei, et cadit in definitione ejus. Alio modo dicitur aliquid generale secundum virtutem, sicut causa universalis est generalis ad omnes suos effectus, ut sol ad omnia corpora, quæ illuminantur, vel immutantur per virtutem ipsius; et hoc modo generale non oportet quod sit idem in essentia cum his ad quæ est generale; quia non est eadem essentia causæ et effectus. Hoc autem modo, secundum prædicta (art. 5 hujus quæst.), justitia legalis dicitur esse virtus generalis, inquantum scilicet ordinat actus aliarum virtutum ad suum finem, quod est movere per imperium omnes alias virtutes; sicut enim charitas potest dici virtus generalis, inquantum ordinat actus omnium virtutum ad bonum divinum; ita etiam justitia legalis, inquantum ordinat actus omnium virtutum ad bonum commune. Sicut ergo charitas, quæ respicit bonum divinum ut proprium obje-

ctum, est quædam specialis virtus secundum suam essentiam; ita etiam justitia legalis est quædam specialis virtus secundum suam essentiam, secundum quod respicit commune bonum ut proprium objectum. Et sic est in principe principaliter et quasi architectonicæ; in subditis autem secundario et quasi administrative³. Potest tamen quælibet virtus, secundum quod a prædicta virtute (speciali quidem in essentia, generali autem secundum virtutem) ordinatur ad bonum commune, dici justitia legalis; et hoc modo loquendi justitia legalis est idem in essentia cum omni virtute; differt autem ratione. Et hoc modo loquitur Philosophus.

Unde patet responsio ad *primum* et *secundum*.

Ad *tertium* dicendum, quod etiam illa ratio secundum hunc modum procedit de justitia legali, secundum quod virtus imperata a justitia legali, justitia legalis dicitur.

Ad *quartum* dicendum, quod quælibet virtus secundum propriam rationem ordinat actum suum ad proprium finem illius virtutis; quod autem ordinetur ad ulteriorem finem sive semper, sive aliquando, hoc non habet ex propria ratione; sed oportet esse aliam superiorem virtutem, a qua in illum finem ordinetur; et sic oportet esse unam virtutem superiorem, quæ ordinet omnes virtutes in bonum commune, quæ est justitia legalis, et est alia per essentiam ab omni virtute.

ART. VII. — UTRUM SIT ALIQUA JUSTITIA PARTICULARIS PRÆTER JUSTITIAM GENERALEM⁴.

De his etiam supra, art. 5 et 6, et infra, quæst. LIX, art. 1, et 12, quæst. LX, art. 3, et Ethic. lib. V, lect. 1, 2 et 3.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit aliqua justitia particularis præter justitiam generalem. In virtutibus enim nihil est superfluum, sicut nec in natura. Sed justitia generalis sufficienter ordinat hominem circa omnia quæ ad alterum sunt. Ergo non est necessaria aliqua justitia particularis.

2. Præterea, unum et multa non di-

spicit idem objectum formale, scilicet bonum commune.

(4) Affirmative respondet S. Doctor, et illius sententiæ veritatem demonstrat.

(1) Ethic. lib. V, cap. 1, paulo ante fin.

(2) Cap. 3, ante med.

(3) Attamen justitia legalis in principe et subditis ejusdem est speciei, quia in utroque re-

versificant speciem virtutis¹. Sed justitia legalis ordinat hominem ad alterum, secundum ea quæ ad multitudinem pertinent, ut ex prædictis patet (art. 5 et 6 hujus quæst.). Ergo non est alia species justitiæ quæ ordinet hominem ad alterum in his quæ pertinent ad unam singularem personam.

3. Præterea, inter unam singularem personam et multitudinem civitatis media est multitudo domestica. Si ergo est justitia alia particularis per comparisonem ad unam personam præter justitiam generalem, pari ratione debet esse alia justitia œconomica², quæ ordinet hominem ad bonum commune unius familiæ; quod quidem non dicitur. Ergo nec aliqua particularis justitia est præter justitiam legalem.

Sed *contra* est quod Chrysostomus super illud Matth. v: *Beati qui esuriunt et sitiunt justitiam*, dicit³: "Justitiam autem dicit vel universalem virtutem, vel particularem, avaritiæ contrariam."

CONCLUSIO. — Præter legalem justitiam, necessarium est esse aliquam aliam virtutem, seu justitiam, qua homo ordinetur in his, quæ ad singularem personam attinent.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. præc.), justitia legalis non est essentialiter omnis virtus; sed oportet præter justitiam legalem quæ ordinat hominem immediate ad bonum commune, esse alias virtutes quæ immediate ordinant hominem circa particularia bona; quæ quidem possunt esse vel ad seipsum, vel ad alteram singularem personam. Sicut ergo præter justitiam legalem oportet esse aliquas virtutes particulares quæ ordinent hominem in seipso, puta temperantiam et fortitudinem; ita etiam præter justitiam legalem oportet esse particularem quamdam justitiam, quæ ordinet hominem circa ea quæ sunt ad alteram singularem personam.

Ad *primum* ergo dicendum quod justitia legalis sufficienter quidem ordinat hominem in his quæ sunt ad alte-

rum; quantum ad commune quidem bonum, immediate; quantum autem ad bonum unius singularis personæ, mediate. Et ideo oportet esse aliquam particularem justitiam, quæ immediate ordinet hominem ad bonum alterius singularis personæ.

Ad *secundum* dicendum, quod bonum commune civitatis et bonum singulare unius personæ non differunt solum secundum *multum et paucum*, sed secundum formalem differentiam. Alia enim est ratio boni communis et boni singularis, sicut alia est ratio totius et partis. Et ideo Philosophus⁴ dicit quod "non bene dicunt qui dicunt civitatem et domum, et alia hujusmodi, differre solum multitudine, et paucitate, et non specie."

Ad *tertium* dicendum, quod domestica multitudo, secundum Philosophum⁵, distinguitur secundum tres conjugationes: scilicet uxoris et viri, patris et filii, domini et servi; quarum personarum una est quasi aliquid alterius. Et ideo ad hujusmodi personas non est simpliciter justitia, sed quædam justitiæ species, scilicet œconomica, ut dicitur⁶.

ART. VIII. — UTRUM

JUSTITIA PARTICULARIS

HABEAT MATERIAM SPECIALEM⁷.

De his etiam 1 2, quæst. LX, art. 2 corp. et Sent. III, dist. 33, quæst. II, art. 2, quæst. III, et Ethic. I. II, lect. 8.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod justitia particularis non habeat materiam specialem. Quia super illud Gen. II: *Fluvius quartus ipse est Euphrates*, dicit Glossa⁸: "Euphrates, FRUGIFER interpretatur; nec dicitur contra quos vadat, quia justitia ad omnes animæ partes pertinet." Hoc autem non esset, si haberet materiam specialem: quia quælibet materia specialis ad aliquam specialem potentiam pertinet. Ergo justitia particularis non habet materiam specialem.

2. Præterea, Augustinus dicit⁹, quod "quatuor sunt animæ virtutes, quibus in hac vita spiritualiter vivitur, scilicet

(5) Polit. lib. I, cap. 3.

(6) Ethic. lib. V, cap. 6 et ult. in fin.

(7) Justitia particularis habet propriam et peculiarem materiam, nimirum actiones exteriores et ipsas res externas.

(8) Ordin. August. lib. II, de Gen. cont. Manich., cap. 10.

(9) Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 61, a med.

(1) Nempe quod virtus ad unum tantum, vel etiam ad multa se habeat; quia hoc per accidens esse videtur ad virtutem, cui per se sufficit si respiciat unum tantum.

(2) Ab administratione vel regimine domus ita dicta juxta vim græcæ vocis οἰκονομική.

(3) Hom. 15, inter princ. et med.

(4) Polit. lib. I, cap. 1, circa princ.

cet temperantia, prudentia, fortitudo et iustitia; „ et dicit quod quarta „ est iustitia, quæ per omnes diffunditur. „ Ergo iustitia particularis, quæ est una de quatuor virtutibus cardinalibus, non habet specialem materiam.

3. Præterea, iustitia dirigit hominem sufficienter in his quæ sunt ad alterum. Sed per omnia quæ sunt hujus vitæ, homo potest ordinari ad alterum. Ergo materia iustitiæ est generalis, et non specialis.

Sed *contra* est quod Philosophus¹ ponit iustitiam particularem circa ea specialiter quæ pertinent ad communicationem vitæ.

CONCLUSIO. — Cum per iustitiam particularem homo ad alterum ordinetur, non nisi circa exteriores hominis actiones et res quibus unus homo alteri coordinatur, ut circa propriam materiam, versatur.

Respondeo dicendum quod omnia quæcumque rectificari possunt per rationem, sunt materia virtutis moralis, quæ definitur per rationem rectam, ut patet per Philosophum². Possunt autem per rationem rectificari et interiores animæ passionēs, et exteriores actiones, et res exteriores, quæ in usum hominis veniunt. Sed tamen per exteriores actiones, et per exteriores res³ quibus sibi invicem homines communicare possunt, attenditur ordinatio unius hominis ad alterum; secundum autem interiores passionēs, consideratur rectificatio hominis in seipso. Et ideo cum iustitia ordinetur ad alterum, non est circa totam materiam virtutis moralis, sed solum circa exteriores actiones et res, secundum quamdam rationem objecti specialem, prout scilicet secundum eas unus homo alteri coordinatur⁴.

Ad *primum* ergo dicendum, quod iustitia pertinet quidem essentialiter ad unam partem animæ in qua est sicut in subjecto, scilicet ad voluntatem, quæ quidem movet per suum imperium omnes alias animæ partes; et sic iustitia non directe, sed quasi per quamdam

redundantiam ad omnes alias animæ partes pertinet.

Ad *secundum* dicendum, quod, sicut supra dictum est (12, quæst. lxi, art. 3 et 4), virtutes cardinales dupliciter accipiuntur: uno modo secundum quod sunt speciales virtutes habentes determinatas materias; alio modo secundum quod significant quosdam generales modos virtutis; et hoc modo loquitur ibi Augustinus; dicit enim quod „ prudentia est cognitio rerum appetendarum et fugiendarum; temperantia est refrenatio cupiditatis ab his quæ temporaliter delectant; fortitudo est firmitas animi adversus ea quæ temporaliter molesta sunt; iustitia est quæ per cæteras diffunditur, dilectio Dei, et proximi; „ quæ scilicet est communis radix totius ordinis ad alterum.

Ad *tertium* dicendum, quod passionēs interiores quæ sunt pars materiæ moralis, secundum se non ordinantur ad alterum, quod pertinet ad specialem rationem iustitiæ; sed earum effectus sunt ad alterum ordinabiles, scilicet operationes exteriores⁵. Unde non sequitur quod materia iustitiæ sit generalis.

ART. IX. — UTRUM JUSTITIA SIT CIRCA PASSIONES⁶.

De his etiam Sent. iv, dist. 15, quæst. i, art. 1.
quæst. ii ad 2.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod iustitia sit circa passionēs. Dicit enim Philosophus⁷, quod „ circa voluptates et tristitias est moralis virtus. „ Voluptas autem, id est delectatio, et tristitia, sunt passionēs quædam, ut supra habitum est (12, quæst. xxiii, art. 4), cum de passionibus ageretur. Ergo iustitia, cum sit virtus moralis, erit circa passionēs.

2. Præterea, per iustitiam rectificantur operationes quæ sunt ad alterum. Sed operationes huiusmodi rectificari non possunt, nisi passionēs sint rectificatæ; quia ex inordinatione passionum provenit inordinatio in prædictis operationibus; propter concupiscentiam e-

(1) Ethic. lib. v, cap. 2, a med.

(2) Ethic. lib. ii, cap. 2 et 6.

(3) Distincte expressit S. Thomas actiones et res, quia plurimæ sunt actiones, in quibus nulla res externa intervenit, præter nudam actionem, ut laudatio, detractio, murmuratio.

(4) In hoc ergo iustitia differt a reliquis virtutibus moralibus, quod hæc componunt ac re-

ctificant hominem in seipso; iustitia vero in ordine ad alterum.

(5) Hinc patet solam iustitiam primo et per se versari circa operationes, alias autem virtutes morales non nisi secundario.

(6) Respondet negative S. Doctor, et sua sententia communis est.

(7) Ethic. lib. ii, cap. 3, circa princ.

nim venereorum proceditur ad adulterium, et propter superfluum amorem pecuniæ proceditur ad furtum. Ergo oportet quod iustitia sit circa passiones.

3. Præterea, sicut iustitia particularis ¹ est ad alterum, ita etiam iustitia legalis. Sed iustitia legalis est circa passiones; alioquin non se extenderet ad omnes virtutes, quarum quædam sunt manifeste circa passiones. Ergo iustitia est circa passiones.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit ² quod est circa operationes.

CONCLUSIO. — Cum homo per passiones interiores non ordinetur immediate ad alterum, non potest circa eas esse iustitia, qua homo ordinatur ad alterum.

Respondeo dicendum quod hujus quæstionis veritas ex duobus apparet: primo quidem ex ipso subjecto iustitiæ, quod est voluntas; cujus motus vel actus non sunt passiones, ut supra habitum est (1 2, quæst. xxii, art. 3, et quæst. lxx, art. 4). Sed solum motus appetitus sensitivi passiones dicuntur; et ideo iustitia non est circa passiones, sicut temperantia et fortitudo, quæ sunt irascibilis et concupiscibilis, sunt circa passiones. Alio modo ex parte materiæ; quia iustitia est circa ea quæ sunt ad alterum, non autem per passiones interiores immediate ad alterum ordinamur. Et ideo iustitia circa passiones non est.

Ad *primum* ergo dicendum, quod non quælibet virtus moralis est circa voluptates et tristitias sicut circa materiam; nam fortitudo est circa timores et audacias; sed omnis virtus moralis ordinatur ad delectationem et tristitiam, sicut ad quosdam fines consequentes ³: quia, ut Philosophus dicit ⁴, "delectatio et tristitia est finis principalis ad quem respicientes, unumquodque, hoc quidem malum, hoc autem bonum dicimus; „ et hoc modo pertinent etiam ad iustitiam, quia "non est justus qui non gaudet justis operationibus, „ ut dicitur ⁵.

Ad *secundum* dicendum, quod operationes exteriores mediæ sunt quodammodo inter res exteriores, quæ sunt ea-

rum materia, et inter passiones interiores, quæ sunt earum principia. Contingit autem quandoque esse defectum in uno eorum, sine hoc quod sit defectus in alio; sicut si aliquis surripiat rem alterius non cupiditate habendi, sed voluntate nocendi; vel e converso, si aliquis alterius rem concupiscat, quam tamen surripere non velit. Rectificatio ergo operationum, secundum quod ad exteriora terminatur, pertinet ad iustitiam; sed rectificatio earum, secundum quod a passionibus oriuntur, pertinet ad alias virtutes morales, quæ sunt circa passiones. Unde surreptionem alienæ rei iustitia impedit, inquantum est contra æqualitatem in exterioribus constituendam; liberalitas vero, inquantum procedit ab immoderata concupiscentia divitiarum. Sed quia operationes exteriores non habent speciem ab interioribus passionibus, sed magis a rebus exterioribus sicut ex objectis; ideo, per se loquendo, operationes exteriores magis ⁶ sunt materia iustitiæ quam aliarum virtutum moralium.

Ad *tertium* dicendum, quod bonum commune est finis singularum personarum in communitate existentium; sicut bonum totius, finis est cujuslibet partium. Bonum autem unius personæ singularis non est finis alterius. Et ideo iustitia legalis, quæ ordinatur ad bonum commune, magis se potest extendere ad interiores passiones, quibus homo aqualiter disponitur in seipso, quam iustitia particularis, quæ ordinatur ad bonum alterius singularis personæ, quamvis iustitia legalis principaliter se extendat ad alias virtutes quantum ad exteriores operationes earum ⁷, inquantum scilicet præcipit lex "fortia opera facere, et quæ temperati, et quæ mansueti, „ ut dicitur ⁸.

ART. X. — UTRUM MEDIUM JUSTITIÆ SIT MEDIUM REI ⁹.

De his etiam 1 2, quæst. lxxiv, art. 2, et Sent. iii, dist. 33, quæst. i, art. 3, quæst. ii et iv, dist. 25, quæst. i, art. 1. quæst. ii, et De virt. quæst. i, art. 13 ad 7, 12, 13 et 17.

Ad decimum sic proceditur. 1. Vide-

(6) Adversative accipiendo illud *magis* quasi *potius*.

(7) Iustitia legalis primo versatur circa exteriores operationes, passiones vero timoris, audaciæ aut alias quascumque secundario solum respicit. (8) Ethic. lib. v, cap. 2, a princ.

(9) Medium virtutis est illud bonum quod in-

(1) Vel particularem, vel privatam personam respiciens. (2) Ethic. lib. v, cap. 1 et 2.

(3) Cf. 1 2, qu. lxx, art. 4 ad 1, et qu. lxx, art. 2.

(4) Ethic. lib. vii, cap. 11, in princ.

(5) Ethic. lib. i, cap. 8, a med.

tur quod medium justitiæ non sit medium rei. Ratio enim generis salvatur in omnibus speciebus. Sed virtus moralis ¹ definitur esse " habitus electivus in medietate existens determinata ratione quoad nos. „ Ergo et in justitia est medium rationis, non rei.

2. Præterea, in his quæ simpliciter sunt bona, non est accipere superfluum et diminutum, et per consequens nec medium; sicut patet de virtutibus, ut dicitur ². Sed justitia est circa simpliciter bona, ut dicitur ³. Ergo in justitia non est medium rei.

3. Præterea, in aliis virtutibus ideo dicitur esse medium rationis, et non rei, quia diversimode accipitur per comparisonem ad diversas personas; quia " quod uni est multum, alteri est parum, „ ut dicitur ⁴. Sed hoc etiam observatur in justitia; non enim eadem pœna punitur qui percutit principem et qui percutit privatam personam. Ergo etiam justitia non habet medium rei, sed medium rationis.

Sed *contra* est quod Philosophus ⁵ assignat medium justitiæ secundum proportionalitatem arithmetica, quod est medium rei.

CONCLUSIO. — Cum justitia versetur circa exteriores operationes et res, medium in ea est medium rei consistens in quadam proportionis æqualitate rei exterioris ad exteriorem personam.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. præc. et 12, quæst. LIX, art. 4), aliæ virtutes morales principaliter consistunt circa passiones; quarum rectificatio non attenditur nisi secundum comparisonem ad ipsum hominem, cujus sunt passiones, secundum scilicet quod irascitur et concupiscit, prout debet, secundum diversas circumstantias. Et ideo medium talium virtutum non accipitur secundum proportionem unius rei ad alteram, sed solum secundum comparisonem ad ipsum virtuosum; et propter hoc in ipsis est medium solum secundum rationem

ter excessum et defectum consistit. Si sola ratio medium illud determinat secundum qualitatem personæ, dicitur medium rationis; si autem constituitur per æqualitatem unius rei ad alteram, est medium rei.

(1) Ethic. lib. II, cap. 6.

(2) Ethic. lib. II, cap. 6, ad fin.

(3) Ethic. lib. V, cap. 1, parum ante med.

(4) Ethic. lib. II, cap. 6, ante med.

(5) Ethic. lib. II, c. 6 et 7; et lib. V, c. 3 et 4.

quoad nos. Sed materia justitiæ est exterior operatio, secundum quod ipsa vel res cujus est usus, debitam proportionem habet ad aliam personam: et ideo medium justitiæ consistit in quadam proportionis æqualitate rei exterioris ad personam exteriorem ⁶. Æquale autem est realiter medium inter majus et minus, ut dicitur ⁷; unde justitia habet medium rei.

Ad *primum* ergo dicendum, quod hoc medium rei est etiam medium rationis, et ideo in justitia salvatur ratio virtutis moralis.

Ad *secundum* dicendum, quod bonum simpliciter dupliciter dicitur: uno modo quod est omnibus modis bonum, sicut virtutes sunt bonæ; et sic in his quæ sunt bona simpliciter, non est accipere medium et extrema; alio modo dicitur aliquid simpliciter bonum, quia est absolute bonum, scilicet secundum suam naturam consideratum, quamvis per abusum possit fieri malum, sicut patet de divitiis et honoribus; et in talibus potest accipi superfluum, diminutum et medium, quantum ad homines, qui possunt eis uti vel bene vel male; et sic circa simpliciter bona dicitur esse justitia.

Ad *tertium* dicendum, quod injuria illata aliam proportionem habet ad principem, et aliam ad personam privatam ⁸; et ideo oportet aliter adæquare utramque injuriam per vindictam; quod pertinet ad diversitatem rei, et non solum ad diversitatem rationis.

ART. XI. — UTRUM ACTUS JUSTITIÆ SIT REDDERE UNICUIQUE QUOD SUUM EST ⁹.

De his etiam infra, quæst. LXVI, art. 3 et 5 corp. et part. I, quæst. XXI, art. 1 corp. et Sent. II, dist. 27, art. 3 corp. et ad 3.

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quod actus justitiæ non sit reddere unicuique quod suum est. Augustinus enim ¹⁰ attribuit justitiæ subvenire miseris. Sed in subveniendo miseris, non tribuimus eis quæ sunt eorum, sed magis quæ sunt nostra. Ergo ju-

(6) Nam justitiæ est in emptione solvere tantum quantum res valet, omitta ratione locorum, personarum, etc.

(7) Metaph. lib. X, text. 19.

(8) Hinc, mutata persona, mutatur debitum, quando personæ qualitas seu conditio ad quantitatem rei concurrat.

(9) Affirmative respondendum est, siquidem per hunc actum justitia definitur (art. 1).

(10) De Trinit. lib. XIV, cap. 9, circa fin.

stitiæ actus non est tribuere unicuique quod suum est.

2. Præterea, Tullius ¹ dicit quod "beneficentia, quam benignitatem vel liberalitatem appellare licet, ad justitiam pertinet." Sed liberalitatis est de proprio dare alicui, non de eo quod est ejus. Ergo justitiæ actus non est reddere unicuique quod suum est.

3. Præterea, ad justitiam pertinet non solum res dispensare debito modo, sed etiam injurias actiones cohibere, puta homicidia, adulteria et alia hujusmodi. Sed reddere quod suum est, videtur solum ad dispensationem rerum pertinere. Ergo non sufficeret per hoc notificatur actus justitiæ, quod dicitur actus ejus esse "reddere unicuique quod suum est."

Sed *contra* est quod Ambrosius dicit ²: "Justitia est quæ unicuique quod suum est tribuit, alienum non vindicat; utilitatem propriam negligit, ut communem æquitatem custodiat."

CONCLUSIO. — Proprius justitiæ actus est, unicuique quod suum est reddere.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. 9 et 10 huj. quæst.), materia justitiæ est operatio exterior, secundum quod ipsa, vel res qua per eam utimur, proportionatur alteri personæ, ad quam per justitiam ordinamur. Hoc autem dicitur esse suum unicuique personæ quod ei secundum proportionis æqualitatem debetur; et ideo proprius actus justitiæ nihil aliud est quam reddere unicuique quod suum est.

Ad *primum* ergo dicendum, quod justitiæ, cum sit virtus cardinalis, quædam aliæ virtutes secundariæ adjunguntur, sicut misericordia, liberalitas et aliæ hujusmodi virtutes, ut infra patebit (quæst. Lxxx, art. 1). Et ideo subvenire miseris, quod pertinet ad misericordiam sive pietatem, et liberaliter benefacere, quod pertinet ad liberalitatem, per quamdam reductionem attribuitur justitiæ, sicut principali virtuti.

Et per hoc patet responsio ad *secundum* ³.

(1) De offic. lib. 1, tit. De justitia, circa princ.

(2) De offic. lib. 1, cap. 24, in fin.

(3) Nec vero simpliciter Tullius beneficentiam ad justitiam dicit pertinere, sed justitiæ conjunctam esse, quod responsioni B. Thomæ omnino consentaneum est.

(4) Ethic. lib. v, cap. 4.

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut Philosophus dicit ⁴, omne superfluum in his quæ ad justitiam pertinent, lucrum, extenso nomine, vocatur; sicut et omne quod minus est, vocatur damnum; et hoc ideo, quia justitia prius est exercita, et communius exercetur in voluntariis commutationibus rerum, puta emptione et venditione, in quibus proprie hæc nomina dicuntur; et exinde derivantur hæc nomina ad omnia circa quæ potest esse justitia. Et eadem ratio est de hoc quod est reddere unicuique quod suum est.

ART. XII. — UTRUM JUSTITIA

PRÆMINEAT INTER OMNES VIRTUTES MORALES ⁵.

De his etiam infra, qu. cxxiii, art. 12, et qu. cxli, art. 8, et 12, quæst. Lxvi, art. 4, et Sent. iii, dist. 35, quæst. 1, art. 3, quæst. 1.

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quod justitia non præemineat inter omnes virtutes morales. Ad justitiam enim pertinet reddere alteri quod suum est; ad liberalitatem autem pertinet de proprio dare; quod virtuosius est. Ergo liberalitas est major virtus quam justitia.

2. Præterea, nihil ornatur nisi per aliquid dignius se. Sed magnanimitas est ornamentum et justitiæ et omnium virtutum, ut dicitur ⁶. Ergo magnanimitas est nobilior quam justitia.

3. Præterea, virtus est circa difficile et bonum, ut dicitur ⁷. Sed fortitudo est circa magis difficilia quam justitia, id est, circa pericula mortis, ut dicitur ⁸. Ergo fortitudo est nobilior justitia.

Sed *contra* est quod Tullius dicit ⁹: "In justitia virtutis splendor est maximus, ex qua boni viri nominantur."

CONCLUSIO. — Cum justitia tam moralis quam legalis sit virtus existens in voluntate, et qua ad alterum homo ordinatur, ea est omnium virtutum moralium excellentissima.

Respondeo dicendum quod si loquamur de justitia legali, manifestum est quod ipsa est præclarior inter virtutes morales, inquantum bonum commune præeminet bono singulari unius per-

(5) Hic agitur tantum de virtutibus moralibus quæ in appetitu sensitivo subjectantur, ideoque sunt humanæ, ipsis etiam philosophis notæ et non supernaturales.

(6) Ethic. lib. iv, cap. 3, ante med.

(7) Ethic. lib. ii, cap. 3.

(8) Ethic. lib. iii, cap. 6.

(9) Offic. lib. 1, tit. De justitia, in princ.

sonæ; et secundum hoc Philosophus ¹ dicit quod "præclarissima virtutum videtur esse justitia, et neque est Hesperus, neque Lucifer ita admirabilis." Sed etiam si loquamur de justitia particulari, præcellit inter alias virtutes morales, duplici ratione: quarum prima potest sumi ex parte subjecti, quia scilicet est in nobiliori parte animæ, id est, in appetitu rationali, scilicet in voluntate, aliis virtutibus moralibus existentibus in appetitu sensitivo ², ad quem pertinent passionibus, quæ sunt materia aliarum virtutum moralium. Secunda ratio sumitur ex parte objecti: nam aliæ virtutes laudantur solum secundum bonum ipsius virtuos; justitia autem laudatur secundum quod virtuosus ad alium bene se habet; et sic justitia quodammodo est bonum alterius, ut dicitur ³. Et propter hoc Philosophus dicit ⁴: "Necesse est maximas virtutes esse eas quæ sunt aliis utilissimæ; siquidem est virtus potentia benefactiva; propter hoc et fortes, et justos maxime honorant; quoniam fortitudo est utilis aliis in bello, justitia autem et in bello et in pace."

Ad *primum* ergo dicendum, quod liberalitas etsi de suo det, tamen hoc facit, inquantum in hoc considerat propriæ virtutis bonum; justitia autem dat alteri quod suum est, quasi considerans bonum commune; et præterea ⁵ justitia observatur ad omnes, liberalitas autem ad omnes se extendere non potest; et iterum liberalitas, quæ de suo dat, supra justitiam fundatur, per quam unicuique quod suum est tribuitur.

Ad *secundum* dicendum, quod magnanimitas, quando supervenit justitiæ, auget ejus bonitatem; quæ tamen sine justitia nec virtutis rationem haberet.

Ad *tertium* dicendum, quod fortitudo etsi consistat circa difficiliora, non tamen est circa meliora, cum sit solum in bello utilis, justitia autem et in bello et in pace, sicut dictum est (in corp.).

(1) Ethic. lib. v, cap. 1, ante fin.

(2) Non est ergo huic doctrinæ contrarium quod tradiderit (12, quæst. lxi, art. 2, et 22, quæst. cxxiii, art. 12) prudentiam esse simpliciter principalem omnibus virtutibus moralibus.

(3) Ethic. lib. v, cap. 1, aliquant. ante fin.

(4) Rhetor. lib. i, cap. 9, paulo a princ.

(5) Ita cum codicibus edit. Rom., optime. Aliæ edit. ex Garcia, *propterea*.

QUÆSTIO LIX.

DE INJUSTITIA,

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de injustitia; et circa hoc quærentur quatuor: 1. Utrum injustitia sit speciale vitium. — 2. Utrum injusta agere sit proprium injusti. — 3. Utrum aliquis possit injustum pati volens. — 4. Utrum injustitia ex suo genere sit peccatum mortale.

ART. I. — UTRUM INJUSTITIA

SIT VITIUM SPECIALE ⁶.

De his etiam supra, quæst. lviii, art. 5 ad 3. et infra, quæst. lxxix, art. 1 ad 3.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod injustitia non sit vitium speciale. Dicitur enim I. Joan. iii, 4: *Omne peccatum est iniquitas*. Sed iniquitas videtur idem esse quod injustitia; quia justitia est æqualitas quædam, unde injustitia idem videtur esse quod inæqualitas, sive iniquitas. Ergo injustitia non est speciale peccatum.

2. Præterea, nullum speciale peccatum opponitur omnibus virtutibus. Sed injustitia opponitur omnibus virtutibus; nam quantum ad adulterium opponitur castitati, quantum ad homicidium opponitur mansuetudini, et sic de aliis. Ergo injustitia non est speciale peccatum.

3. Præterea, injustitia justitiæ opponitur, quæ in voluntate est. Sed omne peccatum est in voluntate, ut Augustinus dicit ⁷. Ergo injustitia non est speciale peccatum.

Sed *contra* est quod injustitia justitiæ opponitur. Sed justitia est specialis virtus. Ergo injustitia est speciale vitium.

CONCLUSIO. — Illegalis injustitia essentialiter quidem speciale vitium est: secundum intentionem vero generale, quod per contemptum communis boni possit homo ad omnia peccata deduci.

Respondeo dicendum quod injustitia est duplex: una quidem illegalis quæ opponitur legali justitiæ; et hæc quidem secundum essentiam est speciale vitium, inquantum respicit speciale objectum, scilicet bonum commune, quod contemnit; sed quantum ad intentionem est vitium generale, quia per contemptum boni communis potest homo ad

(6) Injustitia intordum generaliter accipitur pro quacunque legum transgressione, vel omissione legi repugnante; sed hic sensu strictiori accipitur.

(7) Lib. de duab. animab. cap. 10 et 11.

omnia peccata deduci; sicut etiam omnia vitia, inquantum repugnant bono communi, injustitiæ habent rationem, quasi ab injustitia derivata, sicut et supra de justitia dictum est (quæst. LVII, art. 6). Alio modo dicitur injustitia secundum inæqualitatem quamdam ad alterum, prout scilicet homo vult habere plus de bonis, puta divitiis et honoribus, et minus de malis, puta laboribus et damnis; et sic injustitia habet materiam specialem, et est particulare vitium justitiæ particulari oppositum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod sicut justitia legalis dicitur per comparationem ad bonum commune humanum, ita justitia divina dicitur per comparationem ad bonum divinum, cui repugnat omne peccatum; et secundum hoc omne peccatum dicitur esse iniquitas ¹.

Ad *secundum* dicendum, quod injustitia etiam particularis opponitur indirecte omnibus virtutibus, inquantum scilicet exteriores etiam actus pertinent et ad justitiam et ad alias virtutes morales, licet diversimode, sicut supra dictum est (quæst. LVIII, art. 6).

Ad *tertium* dicendum, quod voluntas sicut et ratio, se extendit ad materiam totam moralem, scilicet ad passionem et ad operationes exteriores, quæ sunt ad alterum; sed justitia perficit voluntatem solum secundum quod se extendit ad operationes quæ sunt ad alterum; et similiter injustitia.

**ART. II. — UTRUM ALIQUIS
DICATUR INJUSTUS EX HOC
QUOD FACIT INJUSTUM.**

De his etiam infra, art. 4 ad 1, et Ethic. lib. V, lect. 13, et Psalm. xxxv, princ.

Ad *secundum* sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis dicatur injustus ex hoc quod facit injustum. Habitus enim specificantur per objecta, ut ex supra dictis patet (1 2, quæst. LIV, art. 2). Sed proprium objectum justitiæ est justum, et proprium objectum injustitiæ est injustum. Ergo et justus dicendus est aliquis ex hoc quod facit justum, et injustus ex hoc quod facit injustum.

2. Præterea, Philosophus dicit ³, falsam esse opinionem quorundam qui æ-

stimant, in potestate hominis esse ut statim faciat injustum, et quod justus non possit minus facere injustum quam injustus. Hoc autem non esset, nisi facere injustum esset proprium injusti. Ergo aliquis judicandus est injustus ex hoc quod facit injustum.

3. Præterea, eodem modo se habet omnis virtus ad proprium actum, et eadem ratio est de vitiis oppositis. Sed quicumque facit aliquid intemperatum dicitur intemperatus. Ergo quicumque facit aliquid injustum dicitur injustus.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit ⁴, quod "aliquis facit injustum, et injustus non est."

CONCLUSIO. — Quidpiam ex intentione ac electione injustum facere, aliquem injustum reddit: non autem facere injustum præter intentionem vel ex passione.

Respondeo dicendum quod, sicut objectum justitiæ est aliquid æquale in rebus exterioribus, ita etiam objectum injustitiæ est aliquid inæquale, prout scilicet alicui attribuitur plus vel minus quam ipsi competat. Ad hoc autem objectum comparatur habitus injustitiæ mediante proprio actu, qui vocatur injustificatio ⁴. Potest ergo contingere quod qui facit injustum, non est injustus, dupliciter: uno modo propter defectum comparationis ad ipsius operationis proprium objectum; quæ quidem recipit speciem et nomen a per se objecto, non autem ab objecto per accidens. In his autem quæ sunt propter finem, per se dicitur aliquid quod est intentum; per accidens autem quod est præter intentionem. Et ideo si aliquis faciat aliquid quod est injustum, non intendens injustum facere, puta cum hoc facit per ignorantiam, non existimans se injustum facere, tunc non facit injustum, per se et formaliter loquendo, sed solum per accidens, et quasi materialiter faciens id quod est injustum; unde et talis operatio non denominatur injustificatio ⁵. Alio modo potest contingere propter defectum comparationis ipsius operationis ad habitum. Potest enim injustificatio proce-

(1) Quamvis ipso usu loquendi plus iniquitas quam peccatum sonat; cum omnis homo se peccatorem libere fateatur, iniquum vero dicere nonnunquam erubescat, ut ait Gregorius (Mor. lib. II, cap. 21). (2) Ethic. lib. V, c. 9, vers. fin.

(3) Ibid. cap. 6, in princ.

(4) Ita ex græco ἀδίκημα vetus interpres reddit, sed modernus *injuste factum* usurpat.

(5) In hac hypothesi non peccat si ignorantia sit inculpabilis; sed peccat, si ignorantia sit culpabilis.

dere quandoque quidem ex aliqua passione, puta iræ vel concupiscentiæ; quandoque autem ex electione, quando scilicet ipsa injustificatio per se placet; et tunc proprie procedit ab habitu, quia unicuique habenti aliquem habitum, est secundum se acceptum, quod convenit illi habitui. Facere ergo injustum ex intentione et ex electione est proprium injusti, secundum quod injustus dicitur qui habet injustitiæ habitum; sed facere injustum præter intentionem vel ex passione potest aliquis absque habitu injustitiæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quod obiectum per se et formaliter acceptum specificat habitum, non autem prout accipitur materialiter et per accidens.

Ad *secundum* dicendum, quod non est facile cuiquam facere injustum ex electione, quasi aliquid per se placens, et non propter aliud; sed hoc proprium est habentis habitum, ut ibidem Philosophus dicit ¹.

Ad *tertium* dicendum, quod obiectum temperantiæ non est aliquid exterius constitutum, sicut obiectum justitiæ; sed obiectum temperantiæ, id est, temperatum, accipitur solum in comparatione ad ipsum hominem. Et ideo quod est per accidens, et præter intentionem, non potest dici temperatum, nec materialiter nec formaliter; et similiter neque intemperatum; et quantum ad hoc est dissimile in justitia et in aliis virtutibus moralibus; sed quantum ad comparationem operationis ad habitum, in omnibus similiter se habet.

ART. III. — UTRUM ALIQUIS POSSIT PATI INJUSTUM VOLENS ².

De his etiam infra, quæst. Lxvi, art. 4 corp. et Ethic. lib. v, lect. 12, 13 et 14.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis possit pati injustum volens. Injustum enim est inæquale, ut dictum est (art. præc.). Sed aliquis lædendo seipsum, recedit ab æqualitate, sicut et lædendo alium. Ergo aliquis potest sibi ipsi facere injustum, sicut et alteri. Sed quicumque facit sibi inju-

stum, volens facit ³. Ergo aliquis volens potest pati injustum, maxime a seipso.

2. Præterea, nullus secundum legem civilem punitur, nisi propter hoc quod facit aliquam injustitiam. Sed illi qui interimunt seipsos, puniuntur secundum leges civitatum in hoc quod privabantur antiquitus honore sepulturæ, ut patet per Philosophum ⁴. Ergo aliquis potest facere sibi ipsi injustum; et ita contingit quod aliquis injustum patiatur volens.

3. Præterea, nullus facit injustum nisi alicui patienti injustum. Sed contingit quod aliquis faciat injustum alicui hoc volenti, puta si vendat ei rem carius quam valeat. Ergo contingit alicui volentem aliquid injustum pati.

Sed *contra* est quod injustum pati est oppositum ei quod est injustum facere. Sed nullus facit injustum nisi volens. Ergo per oppositum nullus patitur injustum nisi nolens.

CONCLUSIO. — Injustum per se et formaliter nullus per se facere potest nisi volens, nec pati nisi nolens: potest tamen quis per accidens et quasi materialiter, id quod de se injustum est, vel facere nolens, vel pati volens.

Respondeo dicendum quod actio de sui ratione procedit ab agente; passio autem secundum propriam rationem est ab alio. Unde non potest esse idem secundum idem agens et patiens, ut dicitur ⁵. Principium autem proprium agendi in hominibus est voluntas: et ideo illud proprie et per se homo facit quod volens facit; et e contrario illud proprie homo patitur quod præter voluntatem suam patitur: quia inquantum est volens, principium est ex seipso; et ideo inquantum est huiusmodi, magis est agens quam patiens. Dicendum est ergo quod injustum, per se et formaliter loquendo, nullus potest facere nisi volens, nec pati nisi nolens; per accidens autem, et quasi materialiter loquendo, potest aliquis id quod est de se injustum vel facere nolens (sicut cum quis præter intentionem operatur), vel pati volens,

(1) Equivalenter et imphæte saltem, cum ait quod et vir fortis abjicere clypeum ac in fugam interdum verti potest, sed hoc ignave agere non est nisi per accidens; quia ignave tantum et injuste agere ad eum spectat qui sic se habet.

(2) In hoc articulo B. Thomas interpretatur hæc verba: *Scienti et volenti non fit iniuria*.

(3) Nisi faciat per accidens et materialiter tantum; puta cum ab alio violenter ad seipsum percutiendum impellitur.

(4) Ethic. lib. v. implic. cap. ult., sed express. habetur in Syntagm. Juris, lib. xxxii, cap. 29.

(5) Physic. lib. iii, text. 8, et lib. viii, text. 40.

sicut cum aliquis plus alteri dat sua voluntate quam debeat ¹.

Ad *primum* ergo dicendum, quod cum aliquis sua voluntate dat alicui id quod ei non debet, non facit nec injustitiam nec inæqualitatem. Homo enim per suam voluntatem possidet res; et ita non est præter proportionem, si ei aliquid subtrahatur secundum propriam² voluntatem, vel a seipso vel ab alio.

Ad *secundum* dicendum, quod aliqua persona singularis potest dupliciter considerari: uno modo secundum se; et sic, si sibi aliquid nocumentum inferat, potest quidem habere rationem alterius peccati³, puta intemperantiæ, vel imprudentiæ, non tamen rationem injustitiæ; quia sicut justitia semper est ad alterum, ita et injustitia. Alio modo potest considerari aliquis homo, inquantum est aliquid civitatis, scilicet pars; vel inquantum est aliquid Dei, scilicet creatura et imago; et sic qui seipsum occidit, injuriam quidem facit, non sibi, sed civitati et Deo; et ideo punitur tam secundum legem divinam quam secundum legem humanam, sicut et de fornicatore Apostolus dicit ⁴: *Si quis templum Dei violaverit, disperdet ipsum Deus*.

Ad *tertium* dicendum, quod passio est effectus actionis exterioris. In hoc autem quod est facere et pati injustum, id quod materiale est attenditur secundum id quod exterius agitur, prout in se consideratur, ut dictum est (art. præc.). Id autem quod est ibi formale et per se, attenditur secundum voluntatem agentis et patientis, ut ex dictis patet (in corp. et art. præc.). Dicendum est ergo quod aliquem facere injustum, et alium pati injustum, materialiter loquendo, semper se concomitantur. Sed si formaliter loquamur, facere aliquis potest injustum, intendens injustum facere; tamen alius non patietur injustum, quia volens patietur⁵; et e converso potest aliquis pati injustum, si nolens id quod

est injustum, patiatur; et tamen ille qui hoc facit ignorans, non faciet injustum formaliter, sed materialiter tantum.

**ART. IV. — UTRUM
QUICUMQUE FACIT INJUSTUM,
PECCET MORTALITER.**

De his etiam infra, q. LXXIX, art. 1 corp. et q. LXX, art. 4 corp. et quæst. CX, art. 3 corp.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non quicumque facit injustum, peccet mortaliter. Peccatum enim veniale mortali opponitur. Sed quandoque veniale peccatum est quod aliquis faciat injustum; dicit enim Philosophus⁶, de injusta agentibus loquens: "Quicumque non solum ignorantes, sed et propter ignorantiam peccant, venialia sunt." Ergo non quicumque facit injustum, mortaliter peccat.

2. Præterea, qui in aliquo parvo injustitiam facit, parum a medio declinat. Sed hoc videtur esse tolerabile et inter minima malorum computandum, ut patet per Philosophum⁷. Non ergo quicumque facit injustum, peccat mortaliter.

3. Præterea, charitas est mater omnium virtutum, ex cujus contrarietate aliquid peccatum dicitur mortale. Sed non omnia peccata opposita aliis virtutibus sunt mortalia. Ergo etiam neque facere injustum semper est peccatum mortale.

Sed *contra*, quidquid est contra legem Dei est peccatum mortale. Sed quicumque facit injustum, facit contra præceptum legis Dei, quia vel reducit ad furtum, vel ad adulterium, vel ad homicidium, vel ad aliquid hujusmodi, ut ex sequentibus patebit (qu. LXIV et seq.). Ergo quicumque facit injustum peccat mortaliter.

CONCLUSIO. — Cum injustitia in alterius læsione et nocumento consistat, injustum quidpiam agere, mortale peccatum est.

Respondeo dicendum quod, sicut su-

(1) Nam unusquisque in iis quæ ad ipsum pertinent, cedere potest jus suum; sed sunt res quibus uti potest, quamvis earum usum alteri permittere non possit.

(2) Ita cod. Alcan. optime. Garcia ex Tarrac. Theologi, Nicolai et posteriores edit: "Et ita non est præter suam proportionem, etc." Edit. Rom.: "Et ita non est præter proportionem, vel propositum, si ei aliquid subtrahatur, sed secundum propriam, etc."

(3) Hoc peccatum potest etiam esse contra-

rium inclinationi naturali et charitati, ut patet ex dicturis (quæst. LXIV, art. 5).

(4) I. Cor. III, 17.

(5) Exempli gratia; si quis cum fraude et dolo intendit vendere mercedem ultra justum pretium, sed alius sciens et prudens illam emat animo libere donandi excessum, venditor facit injustum formaliter, et tamen nullus est qui eam patiatur.

(6) Ethic. lib. V, cap. 8, in fin.

(7) Ethic. lib. II, cap. ult. circa finem.

pra dictum est (qu. xxiv, art. 12, et 12, qu. lxxii, art. 5), cum de differentia peccatorum ageretur, peccatum mortale est quod contrariatur charitati, per quam est animæ vita. Omne autem nocumentum alteri illatum, ex se charitati repugnat, quæ movet ad volendum bonum alterius. Et ideo cum injustitia semper consistat in nocumento alterius ¹, manifestum est quod facere injustum, ex genere suo est peccatum mortale.

Ad primum ergo dicendum, quod illud verbum Philosophi intelligitur de ignorantia facti, quam ipse vocat "ignorantiam particularium circumstantiarum" ², quæ meretur veniam; non autem de ignorantia juris, quæ non excusat ³. Qui autem ignorans facit injustum, non facit injustum nisi per accidens, ut supra dictum est (art. 2 hujus quæst.).

Ad secundum dicendum, quod ille qui in parvis facit injustitiam, deficit a perfecta ratione ejus quod est injustum facere, inquantum potest reputari non esse omnino contra voluntatem ejus qui hoc patitur; puta si auferat aliquis alicui unum pomum, vel aliquid tale, de quo probabile est quod ille inde non lædatur, nec ei displiceat.

Ad tertium dicendum, quod peccata quæ sunt contra alias virtutes, non semper sunt in nocumentum alterius; sed important inordinationem quamdam circa passiones humanas. Unde non est similis ratio.

QUESTIO LX.

DE JUDICIO,

IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Postea considerandum est de iudicio; et circa hoc quæruntur sex: 1. Utrum iudicium sit actus justitiæ. — 2. Utrum sit licitum judicare. — 3. Utrum per suspiciones sit judicandum. — 4. Utrum dubia sint in meliorem partem interpretanda. — 5. Utrum iudicium semper sit secundum leges scriptas proferendum. — 6. Utrum iudicium per usurpationem pervertatur.

ART. I. — UTRUM JUDICIUM SIT ACTUS JUSTITIÆ ¹.

De his etiam infra, quæst. lxxii, art. 4 corp. et Isa. i, lect. 6 princ.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod iudicium non sit actus justitiæ.

- (1) Si proprie sumatur, ut jam supra.
- (2) Puta quomodo, quibus, ob quæ, sive quatenus faciendum aliquid.
- (3) Ita loquitur B. Thomas quia ut plurimum

Dicit enim Philosophus ⁵, quod "unusquisque bene judicat quæ cognoscit; et sic iudicium ad vim cognoscitivam pertinere videtur. Vis autem cognoscitiva per prudentiam perficitur. Ergo iudicium magis pertinet ad prudentiam quam ad justitiam, quæ est in voluntate, ut dictum est (quæst. lvi, art. 4).

2. Præterea, Apostolus dicit ⁶: *Spiritualis judicat omnia*. Sed homo maxime efficitur spiritualis per virtutem charitatis, quæ diffunditur in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis, ut dicitur Rom. v, 5. Ergo iudicium magis pertinet ad charitatem quam ad justitiam.

3. Præterea, ad unamquamque virtutem pertinet rectum iudicium circa propriam materiam, quia "virtuosus in singulis est regula et mensura," secundum Philosophum ⁷. Non ergo iudicium magis pertinet ad justitiam quam ad alias virtutes morales.

4. Præterea, iudicium videtur ad solos iudices pertinere. Actus autem justitiæ invenitur in omnibus justis. Cum ergo non soli iudices sint justi, videtur quod iudicium non sit actus proprius justitiæ.

Sed contra est quod Psal. xciii, 15 dicitur: *Quoadusque justitia convertatur in iudicium*.

CONCLUSIO. — Cum iudicium, ejus quod justum est, determinatio sit, consequitur hinc iudicium esse justitiæ actum.

Respondeo dicendum quod iudicium proprie nominat actum iudicis, inquantum iudex est; iudex autem dicitur, quasi jus dicens: jus autem est objectum justitiæ, ut supra habitum est (qu. lvi, art. 1). Et ideo iudicium importat, secundum primam nominis impositionem, definitionem vel determinationem justitiae, sive juris. Quod autem aliquis bene definiat aliquid in operibus virtuosus, pro-

hæc ignorantia non est inculpabilis, attamen fatetur ipso hanc ignorantiam a peccato excusare si sit invincibilis. Generaliter enim scribit (De malo, quæst. iii, art. 8), quod si ignorantia nullo modo sit voluntaria, puta cum est invincibilis et tamen est absque omni inordinatione voluntatis: tunc totaliter facit actum sequentem esse involuntarium (Conf. 12, quæst. lxxvi, art. 3).

(4) Iudicium hic sumitur pro recta determinatione ejus quod justum est; sive fiat illa per iudicem, sive per privatas personas, de alicujus probitate sententiam ferentes.

(5) Ethic. lib. i, cap. 3. (6) I. Cor. ii, 15.

(7) Ethic. lib. iii, cap. 4, circa fin.

prie procedit ex habitu virtutis, sicut castus recte determinat ea quæ pertinent ad castitatem. Et ideo iudicium, quod importat rectam determinationem ejus quod est justum, proprie pertinet ad justitiam. Propter quod Philosophus¹ dicit quod "homines ad judicem confugiunt, sicut ad quamdam justitiam animatam."

Ad *primum* ergo dicendum, quod nomen iudicii, quod secundum primam impositionem significat rectam determinationem justorum, ampliatur est ad significandum rectam determinationem in quibuscumque rebus, tam in speculativis quam in practicis². In omnibus tamen ad rectum iudicium duo requiruntur: quorum unum est ipsa virtus proferens iudicium; et sic iudicium est actus rationis; dicere enim vel definire aliquid, rationis est. Aliud autem est dispositio judicantis, ex qua habet idoneitatem ad recte iudicandum; et sic in his quæ pertinent ad justitiam, iudicium procedit ex justitia; sicut et in his quæ ad fortitudinem pertinent, ex fortitudine. Sic ergo iudicium est quidem actus justitiæ sicut inclinantis ad recte iudicandum; prudentiæ autem sicut iudicium proferentis; unde et synesis ad prudentiam pertinens dicitur bene iudicativa, ut supra habitum est (qu. LI, art. 3).

Ad *secundum* dicendum, quod homo spiritualis ex habitu charitatis habet inclinationem ad recte iudicandum de omnibus secundum regulas divinas, ex quibus iudicium per donum sapientiæ pronuntiat; sicut justus per virtutem prudentiæ pronuntiat iudicium ex regulis juris.

Ad *tertium* dicendum, quod aliæ virtutes ordinant hominem in seipso; sed justitia ordinat hominem ad alium, ut ex dictis patet (quæst. LVIII, art. 2, 9 et 10). Homo autem est dominus eorum quæ ad ipsum pertinent; non autem est dominus eorum quæ ad alium pertinent. Et ideo in his quæ sunt secundum alias virtutes, non requiritur nisi iudicium virtuosi, extenso tamen nomine iudicii, ut dictum est (in resp. ad 1). Sed in his

quæ pertinent ad justitiam, requiritur ulterius iudicium alicujus superioris³, qui utrumque valent arguere, et ponere manum suam in ambobus. Et propter hoc iudicium specialius pertinet ad justitiam quam ad aliquam aliam virtutem.

Ad *quartum* dicendum, quod justitia in principe quidem est sicut virtus architectonica, quasi imperans et præcipiens quod justum est; in subditis autem est tanquam virtus executiva et ministrans. Et ideo iudicium, quod importat definitionem justitiae, pertinet ad justitiam, secundum quod est principali modo in præidente.

ART. II. — UTRUM SIT LICITUM JUDICARE⁴.

De his etiam infra, art. 3 et 6, et qu. LXVII, art. 1, et Sent. IV, dist. 48, quæst. I, art. 1, et Rom. I, et I. Cor. IV.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit licitum iudicare. Non enim infligitur pœna, nisi pro illicito. Sed iudicantibus imminet pœna, quam non iudicantes effugiunt, secundum illud Matth. VII, 1: *Nolite iudicare, ut non iudicemini*. Ergo iudicare est illicitum.

2. Præterea, Rom. XIV, 4 dicitur: *Tu quis es, qui iudicas alienum servum? Suo domino stat aut cadit*. Dominus autem omnium Deus est. Ergo nulli homini licet iudicare.

3. Præterea, nullus homo est sine peccato, secundum illud I. Joan. I, 8: *Si dixerimus quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus*. Sed peccanti non licet iudicare, secundum illud Rom. II, 1: *Inexcusabilis es, o homo omnis qui iudicas; in quo enim alterum iudicas, teipsum condemnas; eadem enim agis quæ iudicas*. Ergo nulli est licitum iudicare.

Sed *contra* est quod dicitur Deut. XVI, vers. 18: *Judices et magistros constitues in omnibus portis tuis, ut iudicent populum justo iudicio*.

CONCLUSIO. — Injuste, præsumptuose, ac temere quidpiam iudicare, illicitum semper est; id iudicium tamen quod est justitiæ actus, proculdubio est licitum.

Respondeo dicendum quod iudicium

hæc verba B. Thomæ, quibus auctoritatem superioris requirit, solummodo de iudicio publico intelligenda sunt.

(4) De fide est licitum esse iudicare (Lev. XIX): *Iuste iudica proximo tuo*. (Deut. I): *Quod iustum est iudicate*. (Joan. VII): *Iustum iudicium iudicate*.

(1) Ethic. lib. V, cap. 4, ante med.

(2) Ita dicitur ad unamquamque virtutem pertinere iudicium rectum in sua propria materia.

(3) In privatas personas vera ac proprie dicta iusti iudicii ratio competere potest; ac proinde

intantum est licitum, inquantum est justitiæ actus. Sicut autem ex prædictis patet (art. præc.), ad hoc quod iudicium sit actus justitiæ, tria requiruntur: primo quidem ut procedat ex inclinatione justitiæ; secundo quod procedat ex auctoritate præsentis; tertio quod proferatur secundum rectam rationem prudentiæ. Quodcumque autem horum defuerit, iudicium erit vitiosum et illicitum: uno quidem modo quando est contra rectitudinem justitiæ; et sic dicitur iudicium perversum vel injustum ¹; aliò modo quando homo iudicat de his in quibus non habet auctoritatem; et sic dicitur iudicium usurpatum; tertio modo quando deest certitudo rationis; puta cum aliquis de his iudicat quæ sunt dubia vel occulta, propter aliquas leves conjecturas; et sic dicitur iudicium suspiciosum vel temerarium.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Dominus ibi prohibet iudicium temerarium, quod est de intentione cordis, vel de aliis incertis, ut Augustinus dicit ²; vel prohibet ibi iudicium de rebus divinis; de quibus, cum sint supra nos, non debemus iudicare, sed simpliciter ea credere, ut Hilarius dicit super Matth. ³; vel prohibet iudicium quod non fit ex benevolentia, sed ex animi amaritudine, ut Chrysostomus dicit ⁴.

Ad *secundum* dicendum, quod iudex constituitur ut minister Dei; unde dicitur Deuter. i, 16: *Quod justum est, iudicate*; et postea subdit, *quia Dei est iudicium*.

Ad *tertium* dicendum, quod illi qui sunt in gravibus peccatis, non debent iudicare eos qui sunt in eisdem peccatis, vel minoribus, ut Chrysostomus ⁵ dicit supra illud Matth. vii: *Nolite iudicare* ⁶. Et præcipue hoc est intelligendum, quando illa peccata sunt publica, quia ex hoc generaretur scandalum in cordibus aliorum. Si autem non sunt publica

(1) Hinc non iudicandum est ex aliqua privata affectione, ut ira, odio vel amore.

(2) De serm. Domini in monte, lib. ii, cap. 18.

(3) Cap. 5, ad fin.

(4) Alius auctor; hom. 17, in Op. imperf. circa princ.

(5) Alius auctor.

(6) Hom. 24 Oper. imp. in Matth., parum a princ.

(7) Primum B. Thomas docuerat (Sent. iv, dist. 19, art. 2, quæstiunc. 2), eum peccare qui existens in peccato mortali etiam occulto, utitur officio prælationis, alterum corripiendo, vel quidquam aliud proprii officii exequendo; sed

sed occulta ⁷, et necessitas iudicandi imminet propter officium, potest cum humilitate et timore vel arguere vel iudicare. Unde Augustinus dicit ⁸: " Si invenerimus nos in eodem vitio esse, congemiscamus, et ad pariter conandum invitemus. „ Nec tamen propter hoc homo sic seipsum condemnat, ut novum condemnationis meritum sibi acquirat; sed quia condemnans alium, ostendit se similiter condemnabilem esse propter idem peccatum vel simile ⁹.

ART. III. — UTRUM JUDICIUM EX SUSPICIONE PROCEDENS SIT ILLICITUM ¹⁰.

De his etiam locis supra, art. 2, inductis, et quolib. xii, art. 25.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod iudicium ex suspicione procedens non sit illicitum. Suspicio enim videtur esse opinio incerta de aliquo malo; unde et Philosophus ¹¹ ponit quod " suspicio se habet et ad verum et ad falsum. „ Sed de singularibus contingentibus non potest haberi opinio nisi incerta. Cum ergo iudicium humanum sit circa humanos actus, qui sunt in singularibus et contingentibus, videtur quod nullum iudicium esset licitum, si ex suspicione iudicare non liceret.

2. Præterea, per iudicium illicitum fit aliqua injuria proximo. Sed suspicio mala in sola opinione hominis consistit; et sic non videtur ad injuriam alterius pertinere. Ergo suspicionis iudicium non est illicitum.

3. Præterea, si sit illicitum, oportet quod ad injustitiam reducat, quia iudicium est actus justitiæ, ut dictum est (art. 1 huj. quæst.). Sed injustitia ex suo genere semper est peccatum mortale, ut supra habitum est (quæst. lxx, art. 4). Ergo suspicionis iudicium esset semper peccatum mortale, si esset illicitum. Sed hoc est falsum, quia " suspensiones vitare non possumus, „ ut dicit Glossa Augu-

hanc sententiam retractavit (Comment. in c. viii Joan. et in cap. ii Rom.).

(8) De serm. Domini in monte, lib. ii, cap. 19, circa med.

(9) Error est in Wiclefo (Conc. Const. sess. 8) et in Joanne Huss (sess. xv) damnatus, dicere quod nullus sit dominus civilis, nullus prælatus, nullus episcopus quando est in peccato mortali.

(10) Suspicio hic generaliter sumitur pro assensu sive certo, sive incerto, vel otiam dubitatione de malo proximi quæ oritur ex indicibus levibus, atque ideo insufficientibus.

(11) Ethic. lib. vi, cap. 2.

stini ¹ super illud I. Cor. iv: *Nolite ante tempus judicare*. Ergo iudicium suspiciosum non videtur esse illicitum.

Sed *contra* est quod Chrysostomus ², super illud Matth. vii: *Nolite judicare*, etc. ³ dicit: " Dominus hoc mandato non prohibet christianos ex benevolentia alios corripere, sed ne per jactantiam justitiæ suæ christiani christianos despiciant, ex solis plerumque suspicionibus odientes cæteros et condemnantes.

CONCLUSIO. — Iudicium ex suspicione procedens ad alicujus condemnationem, illicitum et mortale peccatum est: ex levibus tamen indiciis de alterius bonitate dubitare leve est; gravatur tamen æstimatio judicantis ex illius criminis gravitate, quod quis de altero ex levibus suspicatur.

Respondeo dicendum quod, sicut Tullius dicit ⁴, suspicio importat opinionem mali, quando ex levibus indiciis procedit, et hoc contingit ex tribus: uno quidem modo ex hoc quod aliquis in seipso malus est; et ex hoc ipso, quasi conscius suæ malitiæ, facilliter de aliis malum opinatur, secundum illud Eccl. x, vers. 3: *In via stultus ambulans, cum ipse sit insipiens, omnes stultos æstimat*. Alio modo provenit ex hoc quod aliquis male afficitur ad alterum; cum enim aliquis contemnit vel odit aliquem, aut irascitur vel invidet ei, ex levibus signis opinatur mala de ipso, quia unusquisque facilliter credit quod appetit. Tertio modo provenit ex longa experientia; unde Philosophus dicit ⁵, quod " senes sunt maxime suspiciosi, quia multoties experti sunt aliorum defectus. „ Primæ autem duæ suspicionis causæ manifeste pertinent ad perversitatem affectus; tertia vero causa diminuit rationem suspicionis, inquantum experientia ad certitudinem proficit, quæ est contra rationem suspicionis. Et ideo suspicio vitium quoddam importat; et quanto magis procedit suspicio, tanto magis est vitiosum. Est autem triplex gradus suspicionis; primus quidem gradus est ut

homo ex levibus indiciis de bonitate alicujus dubitare incipiat; et hoc est veniale et leve peccatum ⁶; pertinet enim ad tentationem humanam " sine qua vita ista non ducitur, „ ut habetur in Glossa ⁷, super illud I. Cor. iv: *Nolite ante tempus judicare*. Secundus gradus est cum aliquis pro certo malitiam alterius æstimat ex levibus indiciis; et hoc si sit de aliquo gravi, est peccatum mortale, inquantum non est sine contemptu proximi: unde Glossa ibidem subdit: " Si ergo suspensiones vitare non possumus, quia homines sumus; judicia tamen, id est, definitivas firmasque sententias continere debemus. „ Tertius gradus est cum aliquis iudex ex suspicione procedit ad aliquem condemnandum ⁸; et hoc directe ad injustitiam pertinet, unde est peccatum mortale.

Ad *primum* ergo dicendum, quod in humanis actibus invenitur aliqua certitudo, non quidem sicut in demonstrativis, sed secundum quod convenit tali materiæ, puta cum aliquid per idoneos testes probatur.

Ad *secundum* dicendum, quod ex hoc ipso quod aliquis malam opinionem habet de alio, sine causa sufficienti, indebite contemnit ipsum; et ideo injuriatur ei ⁹.

Ad *tertium* dicendum, quod quia justitia et injustitia est circa exteriores operationes, ut dictum est (quæst. LVIII, art. 9, et quæst. LIX, art. 2), tunc iudicium suspiciosum directe ad injustitiam pertinet, quando ad actum exteriorem procedit; et tunc est peccatum mortale, ut dictum est (in corp. art.). Iudicium autem interius pertinet ad injustitiam, secundum quod comparatur ad exterius iudicium, ut actus interior ad exterio-rem, sicut concupiscentia ad fornicationem, et ira ad homicidium.

ART. IV. — UTRUM DUBIA

SINT IN MELIOREM PARTEM INTERPRETANDA ¹⁰.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod dubia non sint in meliorem partem

eumque sequuntur Navarrus. Dominicus Soto, Valentia, etc. (7) Ord. Aug. cit. in arg. 3.

(8) Sententiam iudex non potest pronuntiare nisi ex argumentis quæ dubium omnino excludunt.

(9) Seu injuriam ei facit: hinc (1. Timoth. vi) inter peccata mortalia *suspiciones mæ recensentur*.

(10) Hic agitur de dubiis circa probitatem aut

(1) Ord. tract. 90 in Joan., ante med.

(2) Alius auctor.

(3) Hom. 17 in Op. imperf., in princ.

(4) Lib. De invent.

(5) Rhet. lib. II, cap. 13, parum a princ.

(6) Ex his verbis concludit Cajetanus suspensionem quantumcumque temerariam et vehementem nunquam esse peccatum mortale; quamdiu manet intra ambiguitatis latitudinem,

interpretanda. Judicium enim magis debet esse de eo quod in pluribus accidit. Sed in pluribus accidit quod aliqui male agant, quia *stultorum infinitus est numerus*, ut dicitur Eccl. i, 15; *prout enim sunt sensus hominis ad malum ab adolescentia sua*, ut dicitur Gen. viii, 21. Ergo dubia magis debemus interpretari in malum quam in bonum.

2. Præterea, Augustinus dicit ¹, quod " ille pie et juste vivit qui rerum integer est æstimator, in neutram partem declinando. „ Sed ille qui interpretatur in melius quod dubium est, declinat in alteram partem. Ergo hoc non est faciendum.

3. Præterea, homo debet diligere proximum sicut seipsum. Sed circa seipsum homo debet dubia interpretari in pejorem partem, secundum illud Job ix, 28: *Verebar omnia opera mea*. Ergo videtur quod ea quæ sunt dubia circa proximos, sint in pejorem partem interpretanda.

Sed *contra* est quod Rom. xiv super illud: *Qui non manducat, manducantem non judicet*, dicit Glossa ²: " Dubia in meliorem partem sunt interpretanda. „

CONCLUSIO. — Dubia judicia de malitia alterius, semper sunt in meliorem partem interpretanda.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. præc. ad 2), ex hoc ipso quod aliquis habet malam opinionem de alio absque sufficiente causa, injuriatur ei, et contemnit ipsum. Nullus autem debet alium contemnere, vel nocumentum quodcumque inferre absque causa cogente. Et ideo ubi non apparent manifesta indicia de malitia alicujus, debemus eum ut bonum habere, in meliorem partem interpretando quod dubium est ³.

Ad *primum* ergo dicendum, quod potest contingere quod ille qui in meliorem partem interpretatur, frequentius fallitur; sed melius est quod aliquis frequenter fallatur, habens bonam opinionem de aliquo malo homine, quam quod rarius fallatur, habens malam opinio-

navitatem proximi; et in eo sensu certum est dubia generaliter in meliorem partem esse interpretanda.

(1) De doctr. christ. lib. i, cap. 27, in princ.

(2) Ord. Aug. De serm. Domini in monte, l. ii, cap. 18, in princ.

(3) Attamen non semper necesse est interpretari dubia in meliorem partem positive, scilicet

nem de aliquo homine bono; quia ex hoc fit injuria alicui, non autem ex primo ⁴.

Ad *secundum* dicendum, quod aliud est judicare de rebus, et aliud de hominibus. In judicio enim in quo de rebus judicamus, non attenditur bonum vel malum ex parte ipsius rei, de qua judicamus, cui nihil nocet qualitercumque judicemus de ipsa; sed attenditur ibi solum bonum judicantis, si vere judicet; vel malum, si falso; quia verum est bonum intellectus, falsum autem est malum ipsius, ut dicitur ⁵: et ideo unusquisque debet niti ad hoc quod de rebus judicet, secundum quod sunt. Sed in judicio quo judicamus de hominibus, præcipue attenditur bonum et malum ex parte ejus de quo judicatur: qui hoc ipso honorabilis habetur, quod bonus judicatur; et contemptibilis, si judicetur malus. Et ideo ad hoc potius tendere debemus in tali judicio, quod hominem judicemus bonum, nisi manifesta ratio in contrarium appareat. Ipsi autem homini judicanti falsum, judicium quo bene judicat de alio non pertinet ad malum intellectus ipsius, sicut nec ad ejus perfectionem pertinet secundum se cognoscere veritatem singularium contingentium; sed magis pertinet ad bonum affectum.

Ad *tertium* dicendum, quod interpretari aliquid in deteriore vel meliorem partem, contingit dupliciter; uno modo per quamdam suppositionem: et sic cum debemus aliquibus malis adhibere remedium, sive nostris sive alienis, expedit ad hoc ut securius remedium apponatur, quod supponatur id quod est deterius; quia remedium quod est efficax contra majus malum, multo magis est efficax contra minus malum. Alio modo interpretamur aliquid in bonum vel malum, definiendo, sive determinando: et sic in rerum judicio debet aliquis niti ad hoc ut interpretetur unumquodque, secundum quod est; in judicio autem personarum, ut interpretetur in melius, sicut dictum est (in corp. art. et ad 2).

bonam de proximo opinionem concipiendo; aliquando præsertim cum agendi non adsit necessitas, satis est quod negative ea interpretetur, suspendendo scilicet judicium. Hinc dicitur (Matth. vii): *Nolite judicare*.

(4) Quid perdo, si credo quod bonus est? ait Augustinus sup. Ps. cxlvii.

(5) Ethic. l. b. vi cap. 2.

**ART. V. — UTRUM SIT SEMPER
SECUNDUM LEGES SCRIPTAS JUDICANDUM ¹.**

De his etiam infra, art. 6 corp.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit semper secundum leges scriptas judicandum. Semper enim vitandum est injustum judicium. Sed quandoque leges scriptæ continent injustitiam, secundum illud Isa. x, 1: *Væ qui condunt leges iniquas, et scribentes injustitiam scripserunt*. Ergo non semper est secundum leges scriptas judicandum.

2. Præterea, judicium oportet esse de singularibus eventibus. Sed nulla lex scripta potest omnes singulares eventus comprehendere, ut patet per Philosophum ². Ergo videtur quod non semper sit secundum leges scriptas judicandum.

3. Præterea, lex ad hoc scribitur ut sententia legislatoris manifestetur. Sed quandoque contingit quod si ipse legislator præsens esset, aliter judicaret. Ergo non est semper secundum leges scriptas judicandum.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit ³: "In istis temporalibus legibus, quamquam de his homines judicent, cum eas instituunt ⁴, tamen cum fuerint institutæ et firmatæ, non licet iudicibus de ipsis judicare, sed secundum ipsas. "

CONCLUSIO. — Necessarium est, quodvis judicium semper secundum legis scripturam fieri.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. 1 hujus qu.), judicium nihil aliud est quam quædam definitio vel determinatio ejus quod justum est. Fit autem aliquid justum dupliciter: uno modo ex ipsa natura rei, quod dicitur jus naturale; alio modo ex quodam dicto inter homines ⁵, quod dicitur jus positivum, ut supra habitum est (quæst. LVII, art. 2). Leges autem scribuntur

ad utriusque juris declarationem, aliter tamen et aliter; nam legis scriptura jus quidem naturale continet, sed non instituit: non enim habet robur ex lege, sed ex natura: jus autem positivum scriptura legis et continet et instituit, dans ei auctoritatis robur. Et ideo necesse est quod judicium fiat secundum legis scripturam; alioquin judicium deficeret, vel a justo naturali vel a justo positivo.

Ad *primum* ergo dicendum, quod lex scripta sicut non dat robur juri naturali, ita nec potest ejus robur minuere vel auferre, quia nec voluntas hominis potest immutare naturam. Et ideo si scriptura legis contineat aliquid contra jus naturale, injusta est, nec habet vim obligandi ⁶. Ibi enim jus positivum locum habet, ubi quantum ad jus naturale nihil differt utrum sic vel aliter fiat, sicut supra habitum est (qu. LVII, art. 2 ad 2). Et ideo nec tales scripturæ leges dicuntur, sed potius legis corruptiones, ut supra dictum est (1 2, quæst. xcv, art. 2). Et ideo secundum cas non est judicandum.

Ad *secundum* dicendum, quod, sicut leges iniquæ secundum se contrariantur juri naturali vel semper vel ut in pluribus; ita etiam leges quæ sunt recte positæ, in aliquibus casibus deficiunt; in quibus si servarentur, essent contra jus naturale. Et ideo in talibus non est secundum litteram legis judicandum, sed recurrendum ad æquitatem, quam intendit legislator. Unde Jurisperitus dicit ⁷: "Nulla ratio juris aut æquitatis benignitas patitur, ut quæ salubriter pro utilitate hominum introducuntur, ea nos duriori interpretatione contra ipsorum commodum producamus ad severitatem. " Et in talibus etiam legislator aliter judicaret; et si considerasset, lege determinasset ⁸.

Et per hoc patet responsio ad *tertium*.

(1) Hic agitur de judicio publico quod in tribunalibus, sive ecclesiasticis, sive sæcularibus exercetur.

(2) Ethic. lib. v, cap. 10.

(3) Lib. De vera relig. cap. 31, a med.

(4) Id est, quando instituunt homines legem, tunc de illa judicant an justa sit, et an institui debeat, etc.

(5) Sive unius tantum nationis vel regni, ut sunt leges Francorum, Hispanorum, etc.; sive inter homines universos totius mundi quoad aliqua quæ omnibus unanimiter communia sunt.

(6) Nam non est vera lex, ut patet ex dictis (1 2, quæst. xcvi, art. 4).

(7) Modestinus in Resp. lib. viii, ex quo refertur in ff. lib. 1, tit. 3, leg. 25.

(8) Si evidenter constat aliam fuisse mentem legislatoris, non est necesse ipsum consulere; in manifestis enim, ut ait ipse S. Doctor (q. cxx, art. 1 ad 3), non est opus interpretatione, sed executione. Si maneat dubium, secundum verba legis agendum est, alioquin consulendus est superior et ex ejus præscripto faciendum.

**ART. VI. — UTRUM JUDICIUM
PER USURPATIONEM REDDATUR PERVERSUM ¹.**

De his etiam supra, art. 2 corp. et inf., qu. LXVII, art. 1, et Sent. IV, dist. 17, qu. III, art. 3, qu. IV, et dist. 48, quæst. 1, art. 1 corp.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod iudicium per usurpationem non reddatur perversum. Justitia enim est rectitudo quædam in agendis. Sed nihil deperit veritati, a quocumque dicatur; sed a quocumque est accipienda. Ergo etiam nihil deperit justitiæ, a quocumque justum determinetur; quod pertinet ad rationem iudicii.

2. Præterea, peccata punire ad iudicium pertinet. Sed aliqui laudabiliter leguntur peccata punisse, qui tamen auctoritatem non habebant super illos quos puniebant; sicut Moyses occidendo Ægyptium, ut habetur Exod. II, et Phinees filius Eleazari, Zambri filium Salmi, ut legitur Num. XXV, et *reputatum est ei ad justitiam*, ut dicitur Psalm. CV. Ergo usurpatio iudicii non pertinet ad injustitiam.

3. Præterea, potestas spiritualis distinguitur a temporali. Sed quandoque prælati habentes spiritualem potestatem intromittunt se de his quæ pertinent ad sæcularem potestatem. Ergo usurpatum iudicium non est illicitum.

4. Præterea, sicut ad recte iudicandum requiritur auctoritas, ita etiam et justitia iudicantis, et scientia, ut ex supra dictis patet (art. 2 huj. quæst.). Sed non dicitur iudicium esse injustum, si aliquis iudicet non habens habitum justitiæ, vel non habens scientiam juris. Ergo etiam neque iudicium usurpatum, quod fit per defectum auctoritatis, semper erit injustum.

Sed *contra* est quod dicitur Rom. XIV, vers. 4: *Tu quis es, qui iudicas alienum servum?*

CONCLUSIO. — Sicut cogens aliquem ad aliquam legem non publica auctoritate sancitam servandam, injuste facit, ita quis alium iudicans non habens auctoritatem, vel usurpando sibi iudicandi potestatem, graviter peccat.

(1) Hic solum vel potissime quærit B. Thomas de iudiciis forensibus ac publicis quæ absque legitima auctoritate exercentur.

(2) Non interpretatione speculativa tantum, quæ ad jurisperitos pertinere non minus potest, sed interpretatione practica, quæ non tantum declarat quid rectum sit et quid agendum, sed ad illud etiam observandum compellit.

Respondeo dicendum quod cum iudicium sit ferendum secundum leges scriptas, ut dictum est (art. præc.), ille qui iudicium fert, legis dictum quodammodo interpretatur, applicando ipsum ad particulare negotium. Cum autem ejusdem auctoritatis sit legem interpretari ³, et legem condere; sicut lex condi non potest nisi publica auctoritate, ita nec iudicium ferri potest nisi publica auctoritate; quæ quidem se extendit ad eos qui communitati subduntur. Et ideo sicut injustum esset ut aliquis constringeret alium ad legem servandam, quæ non esset publica auctoritate sancita; ita etiam injustum est, si aliquis compellat aliquem ferre iudicium quod publica auctoritate non fertur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod pronuntiatio veritatis non importat compulsionem ³ ad hoc quod suscipiatur; sed liberum est unicuique eam recipere vel non recipere, prout vult; sed iudicium importat quamdam impulsionem; et ideo injustum est quod aliquis iudicetur ab eo qui publicam auctoritatem non habet.

Ad *secundum* dicendum, quod Moyses videtur Ægyptium occidisse, quasi ex inspiratione divina auctoritatem adeptus, ut videtur per hoc quod dicitur Act. VII, 24, quod *percusso Ægyptio, aestimabat Moyses intelligere fratres suos, quoniam Dominus per manum ipsius daret salutem Israel*. Vel potest dici quod Moyses occidit Ægyptium, defendendo eum qui injuriam patiebatur, cum moderamine inculpatae tutelæ. Unde Ambrosius dicit ⁴, quod "qui non repellit injuriam a socio, cum potest, tam est in vitio quam ille qui facit; " et inducit exemplum Moysis. Vel potest dici, sicut dicit Augustinus in Quæstion. Exodi ⁵, quod "sicut terra, ante utilia semina, herbarum inutilium fertilitate laudatur; sic illud Moysi factum vitiosum quidem fuit, sed magnæ fertilitatis signum gerebat; " inquantum scilicet erat signum virtutis ejus qua populum liberaturus erat. De Phinees autem dicendum est quod ex inspiratione divina, zelo Dei commotus, hoc fecit ⁶, vel quia licet

(3) Ita communiter. Cod. Alcan. et Theologi, *quamdam compulsionem. Al., impulsionem.*

(4) De offic. lib. I, cap. 36, in princ.

(5) Lib. II, quæst. II, et cont. Faust. lib. XXII, cap. 70.

(6) Quod manifestum est ex Num. XIV, ubi ex

nondum esset summus sacerdos, erat tamen filius summi sacerdotis, et ad eum hoc iudicium pertinebat, sicut et ad alios iudices, quibus hoc erat præceptum.

Ad *tertium* dicendum, quod potestas sæcularis subditur spirituali, sicut corpus animæ, ut Gregorius Nazianzenus dicit¹; et ideo non est usurpatum iudicium, si spiritualis prælatus se intro-mittat de temporalibus, quantum ad ea in quibus subditur ei sæcularis potestas, vel quæ ei a sæculari potestate relinquuntur.

Ad *quartum* dicendum, quod habitus scientiæ et justitiæ sunt perfectiones singularis personæ: et ideo per eorum defectum non dicitur usurpatum iudicium, sicut per defectum publicæ auctoritatis, ex qua iudicium vim coactivam habet².

QUÆSTIO LXI.

DE PARTIBUS JUSTITIÆ, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de partibus justitiæ, et primo de partibus subjectivis, quæ sunt species justitiæ, scilicet distributiva et commutativa; secundo de partibus quasi integralibus; tertio de partibus quasi potentialibus, scilicet de virtutibus adjunctis. Circa primum occurrit duplex consideratio: prima de ipsis justitiæ partibus; secunda de vitiis oppositis. Et quia restitutio videtur esse actus commutativæ justitiæ, primo considerandum est de distinctione justitiæ commutativæ et distributivæ; secundo de restitutione. Circa primum quæruntur quatuor: 1. Utrum sint duæ species justitiæ, scilicet justitia distributiva et commutativa. — 2. Utrum eodem modo in eis medium accipitur. — 3. Utrum sit earum uniformis, vel multiplex materia. — 4. Utrum secundum aliquam earum specierum justum sit idem quod contrapassum.

ART. I. — UTRUM CONVENIENTER PONANTUR DUE SPECIES JUSTITIÆ, SCILICET COMMUTATIVA ET DISTRIBUTIVA³.

De his etiam part. I, quæst. XXI, art. I corp. et Sent. III, dist. 33, quæst. III, art. 4, quæst. V, et IV, dist. 46, quæst. I, art. 3, quæst. I.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter ponantur duæ species justitiæ, justitia distributiva et commutativa. Non enim potest esse ju-

persona Dei dicitur (v. 11): *Avertit iram meam a filiis Israel, quia zelo meo commotus est*. Unde (Ps. CV, 30): *Stetit Phinees et placavit; et reputatum est ei ad justitiam*.

(1) Orat. 17.

(2) De his etiam infra, quæst. LXVII, art. 1, ut et Sent. IV, dist. 17, quæst. III, art. 3, quæstiunc. IV; et dist. 48, quæst. I, art. 1.

stitiæ species quod multitudini nocet, cum justitia ad bonum commune ordinetur. Sed distribuere bona communia in multos, nocet bono communi multitudinis; tum quia exhauriuntur opes communes, tum etiam quia mores hominum corrumpuntur; dicit enim⁴ Tullius⁵: "Fit deterior qui accipit, et ad idem semper expectandum paratior." Ergo distributio non pertinet ad aliquam justitiæ speciem.

2. Præterea, justitiæ actus est reddere unicuique quod suum est, ut supra habitum est (qu. LVIII, art. 11). Sed in distributione non redditur alicui quod suum erat, sed de novo appropriatur sibi id quod erat commune. Ergo hoc ad justitiam non pertinet.

3. Præterea, justitia non solum est in principe, sed etiam in subditis, ut supra habitum est (quæst. LVIII, art. 6). Sed distribuere semper ad principem pertinet. Ergo distributiva non pertinet semper ad justitiam.

4. Præterea, "distributivum justum est bonorum communium, ut dicitur⁶. Sed communia pertinent ad justitiam legalem. Ergo justitia distributiva non est species justitiæ particularis, sed justitiæ legalis.

5. Præterea, unum et multa non diversificant speciem virtutis. Sed justitia commutativa consistit in hoc quod aliquid redditur uni; justitia vero distributiva in hoc quod aliquid datur multis. Ergo non sunt diversæ species justitiæ.

Sed *contra* est quod Philosophus⁷ ponit duas partes justitiæ, et dicit quod "una est directiva in distributionibus, alia in commutationibus."

CONCLUSIO. — Duæ sunt justitiæ species: altera commutativa, qua homo in his dirigitur quæ mutuo inter duas personas ad invicem sunt; altera distributiva, quæ communium distributiva est secundum quamdam proportionalitatem.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (qu. LVIII, art. 7 et 8), justitia particularis ordinatur ad aliquam pri-

(3) Hæc divisio justitiæ communiter accipitur.

(4) De offic. lib. II, in tit. *Duplex liberalitatis genus*, etc.

(5) Ubi refert Alexandrum a patre suo reprehensum quod Macedones pecuniarum largitione corripisset.

(6) Ethic. lib. III, cap. 2, circa fin, et cap. 3.

(7) Ethic. lib. V, cap. 2, circa fin.

vratam personam, quæ comparatur ad communitatem, sicut pars ad totum. Potest autem ad aliquam partem duplex ordo attendi: unus quidem partis ad partem; cui similis est ordo unius privatæ personæ ad aliam; et hunc ordinem dirigit commutativa justitia, quæ consistit in his quæ mutuo fiunt inter duas personas ad invicem¹. Alius ordo attenditur totius ad partes, et huic ordini assimilatur ordo ejus quod est commune ad singulas personas: quem quidem ordinem dirigit justitia distributiva, quæ est distributiva communium² secundum proportionalitatem. Et ideo duæ sunt justitiæ species, scilicet distributiva et commutativa.

Ad *primum* ergo dicendum, quod sicut in largitionibus privatarum personarum commendatur moderatio, effusio vero culpatur, ita etiam in distributione communium bonorum est moderatio servanda; in quo dirigit justitia distributiva.

Ad *secundum* dicendum, quod sicut pars et totum quodammodo sunt idem, ita id quod est totius, quodammodo est partis; et ita cum ex bonis communibus aliquid in singulos distribuitur, quilibet aliquo modo recipit quod suum est.

Ad *tertium* dicendum, quod actus distributionis, qui est communium bonorum, pertinet solum ad præidentem communibus bonis; sed tamen justitia distributiva est etiam in subditis quibus distribuitur; inquantum scilicet sunt contenti justa distributione; quamvis etiam distributio quandoque fiat bonorum communium, non quidem civitati, sed uni familiæ; quorum distributio fieri potest auctoritate alicujus privatæ personæ³.

Ad *quartum* dicendum, quod motus accipit speciem a termino ad quem. Et ideo ad justitiam legalem pertinet ordinare ea quæ sunt privatarum personarum, in bonum commune; sed ordinare e contrario bonum commune ad personas particulares per distributionem, est justitiæ particularis.

Ad *quintum* dicendum, quod justitia

(1) Ut emptiones, venditiones et aliæ commutationes.

(2) Scilicet honorum aut præmiorum secundum dignitatem ac merita personarum.

(3) Quæ per ordinem quidem ad civitatem vel rempublicam privata est, sed per ordinem ad familiam quodam modo publica, velut auctori-

distributiva et commutativa non solum distinguuntur secundum unum et multa⁴, sed secundum diversam debiti rationem. Alio enim modo debetur alicui id quod est commune, et alio modo id quod est proprium.

ART. II. — UTRUM MEDIUM EODEM MODO ACCIPIATUR IN JUSTITIA DISTRIBUTIVA ET COMMUTATIVA.

De his etiam infra, art. 4 corp. fin. et Sent. II, dist. 27, art. 3 corp. et dist. 22, quæst. 1, art. 3, quæst. II, et De virt. quæst. 1, art. 13 ad 7.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod medium eodem modo accipitur in justitia distributiva et commutativa; utraque enim sub justitia particulari continetur, ut dictum est (art. præc.). Sed in omnibus temperantiæ vel fortitudinis partibus accipitur uno modo medium. Ergo etiam eodem modo medium est accipiendum in justitia distributiva et commutativa.

2. Præterea, forma virtutis moralis in medio consistit, quod secundum rationem determinatur. Cum ergo unius virtutis sit una forma, videtur quod in utraque sit eodem modo medium accipiendum.

3. Præterea, in justitia distributiva accipitur medium attendendo diversam dignitatem personarum. Sed dignitas personarum attenditur etiam in commutativa justitia, sicut in punctionibus; plus enim punitur qui percutit principem, quam qui percutit privatam personam. Ergo eodem modo accipitur medium in utraque justitia.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit⁵, quod "in justitia distributiva accipitur medium secundum geometricam proportionalitatem; in commutativa autem secundum arithmetica."

CONCLUSIO. — Medium in justitia distributiva sumitur secundum geometricam proportionem; in commutativa vero secundum proportionem arithmetica.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. præc.), in distributiva justitia datur aliquid alicui privatæ personæ, inquantum id quod est totius, est debitum parti; quod quidem tanto ma-

tatem in familiam habens, aut potestatem distribuendi familiæ necessaria, sicut indicatur Luc. XII, 42; Matth. XXIV, 45.

(4) Id est ex eo quod una justitia commutativa uni, justitia vero distributiva multis se referat.

(5) Ethic. lib. V, cap. 3.

ius est, quanto ipsa pars majorem principalem habet in toto. Et ideo in distributiva justitia tanto plus alicui de bonis communibus datur, quanto illa persona majorem habet principalem in communitate. Quæ quidem principalitas in aristocratica¹ communitate attenditur secundum virtutem, in oligarchica secundum divitias, in democratica secundum libertatem, et in aliis aliter. Et ideo in justitia distributiva non accipitur medium secundum æqualitatem rei ad rem, sed secundum proportionem rerum ad personas, ut scilicet sicut una persona excedit aliam, ita etiam res quæ datur uni personæ, excedat rem quæ datur alii. Et ideo dicit Philosophus² quod tale medium est secundum "geometricam proportionalitatem, „ in qua attenditur æquale non secundum quantitatem, sed secundum proportionem; sicut si dicamus quod sicut se habent sex ad quatuor, ita se habent tria ad duo; quia utrobique est sesquialtera proportio, in qua majus habet totum minus, et mediam partem ejus; non autem est æqualitas excessus secundum quantitatem, quia sex excedunt quatuor in duobus, tria verò excedunt duo in uno. Sed in commutationibus redditur aliquid alicui singulari personæ propter rem ejus quæ accepta est, ut maxime patet in emptione et venditione, in quibus primo invenitur ratio commutationis. Et ideo oportet adæquare rem rei, ut quanto iste plus habet quam suum sit, de eo quod est alterius, tantumdem restituat ei cujus est. Et sic fit æqualitas secundum arithmetice medietatem, quæ attenditur secundum parem quantitatis excessum. Sicut quinque est medium inter sex et quatuor; in unitate enim excedit et exceditur. Si ergo a principio uterque habebat quinque, et unus eorum accepit unum de eo quod est alterius, unus (scilicet accipiens) habebit sex, et alii relinquentur quatuor. Erit ergo justitia, si uterque reducatur ad medium, ut accipiat

unum ab eo qui habet sex, et detur ei qui habet quatuor; sic enim uterque habebit quinque, quod est medium³.

Ad *primum* ergo dicendum, quod in aliis virtutibus moralibus accipitur medium secundum rationem, et non secundum rem; sed in justitia accipitur medium rei, et ideo secundum diversitatem rerum diversimode medium accipitur.

Ad *secundum* dicendum, quod generalis forma justitiæ est æqualitas, in qua convenit justitia distributiva cum commutativa; in una tamen invenitur æqualitas secundum proportionalitatem geometricam, in alia secundum arithmetice.

Ad *tertium* dicendum, quod in actionibus et passionibus conditio personæ facit ad quantitatem rei; major enim est injuria, si percutiatur princeps, quam si percutiatur privata persona⁴. Et ideo conditio personæ in distributiva justitia attenditur secundum se; in commutativa autem, secundum quod per hoc diversificatur res.

**ART. III. — UTRUM
MATERIA UTRIUSQUE JUSTITIÆ
SIT DIVERSA⁵.**

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod materia utriusque justitiæ non sit diversa. Diversitas enim materiæ facit diversitatem virtutis, ut patet in temperantia et fortitudine. Si ergo distributivæ justitiæ et commutativæ sit diversa materia, videtur quod non contineantur sub una virtute, scilicet sub justitia.

2. Præterea, distributio quæ pertinet ad justitiam distributivam, est pecuniæ, vel honoris, vel aliorum, " quæcumque dispartiri possunt inter eos qui civitate communicant, „ ut dicitur⁶, quorum etiam est commutatio inter personas ad invicem; quæ pertinet ad commutativam justitiam. Ergo non est diversa materia distributivæ et commutativæ justitiæ.

3. Præterea, si sit alia materia distribuitur res quæ debetur, sed in una secundum æqualitatem absolutam, in altera secundum æqualitatem proportionem.

(4) Quippe cum *vicarii Dei* sint principes, ac propterea crimen quod contra illos committitur, sacrilegio proximum sit.

(5) In hoc articulo B. Thomas probat materiam utriusque justitiæ remotam esse eandem; proximam vero diversam.

(6) Ethic. lib. v, cap. 2, circa fin.

(1) Ita codd. Tarrac. Alcan. alique. Al., in aristocratica.... oligarchia.... democratia, etc. Hic aristocratica (juxta græc. etiam ἀριστοκρατία) designat principatum eorum qui sunt optimi, sive optimatum regimen.

(2) Ethic. lib. v, cap. 3.

(3) Ex his concludit Sylvius medium utriusque justitiæ esse medium rei sive secundum rem, quamvis diversimode: quia in utraque atten-

butivæ justitiæ, et alia materia commutativæ, propter hoc quod differunt specie, ubi non erit differentia speciei, non debet esse materiæ diversitas. Sed Philosophus¹ ponit unam speciem commutativæ justitiæ, quæ tamen habet multiplicem materiam. Non ergo videtur esse multiplex materia harum specierum.

Sed in *contrarium* est quod dicitur², quod "una species justitiæ est directiva in distributionibus, et alia in commutationibus."

CONCLUSIO. — Non una, sed diversa est materia distributivæ et commutativæ justitiæ, cum illa in distributionibus, hæc in commutationibus versetur.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. LVIII, art. 9 ad 2, et art. 10), justitia est circa quasdam operationes exteriores, scilicet distributionem et commutationem; quæ quidem sunt usus quorundam exteriorum, vel rerum, vel personarum, vel etiam operum: rerum quidem, sicut cum aliquis vel aufert vel restituit alteri suam rem; personarum autem, sicut cum aliquis in ipsam personam hominis injuriam facit, puta percutiendo vel conviciando, aut etiam cum reverentiam exhibet; operum autem, sicut cum aliquis juste ab alio exigit, vel alteri reddit aliquod opus. Si ergo accipiamus ut materiam³ utriusque justitiæ ea quorum operationes sunt usus, eadem est materia distributivæ et commutativæ justitiæ; nam et res distribui possunt a communi in singulos, et commutari de uno in alium; et etiam est quædam distributio laboriosorum operum et recompensatio. Si autem accipiamus ut materiam⁴ utriusque justitiæ actiones ipsas principales, quibus utimur personis, rebus et operibus, sic invenitur utrobique alia materia; nam distributiva justitia est directiva distributionum; commutativa vero justitia est directiva commutationum, quæ attendi possunt inter duas personas; quarum quædam sunt involuntariæ, quædam vero voluntariæ: involuntariæ quidem quando aliquis utitur re alterius, vel persona, vel opere,

eo invito; quod quidem contingit quandoque occulte per fraudem, quandoque etiam manifeste per violentiam. Utrumque autem contingit aut in rem aut in personam propriam, aut in personam conjunctam: in rem quidem, si occulte unus rem alterius accipiat, et vocatur furtum; si autem manifeste, vocatur rapina. In personam autem propriam, vel quantum ad ipsam consistentiam personæ, vel quantum ad dignitatem ipsius; si autem quantum ad consistentiam personæ, sic læditur aliquis occulte per dolosam occisionem, seu percussionem, et per veneni exhibitionem; manifeste autem per manifestam occisionem, aut per incarcerationem, aut verberationem, seu membri mutilationem. Quantum autem ad dignitatem personæ, læditur aliquis occulte quidem per falsa testimonia, seu detractationes, quibus aliquis aufert famam suam⁵, et per alia hujusmodi: manifeste autem per accusationem in judicio, seu per convicii illationem. Quantum autem ad personam conjunctam, læditur aliquis in uxore ut in pluribus occulte per adulterium; in servo autem, cum aliquis servum seducit, ut a domino discedat; et hæc etiam manifeste fieri possunt. Et eadem ratio est de aliis personis conjunctis, in quas etiam possunt omnibus modis injuriæ committi, sicut et in personam principalem. Sed adulterium et servi seductio sunt propriæ injuriæ circa has personas; tamen quia servus est possessio quædam domini, hoc refertur ad furtum⁶. Voluntariæ autem commutationes dicuntur, quando aliquis voluntarie transfert rem suam in alterum. Et si quidem simpliciter in alterum transferat rem suam absque debito, sicut in donatione, non est actus justitiæ, sed liberalitatis. Intantum autem ad justitiam voluntaria⁷ translatio pertinet, in quantum est ibi aliquid de ratione debiti. Quod quidem contingit multipliciter: uno modo, quando quis transfert simpliciter rem suam in alterum pro recompensatione alterius rei, sicut accidit in venditione et emptione; alio modo, quando aliquis tradit rem suam alteri, concedens ei

(1) Ethic. lib. v, cap. 2. (2) Ethic. lib. v, loc. c.

(3) Hæc est materia remota.

(4) Tunc agitur de materia proxima.

(5) Nicolai ejus.

(6) Hic quindecim enumerat commutationes

involuntarias S. Doctor, sed non illi propositum fuit omnes omnino commutationes recensere, siquidem quasdam commutationes seu contractus non hic recensitos addere possemus.

(7) Al., voluntariam.

usum rei cum debito recuperandi rem. Et si quidem gratis concedit usum rei, vocatur usus fructus in rebus quæ aliquod fructificant; vel simpliciter mutuum seu commodatum in rebus quæ non fructificant, sicut sunt denarii, vasa, et hujusmodi. Si vero nec ipse usus gratis conceditur, vocatur locatio et conductio. Tertio modo aliquis tradit rem suam ut recuperandam, non ratione usus, sed vel ratione conservationis, sicut in deposito, vel ratione obligationis, sicut cum quis rem suam pignori obligat, seu cum aliquis pro alio fidejubeat. In omnibus autem hujusmodi actionibus sive voluntariis sive involuntariis, est eadem ratio accipiendi medium secundum æqualitatem recompensationis. Et ideo omnes istæ actiones ad unam speciem justitiæ pertinent, scilicet ad commutativam ¹.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ART. IV. — UTRUM JUSTUM SIT SIMPLICITER IDEM QUOD CONTRAPASSUM ².

De his etiam Ethic. lib. v, lect. 8.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod justum sit simpliciter idem quod contrapassum. Judicium enim divinum est simpliciter justum. Sed hæc est forma divini judicii ut secundum quod aliquis fecit, patiat, secundum illud Matth. vii, vers. 2: *In quo judicio judicaveritis, iudicabimini; et in qua mensura mensi fueritis, remetietur vobis*. Ergo justum est simpliciter idem quod contrapassum.

2. Præterea, in utraque justitiæ specie datur aliquid alicui secundum quamdam æqualitatem. In respectu quidem ad dignitatem personæ in justitia distributiva; quæ quidem personæ dignitas maxime videtur attendi secundum opera quibus aliqui communitati serviunt; in respectu autem ad rem, in qua quis damnificatus est, in justitia commutativa. Secundum autem utramque æqualitatem aliquis contrapatitur, secundum quod facit. Ergo videtur quod justum simpliciter sit idem quod contrapassum.

3. Præterea, maxime videtur quod non oporteat aliquem contrapati, secundum quod fecit, propter differentiam volun-

tarii et involuntarii: qui enim involuntarie fecit injuriam, minus punitur. Sed voluntarium et involuntarium, quæ accipiuntur ex parte nostra, non diversificant medium justitiæ, quod est medium rei, et non quoad nos. Ergo justum simpliciter videtur esse idem quod contrapassum.

Sed *contra* est quod Philosophus ³ probat, non quodlibet justum esse contrapassum.

CONCLUSIO. — Justum in commutativa justitia idem est quod contrapassum, non autem in distributiva.

Respondeo dicendum quod hoc quod dicitur contrapassum importat æqualem recompensationem passionis ad actionem præcedentem: quod quidem propriissime dicitur in passionibus et actionibus injuriis, quibus aliquis personam proximi lædit, puta si percutit, quod repercutiatur. Et hoc quidem justum determinatur in lege ⁴: *Reddet animam pro anima, oculum pro oculo*, etc. Et quia etiam auferre rem alterius est quoddam injustum facere, ideo secundario etiam in his dicitur *contrapassum*, prout scilicet aliquis qui damnum intulit, in re sua etiam ipse damnificatur. Et hoc quidem justum damnum continetur in lege ⁵: *Si quis furatus fuerit bovem, aut ovem, et occiderit, vel vendiderit, quinque boves pro uno bove restituet, et quatuor oves pro una ove*. Tertio vero transfertur nomen *contrapassi* ad voluntarias commutationes, in quibus utriusque est actio et passio; sed *voluntarium* diminuit de ratione passionis, ut dictum est (quæst. lxx, art. 3). In omnibus autem his debet fieri secundum rationem justitiæ commutativæ recompensatio secundum æqualitatem, ut scilicet passio recompensata sit æqualis actioni. Non autem semper esset æqualis, si idem specie aliquis pateretur quod fecit: nam primo quidem cum aliquis injuriose lædit alterius personam majorem, major est actio quam passio ejusdem speciei quam ipse pateretur; et ideo ille qui percutit principem, non solum repercutitur, sed multo gravius punitur. Similiter etiam cum quis aliquem involuntarium in re sua damnificat, major

tiam dicitur cum ille qui damnum in quapiam re alteri intulit, in eadem specie re ad se pertinenti patitur, ut qui furatus est ovem, restituat ovem.

(3) Ethic. lib. v, cap. 5, circa princ.

(4) Exod. xxi, 23. (5) Exod. xxii, 1.

(1) Idem de justitia distributiva sentiendum est; quia in omnibus distributionibus eadem est ratio medium accipiendi, idemquo objectum formale.

(2) *Contra pati* proprie idem significat quod *repas* id quod alteri feceris. *Contra passum* e-

est actio quam esset passio, si ei sola res illa auferretur; quia ipse qui damnicavit alium in re sua, nihil damnicaretur; et ideo punitur in hoc quod multiplicius restituat¹, quia etiam non solum damnicavit personam privatam, sed rempublicam, ejus tutelæ securitatem infringendo². Similiter etiam nec in commutationibus voluntariis esset semper æqualis passio, si quis daret rem suam, accipiens rem alterius, quia forte res alterius est multo major quam sua. Et ideo oportet secundum quandam proportionatam commensurationem adæquare passionem actioni in commutationibus; ad quod inventa sunt numismata. Et sic contrapassum est commutativum justum. Quod in distributiva justitia locum non habet, quia in distributiva justitia non attenditur æqualitas secundum proportionem rei ad rem, vel passionis ad actionem, unde dicitur contrapassum; sed secundum proportionalitatem rerum ad personas, ut supra dictum est (art. 2 hujus quæst.).

Ad *primum* ergo dicendum, quod illa forma divini judicii attenditur secundum rationem commutativæ justitiæ, prout scilicet recompensantur præmia meritis, et supplicia peccatis³.

Ad *secundum* dicendum, quod si alicui qui communitati servisset, retribueretur aliquid pro servitio impenso, non esset hoc distributivæ justitiæ, sed commutativæ. In distributiva enim justitia non attenditur æqualitas ejus quod quis accipit, ad id quod ipse impendit, sed ad id quod alius accipit, secundum utriusque personæ modum.

Ad *tertium* dicendum, quod quando actio injuriosa est voluntaria, excedit injuria; et sic accipitur ut major res: unde oportet majorem pœnam ei recompensari, non secundum differentiam quoad nos, sed secundum differentiam rei.

(1) Unde (Exod. xxi) quinque boves pro uno bove oportebat restituere et quatuor oves pro una ove.

(2) Quia nimirum privatorum omnium bona sub tutela reipublicæ vel præsidio constituta sunt, ut pacifice ac secure ab unoquoque possint possideri: unde reipublicæ tutelam infringere videtur, sive securitatem violare qui ea alteri eripit.

(3) Etsi proprie justitia commutativa in Deo esse non potest per comparisonem ad nos, ut ipse S. Thomas probavit (part. I, quæst. xxi, art. 1).

QUESTIO LXII.

DE RESTITUTIONE, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de restitutione; et circa hoc quærentur octo: 1. Cujus actus sit. — 2. Utrum necesse sit ad salutem, omne ablatum restitui. — 3. Utrum oporteat illud multiplicatum restituere. — 4. Utrum oporteat restitui quod quis non abstulit. — 5. Utrum oporteat restitui ei a quo acceptum est. — 6. Utrum oporteat restituere eum qui accepit. — 7. Utrum aliquem alium. — 8. Utrum sit statim restituendum.

ART. I. — UTRUM RESTITUTIO SIT ACTUS JUSTITIÆ COMMUTATIVÆ¹.

De his etiam infra, art. 5 corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod restitutio non sit actus justitiæ commutativæ. Justitia enim respicit rationem debiti. Sed sicut donatio potest esse ejus quod non debetur⁵, ita etiam et restitutio. Ergo restitutio non est actus alicujus partis justitiæ.

2. Præterea, illud quod jam transiit, et non est, restitui non potest. Sed justitia et injustitia sunt circa quasdam actiones et passionem, quæ non manent, sed transeunt. Ergo restitutio non videtur esse actus alicujus partis justitiæ.

3. Præterea, restitutio est quasi quædam recompensatio ejus quod subtractum est. Sed aliquid potest homini subtrahi non solum in commutatione, sed etiam in distributione; puta cum aliquis distribuens, minus dat alicui quam debeat habere. Ergo restitutio non magis est actus commutativæ justitiæ quam distributivæ.

Sed *contra*, restitutio ablationi opponitur. Sed ablatio rei alienæ est actus injustitiæ circa commutationes. Ergo restitutio ejus est actus justitiæ, quæ est in commutationibus directiva.

CONCLUSIO. — Restitutio est actus commutativæ justitiæ.

Respondeo dicendum quod restituere nihil aliud esse videtur quam iterato aliquem statuere in possessionem vel dominium rei suæ; et ita in restitutione attenditur æqualitas justitiæ secundum recompensationem rei ad rem; quod pertinet ad justitiam commutativam. Et

(4) Restitutio communiter a theologis definitur: *Rei acceptæ redditio, vel damni illati compensatio*.

(5) Imo hæc sola donatio proprio appellatur, quia nec donatio dici debet nisi sit gratuita.

ideo restitutio est actus commutativæ justitiæ, quando scilicet res unius ab alio habetur vel per voluntatem ejus, sicut in mutuo vel deposito; vel contra voluntatem ejus, sicut in rapina vel furto.

Ad *primum* ergo dicendum, quod illud quod alteri non debetur, non est, proprie loquendo, ejus, etsi aliquando ejus fuerit; et ideo magis videtur esse nova donatio, quam restitutio, cum quis alteri reddit quod ei non debetur. Habet tamen aliquam similitudinem restitutionis, quia res materialiter eadem est; non tamen est eadem secundum formalem rationem, quam respicit justitia, quod est esse suum alicujus. Unde nec proprie restituitur dicitur.

Ad *secundum* dicendum, quod nomen restitutionis, inquantum importat iterationem quamdam, supponit rei identitatem. Et ideo secundum primam impositionem nominis, restitutio videtur locum habere præcipue in rebus exterioribus, quæ manentes eadem et secundum substantiam, et secundum jus dominii, ab uno possunt ad alium devenire. Sed sicut ab hujusmodi rebus nomen commutationis translatus est ad actiones vel passionem quæ pertinent ad reverentiam vel injuriam alicujus personæ, seu nocumentum vel profectum; ita etiam nomen restitutionis derivatur ad hæc, quæ licet realiter non maneant, tamen manent in effectu vel corporali, puta cum ex percussione læditur corpus, vel qui est in opinione hominum, sicut cum aliquis verbo opprobrioso remanet infamatus, vel etiam minoratus in suo honore ¹.

Ad *tertium* dicendum, quod recompensatio quam facit distribuens ei cui dedit minus quam debuit, fit per comparisonem rei ² ad rem, ut quanto ³ minus habuit quam debuit, tanto plus ei detur; et ideo jam pertinet ad justitiam commutativam.

(1) in his, ut ait ipse S. Doctor, quæ non possunt ad simile bonum restitui, debet fieri restitutio qualis possibilis est secundum arbitrium honorum (Sent. iv, dist. 15, qu. 1, art. 5, quæstiunc. ii ad 2).

(2) Al., sui.

(3) Al., ut si quanto minus.

(4) De fide est restitutionem ejus quod injuste ablatum est esse necessariam ad salutem (Matth. xxii, 21): *Reddite quæ sunt Cæsaris Cæsari*. (Rom. xiii, 7): *Reddite ergo omnibus debita*.

(5) Quicumque casus fingi possit; quia nunquam sunt mala facienda ut inde proveniant

ART. II. — UTRUM SIT NECESSARIUM AD SALUTEM QUOD FIAT RESTITUTIO EJUS QUOD ABLATUM EST ⁴.

De his etiam Sent. iv, dist. 15, quæst. 1. art. 8, quæst. ii, et quol. xii, art. 6.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit necessarium ad salutem quod fiat restitutio ejus quod ablatum est. Quod enim est impossibile, non est de necessitate salutis. Sed aliquando impossibile est restituere id quod est ablatum, puta cum aliquis abstulit alicui membrum, vel vitam. Ergo non videtur esse de necessitate salutis quod aliquis restituat quod alteri abstulit.

2. Præterea, committere aliquod peccatum non est de necessitate salutis ⁵, quia sic homo esset perplexus. Sed quandoque illud quod aufertur, non potest restitui sine peccato, puta cum aliquis alicui famam abstulit, verum dicendo. Ergo restituere ablatum non est de necessitate salutis.

3. Præterea, quod factum est, non potest fieri ut factum non fuerit. Sed aliquando alicui aufertur honor suæ personæ ex hoc ipso quod passus est ab aliquo injuste vituperante eum. Ergo non potest ei restitui quod ablatum est; et ita non est de necessitate salutis restituere ablatum.

4. Præterea, ille qui impedit aliquem ab aliquo bono consequendo, videtur illud ei auferre; quia "quod modicum deest, quasi nihil deesse videtur," ut Philosophus dicit ⁶. Sed cum aliquis impedit aliquem ut non consequatur præbendam, vel aliquid hujusmodi, non videtur quod teneatur ei ad restitutionem præbendæ: quia quandoque non posset. Non ergo restituere ablatum est de necessitate salutis.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit in epistola ad Macedonium ⁷: "Si res aliena, propter quam peccatum est, reddi possit, et non redditur, poenitentia non agitur, sed simulatur. Si autem veraciter agitur, non remittitur peccatum, nisi restituatur ablatum, si, ut dixi, restitui potest."

bona; cum sit e contrario de salutis necessitate ut peccatum non committatur, vel a peccato recedatur si commissum est.

(6) Physic. lib. ii, text. 56.

(7) 153, al. 104, par. a med., et hab. causa 14, quæst. 6, cap. Si res.

CONCLUSIO. — Id restituere quod injuste ablatum est, est de necessitate salutis.

Respondeo dicendum quod restitutio sicut dictum est (art. præc.), est actus justitiæ commutativæ, quæ in quadam æqualitate consistit¹. Et ideo restituere importat redditionem illius rei, quæ injuste ablata est; sic enim per iterationem ejus exhibitionem æqualitas reparatur. Si vero juste ablatum sit, æqualitas erit²; et ideo non necessarium erit, ut ei restituatur, quia justitia in æqualitate consistit. Cum ergo conservare justitiam sit de necessitate salutis, consequens est quod restituere id quod injuste ablatum est alicui, sit de necessitate salutis.

Ad *primum* ergo dicendum, quod in quibus non potest recompensari æquivalens, sufficit quod ibi recompensetur quod possibile est; sicut patet de honoribus qui sunt ad Deum et ad parentes, ut Philosophus dicit³. Et ideo quando id quod est ablatum, non est restituibile per aliquid æquale, debet fieri recompensatio qualis possibilis est; puta cum aliquis alicui abstulit membrum, debet ei recompensare vel in pecunia vel in aliquo honore, considerata conditione utriusque personæ, secundum arbitrium boni viri.

Ad *secundum* dicendum, quod aliquis potest alicui famam tripliciter auferre: uno modo verum dicendo et juste, puta cum aliquis crimen alicujus prodit ordine debito servato, et tunc non tenetur ad restitutionem famæ; alio modo falsum dicendo et injuste, et tunc tenetur restituere famam, confitendo se falsum dixisse: tertio modo verum dicendo, sed injuste, puta cum aliquis prodit crimen alterius contra ordinem debitum, et tunc tenetur ad restitutionem famæ, quantum potest, sine mendacio tamen, utpote quod dicat se male dixisse, vel quod injuste eum diffamaverit; vel si non possit famam restituere, debet ei aliter recompensare⁴, sicut et in aliis dictum est (in solut. præc.).

(1) Aliquid hic deesse Cajetanus jure suspicatur; nemo tamen nostrorum codicum aliter habet.

(2) Ita post Nicolai recentes omnes editiones. Veteros cum cod. Alcan. aliisque: *Si vero juste ablatum sit, inæqualitas erit si (al. ut) ei restituatur, quia justitia*, etc. quam lectionem probant theologi.

Ad *tertium* dicendum, quod actio contumeliam inferentis non potest fieri ut non fuerit; potest tamen fieri ut ejus effectus, scilicet diminutio dignitatis personæ in opinione hominum, reparetur per exhibitionem reverentiæ.

Ad *quartum* dicendum, quod aliquis potest impedire alicui ne habeat præbendam, multipliciter: uno modo juste, puta si intendens honorem Dei vel utilitatem Ecclesiæ, procuret quod detur alicui personæ digniori; et tunc nullo modo tenetur ad restitutionem, vel ad aliquam recompensationem faciendam: alio modo injuste; puta si intendat ejus nocumentum quem impedit propter odium vel vindictam, aut aliquid hujusmodi; et tunc si impedit ne præbenda detur digno, consulens quod non detur, antequam sit firmatum quod ei detur, tenetur quidem ad aliquam recompensationem, pensatis conditionibus personarum et negotii secundum arbitrium sapientis; non tamen tenetur ad æquale, quia illam nondum fuerat adeptus, et poterat multipliciter impediri. Si vero jam firmatum sit quod alicui detur præbenda, et aliquis propter indebitam causam procuret quod revocetur, idem est ac si jam habitam ei auferret, et ideo tenetur ad restitutionem æqualis⁵, tamen secundum suam facultatem.

ART. III. — UTRUM SUFFICIAT RESTITUERE SIMPLUM QUOD INJUSTE ABLATUM EST.

De his etiam infra, art. 4 corp. et l 2, quæst. cv, art. 8 ad 9, et Sent. iv, dist. 15, quæst. i. art. 5, quæst. ii ad 6.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod non sufficiat restituere simplum quod injuste ablatum est. Dicitur enim Exod. xxii, 1: *Si quis furatus fuerit bovem, aut ovem, et occiderit vel vendiderit; quinque boves pro uno bove restituet, et quatuor oves pro una ove*. Sed quilibet tenetur mandata divinæ legis observare. Ergo ille qui furatur, tenetur restituere quadruplum vel quintuplum.

2. Præterea, ea quæ scripta sunt, ad no-

(3) Ethic. lib. viii, cap. ult., ad fin.

(4) Scilicet in pecunia. Ita sentiunt Adrianus (De restitut. famæ, tit. 4), Sotus (De jure, q. vi, lib. iv, art. 3), Salo, Valentia, Binsfeldius, Molina, Covarruvias. Omnes inter se consentiunt famam posse pecunia compensari.

(5) Hæc obligatio etiam transit ad hæredes ex sententia De Lugo, Lessii, Leyman, *les conférences d'Angers*, v. Liguori, lib. iii, n° 796.

stram doctrinam scripta sunt, ut dicitur Rom. xv. 4. Sed ¹ Zachæus dixit ad Dominum: *Si quem defraudavi, reddo quadruplum*. Ergo homo debet restituere multiplicatum id quod injuste accepit.

3. Præterea, nulli potest juste auferri id quod dare non debet. Sed iudex juste aufert ab eo qui furatus est, plus quam furatus est, pro emenda ². Ergo homo debet illud solvere; et ita non sufficit reddere simplum.

Sed *contra* est quod restitutio reducit ad æqualitatem quod inæqualiter ablatum est. Sed aliquis reddendo quod accepit simplum, reducit ad æqualitatem. Ergo solum tenetur restituere tantum quantum accepit.

CONCLUSIO. — Ante iudicis condemnationem, non plus quam quis accepit, restituere tenetur; sed ex culpa injustæ ablationis, tenetur secundum iudicis sententiam restitutionem facere.

Respondeo dicendum quod cum aliquis injuste accipit rem alienam, duo sunt ibi consideranda: quorum unum est inæqualitas ex parte rei ³, quæ quandoque est sine injustitia, ut patet in mutuis; aliud autem est injustitiæ culpa, quæ potest esse etiam cum æqualitate rei, puta cum aliquis intendit inferre violentiam, sed non prævalet. — Quantum ergo ad primum, adhibetur remedium per restitutionem, in quantum per eam æqualitas reparatur; ad quod sufficit quod restituat tantum quantum habuerit de alieno. Sed quantum ad culpam adhibetur remedium per pœnam, ejus inflictio pertinet ad iudicem; et ideo antequam sit condemnatus per iudicem, non tenetur restituere plus quam accepit; sed postquam condemnatus est, tenetur pœnam solvere.

Et per hoc patet responsio ad *primum*; quia lex illa determinativa est pœnæ per iudicem infligendæ; et etiam illud præceptum nunc non est observandum, cum ad observantiam judicialis præcepti nullus teneatur ⁴ post Christi adventum, ut supra habitum est (12, qu. civ,

art. 3). Potest tamen idem vel simile statui in lege humana, de qua erit eadem ratio.

Ad *secundum* dicendum, quod Zachæus id dixit, quasi supererogare volens; unde et præmiserat: *Ecce dimidium bonorum meorum do pauperibus*.

Ad *tertium* dicendum, quod iudex condemnando juste potest accipere aliquid amplius loco emendæ, quod tamen, antequam condemnaretur, non debebatur.

ART. IV. — UTRUM ALIQUIS

DEBEAT RESTITUERE QUOD NON ABSTULIT.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis debeat restituere quod non abstulit. Ille enim qui damnum infert alicui, tenetur damnum remove. Sed quandoque aliquis damnificat aliquem ultra id quod accepit: puta cum aliquis effodit semina, damnificat eum qui seminavit in tota messe futura; et sic videtur quod teneatur ad ejus restitutionem. Ergo aliquis tenetur ad restitutionem ejus quod non abstulit.

2. Præterea, ille qui detinet pecuniam creditoris ultra terminum præfixum, videtur eum damnificare in toto eo quod lucrari de pecunia posset, quod tamen ipse non aufert. Ergo videtur quod aliquis teneatur restituere quod non abstulit.

3. Præterea, justitia humana derivatur a justitia divina. Sed Deo debet aliquis restituere plus quam accepit ab eo, secundum illud Matth. xxv, 26: *Sciebas quod meto ubi non semino, et congrego ubi non sparsi*. Ergo justum est ut etiam restituat homini aliquid quod non accepit.

Sed *contra* est quod recompensatio ad justitiam pertinet, in quantum æqualitatem facit. Sed si aliquis restitueret quod non accepit, hoc non esset æquale. Ergo talis restitutio non est justum quod fiat.

CONCLUSIO. — Non tenetur quis illud restituere, quod non abstulit.

Respondeo dicendum quod quicumque damnificat aliquem, videtur ei au-

(1) Lucæ xix, 8.

(2) Usitato jurisperitis vocabulo ab emendando sic vocata quasi *emendatio*, quæ vel oneraria, vel pecuniaria est.

(3) Hoc est ut plus habeat unus quam alter, sive unus rem alterius detineat, quantumvis præter injustitiam, ut in exemplo quod subjungitur de mutuis, et in eo quod addi potest de depositis.

(4) Ita cum Garcia, qui hunc locum supplevit, posteriores editiones passim. Editiones veteres: *Infligendæ; cum ad observantiam judicialis præcepti nullus teneatur*, etc. Theologi e suis codicibus hoc erunt: *Infligendæ; et quamvis ad observantiam judicialis præcepti, etc., potest tamen, etc.* Codex Alcan.: *Infligendæ, cum quis tenetur ad observantiam judicialis præcepti; nullus tamen tenetur post Christi adventum, etc.*

ferre id in quo ipsum damnificat; damnum enim dicitur ex eo quod aliquis minus habet quam debet habere, secundum Philosophum¹. Et ideo homo tenetur ad restitutionem ejus in quo aliquem damnificavit². Sed aliquis damnificatur dupliciter: uno modo quia auferitur ei id quod actu habebat; et tale damnum est semper restituendum secundum recompensationem æqualis: puta si aliquis damnificet aliquem diruens domum ejus, tenetur ad tantum, quantum valet domus. Alio modo si damnificet aliquem, impediendo ne adipiscatur quod erat in via habendi; et tale damnum non oportet recompensare ex æquo; quia minus est habere aliquid virtute quam habere actu; qui autem est in via adipiscendi aliquid, habet illud solum secundum virtutem vel potentiam; et ideo si redderetur ei ut haberet hoc in actu, restitueretur ei quod est ablatum, non simplum, sed multiplicatum; quod non est de necessitate restitutionis, ut dictum est (art. præc.). Tenetur tamen aliquam recompensationem facere secundum conditionem personarum et negotiorum³.

Et per hoc patet responsio ad *primum* et *secundum*: nam ille qui semen sparsit in agro, nondum habet messem in actu, sed solum in virtute: et similiter ille qui habet pecuniam, nondum habet lucrum in actu, sed solum in virtute; et utrumque potest multipliciter impediri.

Ad *tertium* dicendum, quod Deus nihil requirit ab homine nisi bonum quod ipse in nobis seminavit. Et ideo verbum illud vel intelligitur secundum pravam existimationem servi pigri, qui existimavit se ab alio non accepisse; vel intelligitur quantum ad hoc quod Deus requirit a nobis fructus donorum, qui sunt et ab eo, et a nobis, quamvis ipsa dona a Deo sint sine nobis.

(1) Ethic. lib. v, cap. 4, ante med.

(2) Sivo ad damnificantem aliquid istius rei pervenerit, sive non; quia in restitutionis causa non est spectandum an aliquid emolumentum accepit is qui damnum alteri intulit; sed potius videndum quid damni alter perpressus fuerit.

(3) Quilibet malæ fidei possessor tenetur quodque restituere non tantum rem alienam quam habet, sed etiam fructus illius rei quos vel percepit ipse, vel non percepit quidem, sed quos dominus percepisset, si rem suam habuisset, deductis tamen expensis necessariis.

(4) Supple *plus accepit beneficii*, quia præsertim

ART. V. — UTRUM OPORTEAT SEMPER RESTITUTIONEM FACERE EI A QUO ACCEPTUM EST ALIQUID.

De his etiam Sent. iv, dist. 15, quæst. 1, art. 5, quæst. iv, et Opusc. LXVII, et Opusc. LXXIII, cap. 14 et 18.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod non oporteat semper restitutionem facere ei a quo acceptum est aliquid. Nulli enim debemus nocere. Sed aliquando esset in nocumentum hominis si redderetur quod ab eo acceptum est, vel etiam in nocumentum aliorum; puta si aliquis gladium depositum redderet furioso. Ergo non semper est restituendum ei a quo acceptum est.

2. Præterea, ille qui illicite aliquid dedit, non meretur illud recuperare. Sed quandoque aliquis illicite dat, quod alius etiam illicite accipit; sicut apparet in dante et accipiente aliquid simoniace. Ergo non semper restituendum est ei a quo acceptum est.

3. Præterea, nullus tenetur ad impossibile. Sed quandoque est impossibile restituere ei a quo acceptum est, vel quia est mortuus, vel quia nimis distat, vel quia est ignotus. Ergo non semper facienda est restitutio ei a quo acceptum est.

4. Præterea, magis debet homo recompensare ei a quo majus beneficium accepit. Sed ab aliis personis homo plus accepit beneficii quam ab illo qui mutavit, vel deposuit, sicut a parentibus⁴. Ergo magis subveniendum est quandoque alicui personæ alteri quam restituendum ei a quo acceptum est.

5. Præterea, vanum est restituere illud quod ad manum restituentis per restitutionem pervenit. Sed si prælatus injuste aliquid Ecclesiæ subtraxit, et ei restituat, ad manus ejus deveniet: quia ipse est rerum Ecclesiæ conservator. Ergo non debet restituere Ecclesiæ a qua abstulit; et sic non semper restituendum est ei a quo est ablatum.

Sed *contra* est quod dicitur Rom. XIII, vers. 7: *Reddite omnibus debita; cui tributum, tributum; cui vectigal, vectigal*⁵.

CONCLUSIO. — Ei semper facienda

esse contulerunt et educationem, ut animadvertit Philosophus (Ethic. lib. viii, cap. 14).

(5) Analogice tantum ad institutum præsens pertinere videtur; exhibitio enim vectigalium vel tributorum non est proprie dicta restitutio de qua modo agitur, sed solummodo persolutio ejus quod alio titulo debitum est.

est restitutio, a quo acceptum est; modo quod quis accepit, sit illius.

Respondeo dicendum quod per restitutionem fit reductio ad æqualitatem commutativæ justitiæ, quæ consistit in rerum adæquatione, sicut dictum est (art. 2 huj. quæst. et quæst. LVIII, art. 10). Hujusmodi autem rerum adæquatio fieri non posset, nisi ei qui minus habet quam quod suum est, suppleretur quod deest. Et ad hanc suppletionem faciendam necesse est ut ei fiat restitutio a quo acceptum est.

Ad *primum* ergo dicendum, quod quando res restituenda apparet esse graviter nociva ei cui restitutio facienda est, vel alteri, non ei debet tunc restitui; quia restitutio ordinatur ad utilitatem ejus cui restituitur; omnia enim quæ possidentur, sub ratione utilis cadunt. Nec tamen debet ille qui detinet rem alienam, sibi appropriare, sed vel reservare, ut congruo tempore restituat, vel etiam alii tradere tutius conservandam.

Ad *secundum* dicendum, quod aliquis dupliciter aliquid dat illicite: uno modo quia ipsa datio est illicita, et contra legem, sicut patet in eo qui simoniace aliquid dedit; et talis meretur amittere quod dedit; unde non debet ei restitutio fieri de his: et quia etiam ille qui accepit, contra legem accepit, non debet sibi retinere, sed debet in pios usus convertere ¹. Alio modo aliquis illicite dat, quia propter rem illicitam dat, licet ipsa datio non sit illicita; sicut cum quis dat meretrici propter fornicationem. Unde et mulier potest sibi retinere quod ei datum est; sed si superflue aliquid per fraudem vel dolum extorsisset, teneretur eidem restituere ².

Ad *tertium* dicendum, quod si ille cui debet fieri restitutio, sit omnino ignotus, debet homo restituere secundum quod potest, scilicet dando in eleemosynas ³ pro salute ipsius (sive sit mortuus, sive sit vivus), præmissa tamen diligenti inquisitione de persona ejus cui est restitutio facienda. Si vero sit mortuus ille cui est restitutio facienda, debet restitui hæredi ejus, qui computatur quasi una persona cum ipso. Si vero ille sit multum distans, debet sibi transmitti

quod ei debetur, et præcipue si sit res magni valoris, et possit commode transmitti: alioquin debet in aliquo loco tuto deponi, ut pro eo conservetur, et domino significari.

Ad *quartum* dicendum, quod aliquis de hoc quod est sibi proprium debet magis satisfacere parentibus vel his a quibus accepit majora beneficia; non autem debet aliquis recompensare benefactori de alieno; quod contingeret, si quod debet uni, alteri restitueret; nisi forte in casu extremæ necessitatis, in quo posset et deberet aliquis etiam auferre aliena, ut patri subveniret.

Ad *quintum* dicendum, quod prælatus potest rem Ecclesiæ surripere tripliciter: uno modo si rem Ecclesiæ non sibi deputatam, sed alteri, sibi usurparet; puta si episcopus usurparet sibi rem Capituli; et tunc planum est quod debet restituere, ponendo in manus eorum ad quos de jure pertinet; alio modo si rem Ecclesiæ suæ custodiæ deputatam in alterius dominium transferat, puta consanguinei vel amici; et tunc debet restituere Ecclesiæ, et sub sua cura habere, ut ad successorem perveniat; tertio modo potest prælatus surripere rem Ecclesiæ solo animo, dum scilicet incipit habere animum possidendi eam ut suam, et non nomine Ecclesiæ; et tunc debet restituere, talem animum deponendo.

**ART. VI. — UTRUM
TENEATUR SEMPER RESTITUERE
ILLE QUI ACCIPIT.**

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod non teneatur semper restituere ille qui accepit. Per restitutionem enim reparatur æqualitas justitiæ, quæ consistit in hoc quod subtrahatur ei qui plus habet, et detur ei qui minus habet. Sed contingit quandoque quod ille qui rem aliquam subtrahit alicui, non habet eam, sed devenit ad manus alterius. Ergo non tenetur ille restituere qui accepit, sed alius qui rem habet.

2. Præterea, nullus tenetur crimen suum detegere. Sed aliquando aliquis restitutionem faciendo, crimen suum detegit, ut patet in furto. Ergo non semper tenetur ille qui abstulit, restituere.

3. Præterea, ejusdem rei non est mul-

(1) Cf. quæst. xxxii, art. 7 corp. Eodemque valet cap. De hoc, tit. De simonia, De jure.

(2) Ea de re confer quæst. LXXXVII, art. 2 ad 2.

(3) Scribit S. Doctor (Sent. iv, dist. 15, qu. 1, art. 5, quæstionc. in ad 3) quod ille debet pauperibus illius villæ restituere, vel in alios usus illius civitatis expendere.

toties restitutio facienda. Sed quandoque multi simul rem aliquam surripiunt, et unus eorum eam integre restituit. Ergo non semper ille qui accepit, tenetur ad restituendum.

Sed *contra*, ille qui peccavit, tenetur satisfacere. Sed restitutio ad satisfactionem pertinet. Ergo ille qui abstulit, tenetur restituere.

CONCLUSIO. — Is semper restituere tenetur, qui rem alterius injuste accepit, vel invito domino detinet: qui vero rem alienam accepit absque dantis injuria, non pro sua utilitate, eam sibi ablatam non culpa sua, restituere minime tenetur.

Respondeo dicendum quod circa illum qui rem alienam accepit, duo sunt considerata: scilicet ipsa res accepta, et ipsa acceptio. Ratione autem rei tenetur eam restituere, quamdiu eam apud se habet¹; quia quod habet ultra id quod suum est, debet ei subtrahi, et dari ei cui deest, secundum formam commutativæ justitiæ. Sed ipsa acceptio rei alienæ potest tripliciter se habere; quandoque enim est injuriosa, scilicet contra voluntatem existens ejus qui est rei dominus, ut patet in furto et rapina; et tunc tenetur ad restitutionem non solum ratione rei, sed etiam ratione injuriosæ actionis², etiamsi res apud ipsum non remaneat. Sicut enim qui percutit aliquem, tenetur recompensare injuriam passo, quamvis apud ipsum nihil maneat; ita etiam qui furatur, vel rapit, tenetur ad recompensationem damni illati, etiam si nihil inde habeat; et ulterius pro injuria illata debet puniri. Alio modo aliquis accipit rem alterius in utilitatem suam absque injuria, cum voluntate scilicet ejus cujus est res, sicut patet in mutuis; et tunc ille qui accepit tenetur ad restitutionem ejus quod accepit, non solum ratione rei, sed etiam ratione acceptionis, etiamsi rem amiserit³; tenetur enim recompensare ei qui gratiam fecit; quod non fiet, si per hoc

damnum incurrat. Tertio modo aliquis accipit rem alterius absque injuria, non pro sua utilitate, sicut patet in depositis; et ideo ille qui sic accepit, in nullo tenetur ratione acceptionis; quinimo accipiendo impendit obsequium; tenetur autem ratione rei. Et propter hoc si ei subtrahatur res absque sua culpa, non tenetur ad restitutionem; secus autem esset, si cum magna sua culpa rem depositam amitteret.

Ad *primum* ergo dicendum, quod restitutio non ordinatur principaliter ad hoc quod ille qui plus habet quam debet, habere desinat; sed ad hoc quod illi qui minus habet, suppleatur. Unde in his rebus quas⁴ unus potest ab alio accipere sine ejus detrimento, non habet locum restitutio; puta cum aliquis accipit lumen a candela alterius. Et ideo quamvis ille qui abstulit, non habeat id quod accepit, sed in alium sit translatus, quia tamen alter privatur re sua, tenetur ei ad restitutionem et ille qui rem abstulit, ratione injuriosæ actionis⁵, et ille qui rem habet, ratione ipsius rei.

Ad *secundum* dicendum, quod homo, etsi non teneatur crimen suum detegere hominibus, tenetur tamen crimen suum detegere Deo in confessione; et ita per sacerdotem cui confitetur, potest restitutionem facere rei alienæ.

Ad *tertium* dicendum, quod quia restitutio principaliter ordinatur ad removendum damnum ejus a quo est aliquid injuste ablatum, ideo postquam ei restitutio sufficiens facta est per unum, alii non tenentur ei ulterius restituere, sed magis refusionem facere ei qui restituit; qui tamen potest condonare.

**ART. VII. — UTRUM
ILLI QUI NON ACCEPERUNT
TENEANTUR RESTITUIRE⁶.**

De his etiam Sent. iv, dist. 15, quæst. 1, art. 5, quæst. iii.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod illi qui non acceperunt, non teneantur restituere. Restitutio enim quæ-

communitur, seu ut plurimum, est verum; quomodo intelligi solent quæ moralia sunt. Hinc S. Pontifex, cap. unico De commodato, affirmat casum fortuitum non debere imputari.

(4) Ita Mss. et editi veteres, ubi *quæ* tantum habetur pro *quas*. Theologi et edit. posteriores, in his *quæ*. (5) Al., *acceptionis*.

(6) Hic agitur de iis qui actioni damnicativæ cooperantur physice vel moraliter, ut qui jubent aut consulunt furtum, ferre scalas, claves et alia similia commodant.

(1) Qui rem non habet, illius valorem restituere debet.

(2) S. Thomas supponit hanc culpam esse mortalem. Si culpa tantum venialis est, tum quæstio inter theologos controvertitur. S. Alphonsus, Navarrus, Sanchez, de Lugo, Lessius, Azor, Vogler, Roncaglia, Sa, Viva, docent non teneri ad restitutionem; Billuart, Sylvius, Soto, sententiam contrariam affirmant.

(3) Cum Cajetano dicendum est hanc B. Thomæ doctrinam esse intelligendam pro eo quod

dam pœna est accipientis. Sed nullus debet puniri, nisi qui peccavit. Ergo nullus debet restituere, nisi qui accepit.

2. Præterea, justitia non obligat aliquem ad hoc quod rem alterius augeat. Sed si ad restitutionem teneretur non solum ille qui accepit, sed etiam illi qui qualitercumque cooperantur, augeretur ex hoc res illius cui est aliquid subtractum; tum quia ipsi multoties restitutio fieret, tum etiam quia quandoque aliqui operam dant ad hoc quod aliqua res alicui auferatur, quæ tamen ei non auferatur. Ergo non tenentur alii ad restitutionem.

3. Præterea, nullus tenetur se periculo exponere, ad hoc quod rem alterius salvet. Sed aliquando manifestando latronem, vel ei resistendo, aliquis periculo mortis se exponeret. Non ergo tenetur aliquis ad restitutionem propter hoc quod non manifestat latronem, vel non ei resistit.

Sed *contra* est quod dicitur Rom. i, 32: *Digni sunt morte non solum qui faciunt, sed etiam qui consentiunt facientibus*. Ergo pari ratione etiam consentientes debent restituere ¹.

CONCLUSIO. — Non modo qui aliena rapuerunt, sed qui etiam injustæ acceptionis aliquo modo causa fuerunt, restituere tenentur, quanquam ipsi non acceperint.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. præc.), ad restitutionem tenetur aliquis non solum ratione rei alienæ, quam accepit, sed etiam ratione injuriosæ acceptionis. Et ideo quicumque est causa injustæ acceptionis, tenetur ad restitutionem. Quod quidem contingit dupliciter: directe scilicet, et indirecte. Directe quidem, quando inducit aliquis alium ad accipiendum, et hoc quidem tripliciter: primo quidem modo ex parte acceptionis, movendo ad ipsam acceptionem, quod quidem fit præcipiendo, consulendo, consentiendo expresse, et laudando aliquem quasi strenuum de hoc quod aliena accepit; alio

(1) Bene utique pari ratione ac per analogiam quamdam; alio enim sensu ibi dicitur de vario genere vitiorum quibus pagani obnoxii fuisse recensentur; non advertentes quod qui faciunt ea vel consentiunt facientibus, digni sunt morte; sed huc accommodari potest.

(2) Sex prioribus modis cooperatur quis positive ad injustam acceptionem; tribus vero posterioribus privative, ut patet ex corp. articuli.

modo ex parte ipsius accipientis, quia scilicet eum acceptat, vel qualitercumque ei auxilium fert; tertio modo ex parte rei acceptæ, quia scilicet participes est furti, vel rapinæ, quasi socius maleficii. Indirecte vero, quando aliquis non impedit, cum possit et debeat impedire; vel quia subtrahit præceptum, sive consilium quod impediret furtum vel rapinam; vel quia subtrahit suum auxilium, quo posset obsistere; vel quia occultat post factum: quæ his versibus comprehenduntur:

Jussio, consilium, consensus, palpo, recursus, Participans, mutus, non obstands, non manifestans ².

Sciendum tamen quod quinque præmissorum semper obligant ad restitutionem; primo jussio, quia scilicet ille qui jubet, est principaliter movens, unde ipse principaliter tenetur ad restituendum ³; secundo consensus, in eo scilicet sine quo rapina fieri non potest; tertio recursus, quando scilicet aliquis est receptator latronum, et eis patrociniū præstat; quarto participatio, quando scilicet aliquis participat in crimine latrocinii, et in præda; quinto tenetur ille qui non obstat, cum obstare teneatur; sicut principes, qui tenentur custodire justitiam in terra, si per eorum defectum latrones increcant, ad restitutionem tenentur; quia redditus quos habent, sunt quasi stipendia ad hoc instituta, ut justitiam conservent in terra. In aliis autem casibus enumeratis non semper obligatur aliquis ad restituendum: non enim semper consilium, vel adulatio, vel aliquid hujusmodi, est efficax causa rapinæ. Unde tunc solum tenetur consiliator, aut palpo, id est, adulator, ad restitutionem, quando probabiliter æstimari potest quod ex hujusmodi causis fuerit injusta acceptio subsecuta ⁴.

Ad *primum* ergo dicendum, quod non solum peccat ille qui peccatum exequitur, sed etiam qui quocumque modo pec-

(3) Sub nomine *jussionis* continentur omnes qui vel expresse, vel tacite injustam aliquam actionem jubent. Qui jubet, ut ait ipse S. Thomas, principaliter tenetur restituere, cæteri tantum secundario.

(4) Hinc tota quæstio restitutionis ex illo pendet principio: tenentur omnes illi qui, quoquo modo, sunt causa influens et efficax damni illati; ac qui ex officio et obligatione justitiæ sunt obligati impedire damnum et non impedire (Bouvier, Vogler, Sanchez, etc.).

cati est causa, sive consiliando, sive præcipiendo, sive quovis alio modo.

Ad *secundum* dicendum, quod principaliter tenetur restituere ille qui est principalis in facto; principaliter quidem præcipiens, secundario vero exequens, et consequenter alii per ordinem: uno tamen restituente illi qui passus est damnum, alius eidem restituere non tenetur. Sed illi qui sunt principales in facto, et ad quos res pervenit, tenentur aliis restituere qui restituerunt. Quando autem aliquis præcipit injustam acceptionem, quæ non subsequitur, non est restitutio facienda; cum restitutio principaliter ordinetur ad reintegrandam rem ejus qui injuste est damnificatus.

Ad *tertium* dicendum, quod non semper ille qui non manifestat latronem, tenetur ad restitutionem, aut qui non obstat, vel qui non reprehendit; sed solum quando incumbit alicui ex officio; sicut principibus terræ, quibus ex hoc non multum imminet periculum; propter hoc enim potestate publica potiuntur, ut sint justitiæ custodes.

ART. VIII. — UTRUM QUIS TENEATUR STATIM RESTITUERE, AN VERO POSSIT RESTITUTIONEM DIFFERRE ¹.

De his etiam Sent. iv, dist. 17, quæst. III, art. 2, quæst. iv ad 3.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod non teneatur aliquis restituere statim, sed potius licite possit restitutionem differre. Præcepta enim affirmativa non obligant ad semper. Sed necessitas restituendi imminet ex præcepto affirmativo. Ergo non obligatur homo ad statim restituendum.

2. Præterea, nullus tenetur ad impossibile. Sed quandoque aliquis non potest statim restituere. Ergo nullus tenetur ad statim restituendum.

3. Præterea, restitutio est quidam actus virtutis, scilicet justitiæ. Tempus autem est una de circumstantiis quæ requiruntur ad actus virtutum. Cum ergo aliæ circumstantiæ non sint determinatæ in actibus virtutum, sed determinabiles secundum rationem pruden-

tiæ, videtur quod nec in restitutione sit tempus determinatum, ut scilicet aliquis teneatur ad statim restituendum.

Sed *contra* est quod eadem ratio esse videtur in omnibus quæ sunt restituenda. Sed ille qui conducit opera mercenarii, non potest differre restitutionem, ut patet per illud quod habetur Levit. xix, 13: *Non morabitur opus mercenarii tui apud te usque mane*. Ergo neque in aliis restitutionibus faciendis potest fieri dilatio, sed statim restituere oportet.

CONCLUSIO. — Statim fieri restitutio debet ab eo qui accepit, si potest, vel dilatio peti debet ab eo, qui usum rei concedere potest.

Respondeo dicendum quod sicut accipere rem alienam est peccatum contra justitiam, ita etiam detinere eam; quia per hoc quod aliquis detinet rem alienam invito domino, impedit eum ab usu rei suæ, et sic ei facit injuriam. Manifestum est autem quod nec per modicum tempus licet in peccato morari; sed quilibet tenetur peccatum statim deserre, secundum illud Eccli. xxi, 2: *Quasi a facie colubri fuge peccatum*. Et ideo quilibet tenetur statim restituere, si potest, vel petere dilationem ab eo qui potest usum rei concedere ².

Ad *primum* ergo dicendum, quod præceptum de restitutione facienda, quamvis secundum formam sit affirmativum, implicat tamen in se negativum præceptum, quo prohibemur rem alterius detinere.

Ad *secundum* dicendum, quod quando aliquis non potest statim restituere, ipsa impotentia absolvit eum ab instanti restitutione facienda; sicut etiam totaliter a restitutione absolvitur, si omnino sit impotens; debet tamen remissionem vel dilationem petere ab eo cui debet, aut per se aut per alium ³.

Ad *tertium* dicendum, quod cujuscunque circumstantiæ omissio, quæ contrariatur virtuti, pro determinata ost habenda, et oportet illam circumstantiam observare ⁴; et quia per dilationem re-

stituendi impossibilitas, tunc omnino a restitutione excusaretur, quatenus hæc necessitas perseveraret, ut patet ex respon. ad 2.

(3) Quando res fit per alium, tacendum est nomen ejus qui abstulit; siquidem famam suam, quantum potest, integram servare quisque tenetur.

(4) Ita cod. Tarrac., Alcan., Paris., Theolog

(1) Responsio B. Thomæ, communiter ab omnibus recepta, est quolibet teneri statim restituere, si potest, vel debere dilationem petere, positis ponendis, ab eo qui potest usum rei concedere.

(2) Hæc pars posterior, ait Sylvius, intelligitur in casu quo potest quidem restituere, sed non saltem commode; nam si adesset manifesta

stitutionis committitur peccatum injustæ detentionis, quod justitiæ opponitur; ideo necesse est tempus esse determinatum ut statim restitutio fiat.

QUÆSTIO LXIII.

DE ACCEPTIONE PERSONARUM, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de vitis oppositis prædictis justitiæ partibus; et primo de acceptione personarum, quæ opponitur justitiæ distributivæ; secundo de peccatis quæ opponuntur justitiæ commutativæ. — Circa primum quaeruntur quatuor: 1. Utrum personarum acceptio sit peccatum. — 2. Utrum habeat locum in dispensatione spiritualium. — 3. Utrum in exhibitione honoris. — 4. Utrum in iudiciis.

ART. I. — UTRUM PERSONARUM ACCEPTIO SIT PECCATUM ¹.

De his etiam infra, art. 2 corp. et Rom. 11, lect. 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod personarum acceptio non sit peccatum. In nomine enim personæ intelligitur personæ dignitas. Sed considerare dignitates personarum pertinet ad distributivam justitiam. Ergo personarum acceptio non est peccatum.

2. Præterea, in rebus humanis personæ sunt principales quam res, quia res sunt propter personas, et non e converso. Sed rerum acceptio non est peccatum. Ergo multo minus acceptio personarum.

3. Præterea, apud Deum nulla potest esse iniquitas vel peccatum. Sed Deus videtur personas accipere, quia interdum duorum hominum unius conditionis unum assumit per gratiam, et alterum relinquit in peccato, secundum illud Matth. xxiv, 40: *Duo erunt in lecto²; unus assumetur, et alius relinquetur*. Ergo acceptio personarum non est peccatum.

Sed *contra*, nihil prohibetur in lege divina nisi peccatum. Sed personarum acceptio prohibetur Deuteron. 1, 17, ubi dicitur: *Non accipietis cujusquam personam*. Ergo personarum acceptio est peccatum.

CONCLUSIO. — Acceptio personarum,

et recentes edit.; solum cod. Alcan. ad marginem addit *ut ad pro*, ut legatur, *prout determinata*. Edit. veteres passim: « Quod quia cujusque circumstantiæ omissio contrariatur virtuti, pro determinato est habendum, quod oportet illam circumstantiam observare. »

(1) Personarum acceptionem ita Billuart definivit: Injustitia qua in rebus communibus ex justitia distribuendis non attenditur ad pro-

cum justitiæ adversetur distributi peccatum necessario est.

Respondeo dicendum quod personarum acceptio opponitur justitiæ distributivæ. Consistit enim æqualitas distributivæ justitiæ in hoc quod diversis personis diversa tribuuntur, secundum proportionem ad dignitates personarum. Si ergo aliquis consideret illam proprietatem personæ, propter quam id quod ei confertur est ei debitum, non est acceptio personæ, sed causæ; unde Glossa interl. super illud Ephes. vi: *Personarum acceptio non est apud Deum*, dicit quod « Deus iudex justus causas discernit, non personas. » Puta si aliquis promoveat aliquem ad magisterium propter sufficientiam scientiæ, hic attenditur causa debita, non persona; si autem aliquis consideret in eo cui aliquid confertur, non id propter quod id quod ei datur, esset ei proportionatum vel debitum, sed solum hoc quod est iste homo (puta Petrus vel Martinus), hic est acceptio personæ; quia non attribuitur ei aliquid propter aliquam causam quæ faciat eum dignum, sed simpliciter attribuitur personæ. Ad personam autem refertur quæcumque conditio non faciens ad causam, propter quam sit dignus hoc dono; puta si aliquis promoveat aliquem ad prælationem vel magisterium, quia est dives, vel quia est consanguineus suus, est acceptio personæ. — Contingit tamen aliquam conditionem personæ facere eam dignam respectu unius rei, et non respectu alterius; sicut consanguinitas facit aliquem dignum ad hoc quod instituatur hæres patrimonii, non autem ad hoc quod conferatur ei prælatio ecclesiastica. Et ideo eadem conditio personæ in uno negotio considerata facit acceptionem personæ, in alio autem non facit. — Sic ergo patet quod personarum acceptio opponitur justitiæ distributivæ in hoc quod præter proportionem agitur. Nihil autem opponitur virtuti nisi peccatum. Unde consequens est quod personarum acceptio sit peccatum ³.

portionem meritorum vel idoneitatis eorum quibus dantur, sed ad aliquam causam huic rei impertinentem.

(2) Vide Luc. xvii, 34. Apud Matth. enim legitur, *in agro*.

(3) B. Thomas (quæst. lxx, art. 4) resolvit injustitiam esse ex suo genere peccatum mortale. Dicitur ex suo genere, quia propter materia

Ad *primum* ergo dicendum, quod in distributiva iustitia considerantur conditiones personarum quæ faciunt ad dignitatis vel debiti causam; sed in acceptione personarum considerantur conditiones quæ non faciunt ad causam, ut dictum est (in corp.).

Ad *secundum* dicendum, quod personæ proportionantur et dignæ redduntur aliquibus quæ eis distribuuntur, propter aliquas res quæ pertinent ad conditionem personæ; et ideo hujusmodi conditiones sunt attendendæ, tanquam propria causa. Cum autem considerantur ipsæ personæ, attenditur non causa ut causa; et ideo patet quod quamvis personæ sint digniores simpliciter, non tamen sunt digniores quod hoc.

Ad *tertium* dicendum, quod duplex est datio: una quidem pertinens ad iustitiam, qua scilicet aliquis dat alicui quod ei debetur; et circa tales dationes attenditur personarum acceptio. Alia est datio ad liberalitatem pertinens, qua scilicet gratis datur alicui quod ei non debetur; et talis est collatio munerum gratiæ, per quam peccatores assumuntur a Deo; et in hac donatione non habet locum personarum acceptio, quia quilibet absque iniustitia potest de suo dare quantum vult, et cui vult, secundum illud Matth. xx, 14 et 15: *An non licet mihi quod volo facere? Tolle quod tuum est, et vade* ¹.

ART. II. — UTRUM IN DISPENSATIONE SPIRITUALIUM LOCUM HABEAT PERSONARUM ACCEPTIO ².

Ad *secundum* sic proceditur. 1. Videtur quod in dispensatione spiritualium locum non habeat personarum acceptio. Conferre enim dignitatem ecclesiasticam seu beneficium alicui propter consanguinitatem, videtur ad acceptionem personarum pertinere, quia consanguinitas non est causa faciens hominem dignum

parvitatem potest esse veniale; ut fit in assignandis locis mensalibus et quando in beneficiis conferendis valde exigua est differentia dignitatis unius præ alio, ut ait Sylvius.

(1) Ita quoque B. Thomas (lect. n, cap. 1 ad Rom., et part. I, quæst. xxiii, art. 5 ad 3).

(2) Spiritualium nomine hic intelligit S. Doctor potestatem ecclesiasticam sive ordinis, sive jurisdictionis, tam externi quam interni fori conscientiæ; itemque beneficia, vel officia ecclesiastica et dignitates, sacramenta, prædicationem verbi divini et alia similia in quibus dispensandis hoc vitium potest accidere.

ecclesiastico beneficio. Sed hoc non videtur esse peccatum; cum hoc ex consuetudine prælati Ecclesiæ faciant. Ergo peccatum personarum acceptionis non videtur locum habere in dispensatione spiritualium.

2. Præterea, præferre divitem pauperi, videtur ad acceptionem personarum pertinere, ut patet Jacobi ii ³. Sed facilius dispensatur cum divitibus et potentibus, quod in gradu prohibito contrahant matrimonium, quam cum aliis. Ergo peccatum personarum acceptionis non videtur locum habere circa dispensationem spiritualium.

3. Præterea, secundum jura ⁴, sufficit eligere bonum, non autem requiritur quod aliquis eligat meliorem. Sed eligere minus bonum ad aliquid altius, videtur ad acceptionem personarum pertinere. Ergo personarum acceptio non est peccatum in spiritualibus.

4. Præterea, secundum statuta Ecclesiæ ⁵, eligendus est aliquis de gremio Ecclesiæ. Sed hoc videtur ad acceptionem personarum pertinere, quia quandoque sufficientiores alibi invenirentur. Ergo personarum acceptio non est peccatum in spiritualibus.

Sed *contra* est quod dicitur Jac. ii, 1: *Nolite in personarum acceptione habere fidem Domini nostri Jesu Christi*; ubi dicit Glossa Augustini ⁶: "Quis ferat, si quis divitem eligat ad sedem honoris Ecclesiæ, contempto paupere instructiore et sanctiore?"

CONCLUSIO. — Personarum acceptionem in spiritualibus eo majus peccatum esse certum est, quo spiritualia temporalibus præstant.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. præc.), acceptio personarum est peccatum, inquantum contrariatur iustitiæ. Quanto autem in majoribus aliquis iustitiam transgreditur, tanto gravius peccat. Unde cum spiritualia

(3) Ubi dicitur acceptio personarum, si quis divitem in fidelium cœtu excipiat honorifice, pauperemque contemnat.

(4) In Glossa in cap. *Custos*, De officio custodis.

(5) Cap. *Cum dilectus*, De electione, etc.

(6) Interl. et ord., ex epist. 167, al. 29, ad Hier., inter med. et fin.

(7) Concilium Trident. constituit (sess. xxiv, cap. 18) digniores ac magis idoneos semper esse eligendos, et ut illius decreti executionem certam faciat, bulla quæ incipit: *In conferendis beneficiis* a Pio IV data fuit an. 1567

sint temporalibus potiora, gravius peccatum est personas accipere in dispensatione spiritualium quam in dispensatione temporalium. Et quia personarum acceptio est cum aliquid personæ attribuitur præter proportionem dignitatis ipsius, considerare oportet quod dignitas alicujus personæ potest attendi dupliciter: uno modo simpliciter et secundum se, et sic majoris dignitatis est ille qui magis abundat in spiritualibus gratiæ donis: alio modo per comparationem ad bonum commune; contingit enim quandoque quod ille qui est minus sanctus et minus sciens, potest magis conferre ad bonum commune propter potentiam vel industriam sæcularem, vel propter aliquid hujusmodi. Et quia dispensationes spiritualium principalius ordinantur ad utilitatem communem, secundum illud I. Cor. xii, 7: *Unicuique datur manifestatio virtutis ad utilitatem*, ideo quandoque absque acceptione personarum in dispensatione spiritualium, illi qui sunt simpliciter minus boni, melioribus præferuntur; sicut etiam et Deus gratias gratis datas quandoque concedit minus bonis ¹.

Ad primum ergo dicendum, quod circa consanguineos prælati distinguendum est; quandoque enim sunt minus digni et simpliciter, et per respectum ad bonum commune; et sic si dignioribus præferantur, est peccatum personarum acceptionis in dispensatione spiritualium: quorum prælatus ecclesiasticus non est dominus, ut possit ea dare pro libito, sed dispensator, secundum illud I. Cor. iv, 1: *Sic nos existimet homo ut ministros Christi, et dispensatores mysteriorum Dei*. Quandoque vero consanguinei prælati ecclesiastici sunt æque digni ut alii; et sic licite potest absque personarum acceptione consanguineos suos præferre; quia saltem in hoc præeminent quod de ipsis magis confidere potest, ut unanimiter secum negotia Ecclesiæ tractent. Esset tamen hoc propter scandalum dimitendum, si ex hoc

aliqui exemplum sumerent, etiam præter dignitatem, bona Ecclesiæ consanguineis dandi.

Ad secundum dicendum, quod dispensatio matrimonii contrahendi principaliter fieri consuevit propter fœdus pacis firmandum: quod quidem magis est necessarium communi utilitati circa personas excellentes; et ideo cum eis facilius dispensatur absque peccato acceptionis personarum.

Ad tertium dicendum quod quantum ad hoc quod electio impugnari non possit in foro judiciali, sufficit eligere bonum, nec oportet eligere meliorem; quia sic omnis electio posset habere calumniam; sed quantum ad conscientiam eligentis necesse est eligere meliorem vel simpliciter, vel in comparatione ad bonum commune; quia si potest haberi aliquis magis idoneus erga aliquam dignitatem, et alius præferatur, oportet quod hoc sit propter aliquam causam; quæ quidem si pertineat ad negotium, quantum ad hoc erit ille qui eligitur magis idoneus; si vero non pertineat ad negotium, id quod consideratur ut causa, erit manifeste acceptio personæ.

Ad quartum dicendum, quod ille qui de gremio Ecclesiæ assumitur, ut in pluribus consuevit esse utilior quantum ad bonum commune, quia magis diligit Ecclesiam in qua est nutritus ²; et propter hoc etiam mandatur Deuter. xvii, 15: *Non poteris alterius gentis hominem facere regem, qui non sit frater tuus*.

ART. III. — UTRUM IN EXHIBITIONE HONORIS ET REVERENTIÆ LOCUM HABEAT PECCATUM ACCEPTIONIS PERSONARUM ³.

De his etiam quol. x, art. 12.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod in exhibitione honoris et reverentiæ non habeat locum peccatum acceptionis personarum. Honor enim nihil aliud esse videtur quam "reverentia quædam alicui exhibita in testimonium virtutis, ut patet per Philosophum ⁴. Sed prælati et principes sunt honorandi, etiamsi sint mali, sicut etiam parentes, de quibus mandatur Exod. xx, 12: *Honora patrem tuum et matrem tuam*; et etiam domini sunt a servis honorandi,

(3) Juxta mentem D. Thomæ honor est quoddam testimonium de virtute ejus qui honoratur, ita tamen ut aliquis possit honorari non solum propter virtutem propriam, sed etiam propter virtutem alterius.

(4) Ethic. lib. i, cap. 5 et 12.

(1) Qui prætermisiss dignioribus, dignos promoveant, tenentur, si quid damni Ecclesia inde patiatur, ad illius compensationem, tanquam peccantes contra justitiam commutativam.

(2) Conformiter ad caput *Nec emeritis*, dist. 61 decreti, ubi peregrinos et extraneos et qui ante ignorati sunt, emeritis clericis qui de suorum civium testimonio bene merentur, vetat præponi Cælestinus.

etiamsi sint mali, secundum illud I. Timoth. vi, 1: *Quicumque sunt sub iugo servi, dominos suos honore dignos arbitrentur*. Ergo videtur quod acceptio personæ non sit peccatum in exhibitione honoris.

2. Præterea, Lev. xix, 32 præcipitur: *Coram cano capite consurge, et honora personam senis*. Sed hoc videtur ad acceptionem personarum pertinere: quia quandoque senes non sunt virtuosissimi, secundum illud Dan. xiii, 5: *Egressa est iniquitas a senioribus populi*. Ergo acceptio personarum non est peccatum in exhibitione honoris.

3. Præterea, super illud Jac. ii: *Nolite in personarum acceptione habere fidem*, etc., dicit Glossa Augustini¹: " Si hoc quod Jacobus dicit: *Si introierit in conventu vestro vir habens anulum aureum*, etc., intelligatur de quotidianis consensibus, quis hic non peccat, si tamen peccat? „ Sed hæc est acceptio personarum, divites propter divitias honorare; dicit enim Gregorius in quadam homil.²: " Superbia nostra retunditur, quia in hominibus non naturam, qua ad imaginem Dei facti sunt, sed divitias honoramus; „ et sic cum divitiæ non sint debita causa honoris, pertinebit hoc ad personarum acceptionem. Ergo personarum acceptio non est peccatum circa exhibitionem honoris.

Sed contra est quod dicitur in Glossa Jac. ii³: " Quicumque divitem propter divitias honorat, peccat; „ et pari ratione si aliquis honoretur propter alias causas, quæ non faciunt dignum honore; quod pertinet ad acceptionem personarum. Ergo acceptio personarum in exhibitione honoris est peccatum.

CONCLUSIO. — Acceptionis personarum peccatum in honoris exhibitione contingit, si non adsit virtutis ratio, quæ causa est honoris.

Respondeo dicendum quod honor est quoddam testimonium de virtute ejus qui honoratur; et ideo sola virtus est debita causa honoris. Sciendum tamen

quod aliquis potest honorari non solum propter virtutem propriam, sed etiam propter virtutem alterius, sicut principes et prælati honorantur, etiamsi sint mali, inquantum gerunt personam Dei, et communitatis cui præficiuntur, secundum illud Proverb. xxvi, 8: *Sicut qui immittit lapidem in acervum Mercurii, ita qui tribuit insipienti honorem*⁴. Quia enim gentiles ratiocinationem attribuebant Mercurio, acervus Mercurii dicitur cumulus ratiocinii, in quo mercator quandoque mittit unum lapillum loco centum marcarum. Ita etiam honoratur insipiens, qui ponitur loco Dei, et loco totius communitatis: et eadem ratione parentes et domini sunt honorandi propter participationem divinæ dignitatis, qui est omnium pater et dominus. Senes autem sunt honorandi propter signum virtutis, quod est senectus, licet hoc signum quandoque deficiat. Unde, ut dicitur Sap. iv, 8, *Senectus venerabilis est, non diuturna, neque annorum numero computata; cani autem sunt sensus hominis, et ætas senectutis vita immaculata*. Divites autem honorandi sunt propter hoc quod majorem locum in communitatibus obtinent. Si autem solum intuitu divitiarum honorentur, erit peccatum acceptionis personarum.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

**ART. IV. — UTRUM IN JUDICIIS
LOCUM HABEAT
PECCATUM ACCEPTIONIS PERSONARUM**⁵.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod in judiciis locum non habeat peccatum acceptionis personarum. Acceptio enim personarum opponitur distributivæ justitiæ, ut dictum est (art. 1 hujus quæst.). Sed judicia maxime videntur ad justitiam commutativam pertinere. Ergo personarum acceptio non habet locum in judiciis.

2. Præterea, pœnæ secundum aliquod judicium infliguntur. Sed in pœnis accipiuntur personæ absque peccato; quia gravius puniuntur qui inferunt inju-

(1) Ord. ex epist. 167, al. 29, ad Hieron., inter med. et fin. (2) 28 in Evang., ante med.

(3) Interl. sup. illud: *Nolite in personarum acceptione*, etc.

(4) Longe aliter LXX legunt: *Qui alligat lapidem in funda, similis est ei qui dat imprudenti gloriam*. Sensus est, quod sicut qui lapidem in anulo aliquo pretioso alligat, anulum dehonestat, sic dedecorat locum honorificum qui eum

imprudenti decernit, etc. Porro lapides in tri-viis ad Mercurii statuum coacervatos, sic explicat Hesychius, ut qui tribuit imprudenti honorem, perinde sit ac si exhibeat idolo.

(5) Hoc patet ex Scripturis (Prov. xviii): *Accipere personam impij non est bonum ut declinans a veritate judicii; et cap. xxviii: Qui cognoscit in judicio faciem, non bene facit. Iste et pro buccella panis deserit veritatem*.

riam in personas principum, quam qui in personas aliorum. Ergo personarum acceptio non habet locum in iudiciis.

3. Præterea, Eccli. iv, 10 dicitur: *In iudicando esto pupillis misericors.* Sed hoc videtur esse accipere personam pauperis. Ergo acceptio personarum in iudiciis non est peccatum.

Sed contra est quod dicitur Prov. xviii, vers. 5: *Accipere personam in iudicio non est bonum.*

CONCLUSIO. — Personarum acceptio in iudicio peccatum est, cum ipsum iudicium pervertat et corrumpat.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (quæst. lx, art. 1), iudicium est actus iustitiæ, prout iudex ad æqualitatem iustitiæ reducit ea quæ inæqualitatem oppositam facere possunt. Personarum autem acceptio inæqualitatem quamdam habet, in quantum attribuitur alicui personæ aliquid præter proportionem suam, in qua consistit æqualitas iustitiæ. Et ideo manifestum est quod per personarum acceptionem iudicium corrumpitur.

Ad primum ergo dicendum quod iudicium dupliciter potest considerari: uno modo quantum ad ipsam rem iudicatam, et sic iudicium se habet communiter ad commutativam et ad distributivam iustitiam: potest enim iudicio definiri qualiter aliquid commune sit distribuendum in multos, et qualiter alteri unus restituat quod ab eo accepit. Alio modo potest considerari quantum ad ipsam formam iudicii, prout scilicet iudex etiam in ipsa commutativa iustitia ab uno accipit, et alteri dat; et hoc pertinet ad distributivam iustitiam. Et secundum hoc in quolibet iudicio locum habere potest personarum acceptio.

Ad secundum dicendum, quod cum punitur aliquis gravius propter injuriam in maiorem personam commissam, non est personarum acceptio; quia ipsa diversitas personæ facit, quantum ad hoc, diversitatem rei, ut supra dictum est (quæst. lviii, art. 10, et quæst. lxi, art. 2 ad 3).

Ad tertium dicendum, quod homo in iudicio debet pauperi subvenire quan-

tum fieri potest, tamen sine læsione iustitiæ; alioquin habet locum illud¹ quod dicitur Exod. xxiii, 3: *Pauperis quoque non misereberis in iudicio.*

QUESTIO LXIV.

DE VITIIS OPPOSITIS COMMUTATIVÆ JUSTITIÆ, ET PRIMO DE HOMICIDIO, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Postea considerandum est de vitiis oppositis commutativæ iustitiæ, et primo considerandum est de peccatis quæ committuntur circa involuntarias commutationes; secundo de peccatis quæ committuntur circa commutationes voluntarias. Committuntur autem peccata circa involuntarias commutationes per hoc quod aliquid nocumentum proximo infertur contra ejus voluntatem; quod quidem potest fieri dupliciter, scilicet facto et verbo: facto quidem, cum proximus læditur vel in persona propria, vel in persona conjuncta, vel in propriis rebus. De his ergo per ordinem considerandum est; et primo de homicidio, per quod maxime nocetur proximo; et circa hoc quærentur octo: 1. Utrum occidere animalia bruta, vel etiam plantas, sit peccatum. — 2. Utrum occidere peccatorem sit licitum. — 3. Utrum hoc liceat privatæ personæ, vel solum publicæ. — 4. Utrum hoc liceat clerico. — 5. Utrum liceat alicui occidere seipsum. — 6. Utrum liceat occidere hominem justum. — 7. Utrum liceat alicui occidere hominem, seipsum defendendo. — 8. Utrum homicidium casuale sit peccatum mortale.

ART. I. — UTRUM

OCCIDERE QUÆCUMQUE VIVENTIA SIT ILLICITUM².

De his etiam Sent. i, dist. 39, qu. ii, art. 2 corp. et Cont. gent. lib. iii, cap. 112 fin.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod occidere quæcumque viventia sit illicitum. Dicit enim Apostolus³: *Qui ordinationi Dei resistunt, ipsi sibi damnationem acquirunt.* Sed per ordinationem divinæ providentiæ omnia viventia conservantur, secundum illud Psal. cxlvi, vers. 8: *Qui producit in montibus fœnum, et dat jumentis escam ipsorum.* Ergo mortificare quæcumque viventia videtur esse illicitum.

2. Præterea, homicidium est peccatum ex eo quod homo privatur vita. Sed vita communis est omnibus animalibus et plantis. Ergo eadem ratione videtur esse peccatum occidere bruta animalia et plantas.

3. Præterea, in lege divina non determinatur specialis pœna nisi pro peccato. Sed occidenti bovem vel ovem alterius statuitur pœna determinata in

herbas mortificare, propterea quod præceptum, *non occides*, sit generale; responsio negativa fide certa est.

(3) Rom. xiii, 2.

(1) Ita communius. Al., *alioquin non haberet locum illud*, etc. forte melius.

(2) Esse illicitum fuit error manichæorum, adeo ut nefas ducerent vel animalia bruta, vel

lege divina, ut patet Exod. xxii. Ergo occisio brutorum animalium est peccatum.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit ¹: "Cum audimus: *Non occides*, non accipimus hoc dictum esse de fructetis, quia nullus eis est sensus; nec de irrationalibus animalibus, quia nulla nobis ratione sociantur. Restat ergo ut intelligamus de homine quod dictum est: *Non occides*."

CONCLUSIO. — Et plantas ad animalium usum, et ipsa animalia ad hominis sustentationem, vita privare licet.

Respondeo dicendum quod nullus peccat ex hoc quod utitur re aliqua ad hoc ad quod est. In rerum autem ordine imperfectiora sunt propter perfectiora, sicut etiam in generationis via natura ab imperfectis ad perfecta procedit. Et inde est quod sicut in generatione hominis prius est vivum, deinde animal, ultimo autem homo; ita etiam ea quæ tantum vivunt, ut plantæ, sunt communiter propter animalia; omnia autem animalia sunt propter hominem. Et ideo si homo utatur plantis ad utilitatem animalium, et animalibus ad utilitatem hominum, non est illicitum, ut etiam patet per Philosophum ². — Inter alios autem usus maxime necessarius esse videtur ut animalia plantis utantur in cibum, et homines animalibus, quod sine mortificatione eorum fieri non potest. Et ideo licitum est et plantas mortificare in usum animalium, et animalia in usum hominum, ex ipsa ordinatione divina; dicitur enim Genes. i, 29: *Ecce dedi vobis omnem herbam, et universa ligna, ut sint vobis in escam, et cunctis animantibus terræ*; et Genes. ix, 3 dicitur: *Omne quod movetur et vivit, erit vobis in cibum* ³.

Ad primum ergo dicendum, quod ex ordinatione divina conservatur vita animalium et plantarum, non propter seipsa, sed propter hominem. Unde, ut Augustinus dicit ⁴, "justissima ordinatione Creatoris, et vita et mors eorum nostris usus subditur."

Ad secundum dicendum, quod animalia bruta et plantæ non habent vitam ratio-

nalem, per quam a seipsis agantur; sed semper aguntur, quasi ab alio, naturali quodam impulsu; et hoc est signum quod sunt naturaliter serva et aliorum usibus accommodata.

Ad tertium dicendum, quod ille qui occidit bovem alterius, peccat quidem, non quia occidit bovem, sed quia damnificat hominem in re sua; unde non continetur sub peccato homicidii, sed sub peccato furti vel rapinæ.

ART. II. — UTRUM

SIT LICITUM OCCIDERE PECCATORES.

De his etiam infra, quæst. cviii, art. 1 et 3, et 1 2, quæst. c, art. 6 ad 3; et Cont. gent. lib. iii, c. 40, et Rom. xii, lect. 3.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit licitum occidere homines peccatores. Dominus enim Matth. cap. xiii in parabola prohibuit extirpare zizania, qui sunt filii nequam, ut ibidem dicitur in Glossa ord. Sed omne quod est prohibitum a Deo, est peccatum. Ergo occidere peccatorem est peccatum.

2. Præterea, justitia humana conformatur justitiæ divinæ. Sed secundum divinam justitiam peccatores ad poenitentiam reservantur, secundum illud Ezech. xviii, 23, et xxxiii, 11: *Nolo mortem peccatoris, sed ut convertatur et vivat*. Ergo videtur omnino esse injustum quod peccatores occidantur.

3. Præterea, illud quod est secundum se malum, nullo bono fine fieri licet, ut patet per Augustinum ⁵, et per Philosophum ⁶. Sed occidere hominem secundum se malum est, quia ad omnes hominestenenur charitatem habere; amicos autem volumus vivere, et esse, ut dicitur ⁷. Ergo nullo modo licet hominem peccatorem occidere.

Sed *contra* est quod dicitur Exod. xxii, vers. 18: *Maleficos non patieris vivere*; et Psal. c, 8: *In matutino interficiebam omnes peccatores terræ* ⁸.

CONCLUSIO. — Peccatores occidere, non modo licet, sed necessarium est, si communitati perniciosi vel periculosi sint.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. præc.), licitum est occidere animalia bruta, inquantum ordi-

(1) De civ. Dei, lib. i, cap. 20, sub fin.

(2) Polit. lib. i, cap. 5 et 7.

(3) Esus carniū videtur esse post diluvium introductus, ait B. Thomas (1 2, quæst. cii, art. 6 ad 2). (4) De civ. Dei, lib. i, c. 20, in fine.

(5) Lib. contra mendacium, cap. 7.

(6) Ethic. lib. ii, cap. 6, parum ante fin.

(7) Ethic. lib. ix, cap. 4.

(8) Apostolus dicit quoque (Rom. xiii): *Si malum feceris, time; non enim sine causa gladium portat; Dei enim minister est, vindex in iram ei qui malum agit*.

nantur naturaliter ad hominum usum, sicut imperfectum ordinatur ad perfectum. Omnis autem pars ordinatur ad totum, ut imperfectum ad perfectum; et ideo omnis pars naturaliter est propter totum. Et propter hoc videmus quod si saluti totius corporis humani expediat præcisio alicujus membri, puta cum est putridum vel corruptivum aliorum membrorum, laudabiliter et salubriter abscinditur. Quælibet autem persona singularis comparatur ad totam communitatem sicut pars ad totum. Et ideo si aliquis homo sit periculosus communitati, et corruptivus ipsius propter aliquod peccatum, laudabiliter et salubriter occiditur, ut bonum commune conservetur. *Modicum enim fermentum totam massam corrumpit*, ut dicitur I. Corinth. v, 6.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus abstinendum mandavit ab eradicatione zizaniorum ut triticum parceretur, id est, bonis; quod quidem fit, quando non possunt occidi mali, quin simul occidantur et boni; vel quia latent inter bonos, vel quia habent multos sequaces, ita quod sine bonorum periculo interfici non possunt, ut Augustinus dicit contra Parmenianum ¹. Unde Dominus docet magis esse sinendum malos vivere, et ultionem reservandam usque ad extremum judicium, quam quod boni simul occidantur. Quando vero ex occisione malorum non imminet periculum bonis, sed magis tutela et salus, tunc licite possunt mali occidi.

Ad secundum dicendum, quod Deus secundum ordinem suæ sapientiæ, quandoque statim peccatores occidit ad liberationem bonorum, quandoque autem eis pœnitendi tempus concedit, secundum quod ipse novit suis electis expedire. Et hoc etiam humana justitia imitatur pro posse; illos enim qui sunt perniciosi in alios, occidit; eos vero qui peccant, aliis graviter non nocentes, ad pœnitentiam reservat.

Ad tertium dicendum, quod homo peccando ab ordine rationis recedit; et ideo decedit a dignitate humana, prout scilicet homo est naturaliter liber, et pro-

pter seipsum existens, et incidit quodammodo in servitutem bestiarum, ut scilicet de ipso ordinetur, secundum quod est utile aliis, secundum illud Psal. xlviii, 21: *Homo, cum in honore esset, non intellexit; comparatus est jumentis insipientibus, et similis factus est illis*; et Proverb. xi, 29 dicitur: *Qui stultus est, serviet sapienti*. Et ideo quamvis hominem in sua dignitate manentem occidere sit secundum se malum ²; tamen hominem peccatorem occidere potest esse bonum, sicut occidere bestiam. Pejor enim est malus homo quam bestia, et plus nocet, ut Philosophus dicit ³.

ART. III. — UTRUM

OCCIDERE HOMINEM PECCATOREM
LICEAT PRIVATÆ PERSONÆ ⁴.

De his etiam infra, quæst. lxxv, art. 1 corp.
et ad 2, et Sent. iv, dist. 37, qu. ii, art. 1.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod occidere hominem peccatorem liceat privatæ personæ. In lege enim divina nihil illicitum mandatur. Sed Exodus. xxxii, 27 præcepit Moyses: *Occidat unusquisque fratrem, et amicum, et proximum suum*, pro peccato vituli conflatis. Ergo etiam privatis personis licet peccatorem occidere.

2. Præterea, homo propter peccatum comparatur bestiis, ut dictum est (art. præc. ad 3). Sed occidere bestiam silvestrem, maxime nocentem, cuilibet privatæ personæ licet. Ergo et pari ratione occidere hominem peccatorem.

3. Præterea, laudabile est quod homo, etiamsi sit privata persona, operetur quod est utile bono communi. Sed occisio malefactorum est utilis bono communi, ut dictum est (art. præc.). Ergo laudabile est, si etiam privatæ personæ malefactores occidant.

Sed contra est quod Augustinus dicit ⁵:
“ Qui sine aliqua publica administratione maleficum occiderit, velut homicida judicabitur; et tanto amplius, quanto sibi potestatem a Deo non concessam usurpare non timuit. ”

CONCLUSIO. — Principibus et iudicibus tantum, non autem privatis personis, peccatores occidere licet.

(4) Hic quæstio est de occisione malefactorum ad pœnam, non autem ad necessariam sui defensionem, ut colligi potest ex art. 7. Responsio negativa certa est.

(5) De civ. Dei, lib. i, cap. 26, in med., et cap. 21, in fin. et habetur expresse causa 23, quæst. 8.

(1) Lib. iii, cap. 2, a med.

(2) Quæcumque hominis occisio non prohibetur, sed tantum indebita. Hinc ipse D. Thomas ait (1 2, quæst. c, art. 8 ad 3): Occisio hominis prohibetur in Decalogo secundum quod habet rationem indebiti.

(3) Polit. lib. i, c. 2, et Eth. lib. vii, c. 6, in fin.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. præc.), occidere malefactorem licitum est, inquantum ordinatur ad salutem totius communitatis; et ideo ad illum solum pertinet cui committitur cura communitatis conservandæ; sicut ad medicum pertinet præcidere membrum putridum, quando ei commissa fuerit cura salutis totius corporis. Cura autem communis boni commissæ est principibus habentibus publicam auctoritatem; et ideo eis solum licet malefactores occidere, non autem privatis personis ¹.

Ad primum ergo dicendum, quod ille aliquid facit, cujus auctoritate fit, ut patet per Dionysium ². Et ideo, ut Augustinus dicit ³, "non ipse occidit qui ministerium debet jubenti, sed sicut administriculum gladius est utenti." Unde illi qui occiderunt proximos et amicos ex mandato Domini, non hoc fecisse ipsi videntur, sed potius ille cujus auctoritate fecerunt; sicut et miles interfecit hostem auctoritate principis, et minister latronem auctoritate iudicis.

Ad secundum dicendum, quod bestia naturaliter est distincta ab homine; unde super hoc non requiritur aliquod iudicium an sit occidenda, si sit silvestris; si vero sit domestica, requiritur iudicium, non propter ipsam, sed propter damnum domini. Sed homo peccator non est naturaliter distinctus ab hominibus justis; et ideo indiget iudicio publico; ut discernatur an sit occidendus propter salutem communem.

Ad tertium dicendum, quod facere aliquid ad utilitatem communem quod nulli nocet, hoc est licitum cuilibet privatæ personæ; sed si sit cum nocumento alterius, hoc non debet fieri, nisi secundum iudicium ejus ad quem pertinet æstimare quid sit subtrahendum partibus pro salute totius.

(1) Juxta thomistas tyrannus occidi potest a quolibet privato, his positis conditionibus: 1^o quod certum sit tyrannum nullum habere jus ad regnum; 2^o quod non sit superior ad quem possit haberi recessus; 3^o quod tyranni occisioni respublica non contradicat; 4^o quod ex ejus occisione bene speretur tranquillitas reipublicæ, et non potius inde timeantur majora mala, ut sæpe accidit; quapropter raro consultum est tali remedio uti (Billuart).

(2) Cæl. hierarch. c. 12. — Ex cap. 3 forte colligitur, nam cap. 12 nihil tale.

(3) De civ. Dei, lib. 1, cap. 21.

(4) Id clericis prohibetur, sed tantum de jure ecclesiastico, de quo plura exstant capitula,

**ART. IV. — UTRUM OCCIDERE MALEFACTORES
LICEAT CLERICIS ⁴.**

De his etiam infra, qu. LXX, art. 1 ad 1 et Sent. IV, dist. 25, quæst. II, art. 2, quæst. II.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod occidere malefactores liceat clericis. Clerici enim præcipue debent implere quod Apostolus dicit ⁵: *Imitatores mei estote, sicut et ego Christi*; per quod nobis indicitur ut Deum et sanctos ejus imitemur. Sed ipse Deus, quem colimus, occidit malefactores, secundum illud Psal. cxxxv, 10: *Qui percussit Ægyptum cum primogenitis eorum*. Moyses etiam a Levitis fecit interficere ⁶ viginti tria milia hominum propter adorationem vituli ⁷; et Phinees sacerdos interfecit Israelitam cum Madianitide coeuntem ⁸; Samuel etiam interfecit Agag regem Amalec ⁹; et Elias sacerdotes Baal ¹⁰; et Mathathias eum qui ad sacrificandum accesserat ¹¹; et in novo Testamento Petrus Ananiam et Sapphiram ¹². Ergo videtur quod etiam clericis liceat occidere malefactores.

2. Præterea, potestas spiritualis est major quam temporalis, et Deo conjunctior. Sed potestas temporalis licite malefactores occidit, tanquam Dei minister, ut dicitur Rom. xiii. Ergo multo magis clerici, qui sunt Dei ministri, spiritualem potestatem habentes, licite possunt malefactores occidere.

3. Præterea, quicumque licite suscipit aliquod officium, licite potest ea quæ ad officium illud pertinent, exercere. Sed officium principis terræ est malefactores occidere, ut dictum est (art. præc.). Ergo clerici, qui sunt terrarum principes, licite possunt occidere malefactores.

Sed contra est quod dicitur I. Tim. iii, vers. 2: *Oportet episcopum sine crimine esse... non vinolentum, non percussorem*.

CONCLUSIO. — Clericis, cum sint ad altaris ministerium electi, ut novi Testamenti ministri, nullatenus malefactores occidere licet.

Respondeo dicendum quod non licet clericis occidere. duplici ratione: primo quidem quia sunt electi ad altaris mi-

tt. *Ne clerici vel monachi* (lib. III Decret. et apud Gratianum, dist. 45). (5) I. Cor. iv, 16.

(6) Ita Mss. et editi veteres. Edit. Patav. addunt, *quasi*.

(7) Ut habetur Exod. xxxii.

(8) Ut habetur Num. xxv.

(9) I. Reg. xv.

(10) III. Reg. xviii.

(11) I. Machab. ii.

(12) Act. v.

nisterium, in quo repræsentatur passio Christi occisi; qui *cum percuteretur, non reperiuit*, ut dicitur I. Petr. II, 23. Et ideo non competit ut clerici sint percussores, aut occisores. Debent enim ministri suum Dominum imitari, secundum illud Eccli. x, 2: *Secundum judicem populi, sic et ministri ejus*. Alia ratio est, quia clericis committitur ministerium novæ legis, in qua non determinatur pœna occisionis vel mutilationis corporalis. Et ideo ut sint idonei ministri novi Testamenti, debent a talibus abstinere.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus universaliter in omnibus operatur quæ recta sunt: in unoquoque tamen secundum ejus congruentiam. Et ideo unusquisque debet Deum imitari in hoc quod sibi specialiter congruit. Unde licet Deus corporaliter etiam malefactores occidat, non tamen oportet quod omnes in hoc eum imitentur. Petrus autem non propria auctoritate vel manu Ananiam et Saphiram interfecit, sed magis divinam sententiam de eorum morte promulgavit. Sacerdotes autem vel Levitæ veteris Testamenti erant ministri veteris legis, secundum quam pœnæ corporales infligebantur; et ideo etiam eis occidere propria manu congruebat.

Ad secundum dicendum, quod ministerium clericorum est in melioribus ordinatum quam sint corporales occisiones, scilicet in his quæ pertinent ad spiritualem salutem; et ideo non congruit eis quod minoribus se ingerant.

Ad tertium dicendum, quod prælati Ecclesiarum accipiunt officium principum terræ, non ut ipsi iudicium sanguinis exercent per seipsos, sed quod eorum auctoritate per alios exercentur¹.

ART. V. — UTRUM

LICEAT ALICUI OCCIDERE SEIPSUM².

De his etiam supra, quæst. LIX, art. 3 ad 2, et infra, quæst. CXXIV, art. 1 ad 2, et Part. III, qu. XLVII, art. 6 ad 3; et Sent. IV, dist. 49, quæst. V, art. 3, qu. II ad 6, et Hebr. XI, lect. 7.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod alicui liceat se ipsum occidere. Homicidium enim est peccatum, inquantum

(1) Hinc dicitur (cap. *Episcopus*, tit. Ne clerici vel monachi in sexto): « Licet clericis causas sanguinis agitare non liceat, eas tamen (cum jurisdictionem obtinent temporalem) debent et possunt, metu irregularitatis cessante, aliis delegare. »

(2) Certum est illud non esse licitum, contra quosdam de grege donatistarum qui existima-

justitiæ contrariatur. Sed nullus potest sibi ipsi injustitiâ facere³. Ergo nullus peccat occidendo seipsum.

2. Præterea, occidere malefactores licet habenti publicam potestatem. Sed quandoque ille qui habet publicam potestatem, est malefactor. Ergo licet ei occidere seipsum.

3. Præterea, licitum est quod aliquis spontaneæ minus periculum subeat, ut majus periculum vitet; sicut licitum est quod aliquis etiam sibi ipsi amputet membrum putridum, ut totum corpus salvetur. Sed quandoque aliquis per occisionem sui ipsius vitat majus malum, scilicet miseram vitam, vel turpitudinem alicujus peccati. Ergo licet alicui occidere seipsum.

4. Præterea, Samson seipsum interfecit⁴, qui tamen connumeratur inter sanctos⁵. Ergo licitum est alicui occidere seipsum.

5. Præterea, II. Machab. XIV, 42 dicitur quod Razias quidam seipsum interfecit; *eligens nobiliter mori potius quam subditus fieri peccatoribus, et contra natales suos indignis injuriis agi*. Sed nihil quod nobiliter fit et fortiter, est illicitum. Ergo occidere seipsum non est illicitum.

Sed contra est quod Augustinus dicit⁶: « Restat ut de homine intelligamus illud quod dictum est: *Non occides*; non alterum, ergo nec te. Neque enim aliud quam hominem occidit, qui seipsum occidit. »

CONCLUSIO. — Seipsum occidere, cum sit contra Dei, et sui, ac proximi charitatem, nullo modo cuiquam licet.

Respondeo dicendum quod seipsum occidere est omnino illicitum, triplici ratione. Primo quidem quia naturaliter quælibet res seipsam amat; et ad hoc pertinet quod quælibet res naturaliter conservat se in *esse*, et corrumpentibus resistit quantum potest. Et ideo quod aliquis seipsum occidat, est contra inclinationem naturalem, et contra charitatem, qua quilibet debet seipsum diligere. Et ideo sui ipsius occisio semper est peccatum mortale, utpote contra naturalem legem, et contra charitatem existens. Secundo, quia

bant seipsius occisionem esse quoddam genus martyrii; unde *circumcelliones* seu *circuitoires* fuerunt dicti.

(3) Ut probatur Ethic. lib. V, cap. 6, ad fin et cap. ult. (4) Ut habetur Judicum XVI.

(5) Ut patet Hebr. XI.

(6) De civ. Dei, lib. I, cap. 20, in fin.

quælibet pars id quod est, est totius. Quilibet autem homo est pars communitatis; et ita quod est, est communitatis; unde in hoc quod seipsum interficit, injuriam communitati facit¹, ut patet per Philosophum². Tertio, quia vita est quoddam donum divinitus homini attributum, et ejus potestati subjectum, qui occidit et vivere facit. Et ideo qui seipsum vita privat, in Deum peccat; sicut qui alienum servum interficit, peccat in dominum, cujus est servus³; et sicut peccat ille qui usurpat sibi iudicium de re sibi non commissâ. Ad solum enim Deum pertinet iudicium mortis et vitæ, secundum illud Deuter. xxxii, 39: *Ego occidam, et ego vivere faciam.*

Ad primum ergo dicendum, quod homicidium est peccatum, non solum quia contrariatur justitiæ, sed etiam quia contrariatur charitati quam habere debet aliquis ad seipsum; et ex hac parte occisio sui ipsius est peccatum per comparisonem ad seipsum. Per comparisonem autem ad communitatem et ad Deum, habet rationem peccati, etiam per oppositionem ad justitiam.

Ad secundum dicendum, quod ille qui habet publicam potestatem, potest licite malefactorem occidere, per hoc quod potest de ipso judicare. Nullus autem est iudex sui ipsius. Unde non licet habenti publicam potestatem seipsum occidere propter quodcumque peccatum; licet tamen ei se committere iudicio aliorum.

Ad tertium dicendum, quod homo constituitur dominus sui ipsius per liberum arbitrium: et ideo licite potest homo de seipso disponere quantum ad ea quæ pertinent ad hanc vitam, quæ hominis libero arbitrio regitur. Sed transitus⁴ de hac vita ad aliam feliciorem non subiacet libero arbitrio hominis, sed potestati divinæ; et ideo non licet homini seipsum interficere, ut ad feliciorem transeat vitam; similiter etiam nec ut quaslibet misérias præsentis vitæ evadat, quia ultimum malorum hujus vitæ et maxime terribile est mors, ut patet

per Philosophum⁵. Et ideo inferre sibi mortem ad alias hujus vitæ misérias evadendas, est majus malum assumere ad minoris mali vitationem. Similiter etiam non licet seipsum interficere propter aliquod peccatum commissum; tum quia in hoc sibi maxime nocet quod sibi adimit necessarium poenitentiae tempus: tum etiam quia malefactorem occidere non licet, nisi per iudicium publicæ potestatis. Similiter etiam non licet mulieri seipsam occidere, ne ab alio corumpatur; quia non debet in se committere crimen maximum, quod est sui ipsius occisio, ut vitet minus crimen alienum; non enim est crimen mulieris per violentiam violatæ, si consensus non adsit, quia non inquinatur corpus nisi de consensu mentis, ut Lucia dixit⁶. Constat autem minus esse peccatum fornicationem vel adulterium, quam homicidium, et præcipue sui ipsius; quod est gravissimum, quia sibi ipsi nocet, cui maximam dilectionem debet: est etiam periculosissimum, quia non restat tempus ut per poenitentiam expietur. Similiter etiam nulli licet seipsum occidere ob timorem ne consentiat in peccatum; quia non sunt facienda mala ut veniant bona, vel ut vitentur mala, præsertim minora et minus certa; incertum enim est an aliquis in futurum consentiat in peccatum; potens est enim Deus hominem quacumque tentatione superveniente liberare a peccato.

Ad quartum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit⁷, "nec Samson aliter excusatur, quod seipsum cum hostibus ruina domus oppressit, nisi quod latenter Spiritus sanctus hoc jusserat, qui per illum miracula faciebat⁸". Et eandem rationem assignat de quibusdam sanctis feminis, quæ tempore persecutionis seipsas occiderunt, quarum memoria in Ecclesia celebratur⁹.

Ad quintum dicendum, quod ad fortitudinem pertinet quod aliquis ab alio mortem pati non refugiat propter bonum virtutis, et ut vitet peccatum; sed

(1) Ita quoque argumentatur J. J. Rousseau adversus sui occisionem vehementer increpans.

(2) Ethic. lib. v, cap. ult. a princ.

(3) Ita Plato exquisitissime apud Phædonem.

(4) Ita cum codicibus editiones veteres. Recentiores anno 1600 habent hoc additamentum: *Non tamen quantum ad ea quæ non subiacent suo arbitrio. Sed transitus, etc.*

(5) Ethic. lib. iii. cap. 6, a med.

(6) Si invitam jusseris violari, inquit, castitas

mihî duplicabitur ad coronam (Brev. Rom. xiii decemb.). (7) De civ. Dei, lib. i, c. 21, a med.

(8) Sunt qui Samsonem propterea excusant quia solum intenderit occidere hostes, non autem seipsum; sed sententia August., quam hic refert B. Thomas, verior ac expeditior videtur.

(9) Hinc dicitur de S. Apollonia (Brev. rom. xiii febr.): Alacris in ignem sibi paratum, majori Spiritus sancti flamma intus accensa, se injectit.

quod aliquis sibi ipsi inferat mortem, ut vitet mala pœnalia, habet quidem quamdam speciem fortitudinis (propter quod quidam seipsos interfecerunt, æstimantes se fortiter agere, de quorum numero Razias¹ fuit); non tamen est vera fortitudo, sed magis quædam mollities animi non valentis mala pœnalia sustinere, ut patet per Philosophum², et per Augustinum³.

ART. VI. — UTRUM LICEAT IN ALIQUO CASU INTERFICERE INNOCENTEM⁴.

De his etiam l. 2, quæst. xciv, art. 5 ad 2, et qu. x, art. 8 ad 5, et Opusc. ix, qu. lxxxvi, et Hebr. xi, lect. 4.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod liceat in aliquo casu interficere innocentem. Divinus enim timor non manifestatur per peccatum, quoniam magis *timor Domini expellit peccatum*, ut dicitur Eccli. i, 20. Sed Abraham commendatus est, quod timuit Dominum, quia voluit interficere filium suum innocentem. Ergo potest aliquis innocentem interficere sine peccato.

2. Præterea, in genere peccatorum quæ contra proximum committuntur, tanto majus videtur aliquod esse peccatum, quanto majus nocumentum infertur ei in quem peccatur. Sed occisio plus nocet peccatori quam innocenti qui de miseria hujus vitæ ad cælestem gloriam transit per mortem. Cum ergo liceat in aliquo casu peccatorem occidere, multo magis licet occidere innocentem vel justum.

3. Præterea, illud quod fit secundum ordinem justitiæ, non est peccatum. Sed quandoque cogitur aliquis secundum ordinem justitiæ occidere innocentem: puta cum judex, qui debet secundum allegata judicare, condemnat ad mortem eum quem scit innocentem, per falsos testes convictum; et similiter minister, qui injuste condemnatum occidit, obediens judici. Ergo absque peccato potest aliquis occidere innocentem.

Sed *contra* est quod dicitur Exod. xxiii, vers. 7: *Insontem et justum non occides*.

CONCLUSIO. — Justos et innocentes, cum eorum vita bonum commune con-

servet atque promoveat, nullo pacto occidere licet.

Respondeo dicendum quod aliquis homo dupliciter considerari potest: uno modo secundum se; alio modo per comparisonem ad aliud. Secundum se quidem considerando hominem, nullum occidere licet; quia in quolibet etiam peccatore debemus amare naturam quam Deus fecit, quæ per occisionem corrumpitur. Sed, sicut supra dictum est (art. 2 hujus quæst.), occisio peccatoris fit licita per comparisonem ad bonum commune, quod per peccatum corrumpitur. Vita autem justorum est conservativa et promotiva boni communis, quia ipsi sunt principalior pars multitudinis. Et ideo nullo modo licet occidere innocentem⁵.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Deus habet dominium mortis et vitæ; ejus enim ordinatione moriuntur et peccatores et justi. Et ideo ille qui mandato Dei occidit innocentem, talis non peccat; sicut nec Deus, cujus est executor; et ostenditur Deum timere, ejus mandatis obediens.

Ad *secundum* dicendum, quod in pensanda gravitate peccati magis est considerandum id quod est per se, quam id quod est per accidens. Unde ille qui occidit justum, gravius peccat quam ille qui occidit peccatorem; primo quidem, quia nocet ei quem plus debet diligere, et ita magis contra charitatem agit; secundo, quia injuriam infert ei qui est minus dignus, et ita magis contra justitiam agit; tertio, quia privat communitatem majori bono; quarto, quia magis Deum contemnit, secundum illud Lucæ x, 16: *Qui vos spernit, me spernit*. Quod autem justus occisus ad gloriam perducatur a Deo, per accidens se habet ad occisionem.

Ad *tertium* dicendum, quod judex, si scit aliquem innocentem esse, qui falsis testibus convincitur, debet diligentius examinare testes, ut inveniat occasionem liberandi innoxium, sicut Daniel fecit. Si autem hoc non potest, debet eum superiori relinquere judicandum. Si autem nec hoc potest, non peccat

contem, per se et ex intentione, nisi forte specialis accesserit divina revelatio.

(5) Ex his inferendum est, supposito quod tyrannus minaretur excidium civitatis, nisi ipsa interficeret innocentem quem prosequeretur ad mortem, ut olim Constantius Athanasium, civitatem non posse illum innocentem occidere.

(1) Non desunt, ait Sylvius, qui Raziam in eo facto excusant; sed monendum existimamus non posse excusari, nisi per specialem Spiritus sancti institutum ita se habuerit.

(2) Ethic. lib. iii, cap. 8.

(3) De civ. Dei, lib. i, cap. 23.

(4) Certum est nunquam licere occidere inno-

secundum allegata¹ sententiam ferens, quia ipse non occidit innocentem, sed illi qui eumasserunt nocentem. Minister autem iudicis condemnantis innocentem, si sententia intolerabilem errorem contineat, non debet obedire; alias excusarentur carnifices qui martyres occiderunt; si vero non contineat manifestam injustitiam, non peccat præceptum exequendo, quia ipse non habet discutere superioris sententiam; nec ipse occidit innocentem, sed iudex, cui ministerium exhibet.

ART. VII. — UTRUM LICEAT ALICUI OCCIDERE ALIQUEM, SE DEFENDENDO².

De his etiam Sent. iv, dist. 25, quæst. xi, art. 2, quæst. ii ad 2 et 3.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod nulli liceat occidere aliquem, se defendendo. Dicit enim Augustinus ad Publicolam³: "Ne ab eis quisquam occidatur, non mihi placet consilium, nisi forte sit miles, aut publica functione teneatur, ut non pro se hoc faciat, sed pro aliis, accepta legitima potestate, si ejus congruat personæ." Sed ille qui se defendendo occidit aliquem, ad hoc eum occidit ne ipse ab eo occidatur. Ergo hoc videtur esse illicitum.

2. Præterea in lib. I De libero arbitrio⁴ dicitur: "Quomodo apud divinam providentiam a peccato liberi sunt qui pro his rebus, quas contemnimus oportet, humana cæde polluti sunt?" Eas autem res dicit esse contemnendas "quas homines inviti amittere possunt," ut ex præmissis patet⁵. Horum autem præcipuum est vita corporalis. Ergo pro conservanda vita corporali nulli licitum est hominem occidere.

3. Præterea, Nicolaus I papa, in Decretis, tit. De clericis, dicit⁶: "De clericis, pro quibus consuluisti, scilicet qui se defendendo paganum occiderunt, si postea per pœnitentiam emendati possunt ad pristinum statum redire, aut ad altiorem ascendere; scito nos nullam occasionem dare, nec ullam tribuere li-

centiam eis quemlibet hominem quolibet modo occidendi." Sed ad præcepta moralia servanda tenentur communiter clerici et laici. Ergo etiam laicis non est licitum occidere aliquem, se defendendo.

4. Præterea, homicidium est gravius peccatum quam simplex fornicatio, vel adulterium. Sed nulli licet committere simplicem fornicationem, vel adulterium, vel quodcumque aliud peccatum mortale, pro conservatione propriæ vitæ, quia vita spiritualis præferenda est corporali. Ergo nulli licet defendendo seipsum, alium occidere, ut propriam vitam conservet.

5. Præterea, si arbor est mala, et fructus, ut habetur Matth. vii. Sed ipsa defensio sui videtur esse illicita, secundum illud Rom. xii, 19: *Non vos defendentes, charissimi*. Ergo et occisio hominis exinde procedens est illicita.

Sed contra est quod Exod. xxii, 2 dicitur: *Si effringens fur domum, sive suffodiens inventus fuerit, et accepto vulnere mortuus fuerit, percussor non erit reus sanguinis*. Sed multo magis licitum est defendere propriam vitam quam propriam domum. Ergo etiam si aliquis occidat aliquem pro defensione vitæ suæ, non erit reus homicidii⁷.

CONCLUSIO. — Non licet quemquam occidere, se defendendo, nisi quis se defendere intendat cum moderamine inculpatae tutelæ.

Respondeo dicendum quod nihil prohibet unius actus esse duos effectus, quorum alter solum sit in intentione, alius vero sit præter intentionem. Morales autem actus recipiunt speciem secundum id quod intenditur, non autem ab eo quod est præter intentionem, cum sit per accidens, ut ex supra dictis patet (quæst. xliii, art. 3, et 12, qu. i, art. 3 ad 3). Ex actu ergo alicujus seipsum defendentis duplex effectus sequi potest: unus quidem conservatio propriæ vitæ; alius autem occisio invadentis.

Estius, Sylvius, Natalis Alexander, Tournély et immensi pene alii contra paucos, Gerson, Richard. a S. Victore, Norisium, etc.

(3) Epist. 47, al. 154, a med. et hab. caus. 23, qu. v: *De occidendis hominibus*.

(4) Cap. 5, vers. fin. (5) Eod. cap.

(6) Ut habetur in Decretis, dist. 50, cap. 6.

(7) Nec id solum ad legem speciali tolerantia pertinuisse putandum est sicut alia quædam, cum repulsio violentiæ per vim ad jus naturæ pertinere dicatur in Decretis, dist. 1.

(1) Ita sentiunt cum S. Thoma S. Raymundus, S. Antoninus, Sylvester (qui asserit esse sententiam communem antiquorum theologorum et canonistarum), Turrecremata, Cajetanus, Soto et multi alii; sed id negant S. Bonaventura, Gousset (Théologie morale, tom. i, p. 537).

(2) Unicuique licitum est defendere propriam vitam cum occasione injusti invasoris, servato moderamine inculpatae tutelæ. Pro hac sententia præter B. Doctorem citari possunt S. Bonaventura, S. Antoninus, Sylvester, Cajetanus, Soto.

Actus ergo hujusmodi, ex hoc quod intenditur conservatio propriæ vitæ, non habet rationem illiciti, cum hoc sit cælibet naturale quod se conservet in *esse* quantum potest. Potest tamen aliquis actus ex bona intentione proveniens, illicitus reddi, si non sit proportionatus fini¹. Et ideo si aliquis ad defendendum propriam vitam utatur majori violentia quam oportet, erit illicitum. Si vero moderate violentiam repellat, erit licita defensio; nam secundum jura "vim vi repellere licet cum moderamine inculpatæ tutelæ"². „Nec est necessarium ad salutem ut homo actum moderatæ tutelæ prætermittat ad evitandam occisionem alterius; quia plus tenetur homo vitæ suæ providere quam vitæ alienæ. Sed quia occidere hominem non licet, nisi publica auctoritate propter bonum commune, ut ex supra dictis patet (art. 3 huj. quæst.), illicitum est quod homo intendat occidere hominem, ut seipsum defendat, nisi ei qui habet publicam auctoritatem; qui intendens hominem occidere ad sui defensionem, refert hoc ad publicum bonum, ut patet in milite pugnante contra hostes, et in ministro judicis pugnante contra latrones, quamvis etiam et isti peccent, si privata libidine moveantur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod auctoritas Augustini intelligenda est in eo casu quo quis intendit occidere hominem, ut seipsum a morte liberet; in quo etiam casu intelligitur auctoritas inducta³. Unde signanter dicit: *Pro his rebus*, in quo designatur intentio.

Et per hoc patet responsio ad *secundum*.

Ad *tertium* dicendum, quod irregularitas consequitur actum homicidii, etiamsi sit absque peccato, ut patet in iudice qui juste aliquem condemnat ad mortem; et propter hoc clericus, etiam si se defendendo interficiat aliquem, irregularis est, quamvis non intendat interficere, sed seipsum defendere⁴.

Ad *quartum* dicendum, quod actus fornicationis vel adulterii non ordina-

tur ad conservationem propriæ vitæ ex necessitate, sicut actus ex quo quandoque sequitur homicidium.

Ad *quintum* dicendum, quo ibi prohibetur defensio, quæ est cum livore vindictæ. Unde Glossa interl. dicit: "Non vos defendentes, id est, non sitis referentes adversarios."

ART. VIII. — UTRUM ALIQUIS CASUALITER OCCIDENS HOMINEM. INCURRAT HOMICIDII REATUM.

De his etiam Sent. iv, dist. 25, quæst. ii, art. 2, quæst. ii ad 3.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis casualiter occidens hominem, incurrat homicidii reatum. Legitur enim Gen. iv, quod Lamech credens interficere bestiam, interfecit hominem, et reputatum est ei ad homicidium. Ergo reatum homicidii incurrit qui casualiter hominem occidit.

2. Præterea, Exod. xxi, 22 dicitur: *Si quis percusserit mulierem prægnantem, et abortivum fecerit, si mors ejus fuerit subsequuta, reddet animam pro anima*. Sed hoc potest fieri absque intentione occisionis. Ergo homicidium casuale habet homicidii reatum.

3. Præterea, in Decretis⁵ inducuntur plures canones⁶ quibus casuality homicidia puniuntur. Sed pœnæ non debentur nisi culpæ. Ergo ille qui casualiter hominem occidit, incurrit homicidii reatum.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit ad Publicolam⁷: "Absit ut ea quæ propter bonum ac licitum facimus, si quid per hæc præter nostram voluntatem cuiquam mali acciderit, nobis imputentur." Sed contingit quandoque ut propter bonum aliquod⁸ facientibus homicidium consequatur casualiter. Ergo non imputatur facienti ad culpam.

CONCLUSIO. — Casu aliquem occidens, homicidii reatum minime incurrit, nisi rei illicitæ operam dederit, vel ad hoc evitandum minus diligens fuerit.

Respondeo dicendum quod, secundum Philosophum⁹, "casus est causa agens

(1) Hoc est excedat finem, sive transgrediatur ultra finem, et sic non omnimode bonam intentionem consequatur.

(2) Sicut supponit et explicat Innocentius III, extra De homicidio voluntario vel casuali, cap. *Significasti*.

(3) Arg. 2, ex lib. i, De libero arbitrio.

(4) Vide Tridentini concilii sessionem 14, c. 7.

(5) Dist. 50.

(6) Puta canon *De his clericis* ex Nicolao I; canon *Studeat* ex eodem; canon *Clerico* ex Urbano II; canon *Eos* ex concilio Ancyrano; et canon *Si qua* ex concilio Eliberitano, etc.

(7) Epist. 47, al. 154, vers. fin.

(8) Ita veteres edit. ex codicibus, et Patavinæ ambæ. Nicolai cum aliis: *Ut per bonum aliquod quod facimus*, etc.

(9) Phys. lib. ii, text. 49 et 50

præter intentionem. „ Et ideo ea quæ casualia sunt, simpliciter loquendo, non sunt intenta neque voluntaria. Et quia omne peccatum est voluntarium, secundum Augustinum¹, consequens est quod casualia, inquantum hujusmodi, non sunt peccata. — Contingit tamen, id quod non est actu et per se volitum vel intentum, esse per accidens volitum vel intentum, secundum quod causa per accidens dicitur removens prohibens. Unde ille qui non removet ea ex quibus sequitur homicidium, si debeat remove, incurrit quodammodo homicidium voluntarium. Hoc autem contingit dupliciter: uno modo, quando dans operam rebus illicitis, quas vitare debebat, homicidium incurrit; alio modo quando non adhibet debitam sollicitudinem. Et ideo secundum jura, si aliquis det operam rei licitæ, debitam diligentiam adhibens, et ex hoc homicidium sequatur, non incurrit homicidii reatum². Si vero det operam rei illicitæ³, vel etiam det operam rei licitæ, non adhibens diligentiam debitam⁴, non evadit homicidii reatum, si ex ejus opere mors hominis consequatur.

Ad primum ergo dicendum, quod Lamech non adhibuit sufficientem diligentiam ad homicidium vitandum; et ideo reatum homicidii non evasit.

Ad secundum dicendum, quod ille qui percutit mulierem prægnantem, dat operam rei illicitæ; et ideo si sequatur mors vel mulieris, vel puerperii animati⁵, non effugiet homicidii crimen, præcipue cum ex tali percussione in promptu sit⁶, quod mors sequatur.

Ad tertium dicendum, quod secundum canones imponitur pœna his qui casualiter occidunt, dantes operam rei illicitæ, vel non adhibentes diligentiam debitam.

(1) Lib. De vera relig. cap. 14, in princ.

(2) Sic declaratum est in jure, cap. *Supra contingit*, dist. 50, cap. *Dilectus*, cap. *Ex litteris*, cap. *Joannis*, tit. De homicidio.

(3) Restrīgenda est hæc conclusio ad eam rem illicitam quæ natura sua est periculosa et via quædam ad homicidium, quemadmodum Cajetanus ad hunc locum annotat.

(4) Ita Alexander III, cap. *Presbyterum*, Clemens III, cap. *Ad audientiam*, eod. tit. De homicidio.

(5) Ita cum codicibus Tarrac. et Alcan. edit. Patav. optime. Al., *pueri animati*.

(6) Ita veteres edit. ex Mss. Al., *certum sit*.

(7) Mutilatio membrorum est omnino illicita, etiam pro vitando quocumque peccato. Hinc

QUÆSTIO LXV.

DE MUTILATIONE MEMBRORUM, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de peccatis aliarum injuriarum quæ in personam committuntur; et circa hoc quærentur quatuor: 1. De mutilatione membrorum. — 2. De verberatione. — 3. De incarceratione. — 4. Utrum peccatum hujusmodi injuriarum aggravetur ex hoc quod committitur in personam conjunctam aliis.

ART. I. — UTRUM MUTILARE ALIQUEM MEMBRO SUO, IN ALIQUO CASU POSSIT ESSE LICITUM⁷.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod mutilare aliquem membro suo, in nullo casu possit esse licitum. Damascenus enim dicit⁸, quod „ peccatum committitur per hoc quod receditur ab eo quod est secundum naturam, in id quod est contra naturam. „ Sed secundum naturam a Deo institutam est quod corpus hominis sit integrum membris; contra naturam autem est quod sit membro diminutum. Ergo mutilare aliquem membro, semper videtur esse peccatum.

2. Præterea, sicut se habet tota anima ad totum corpus, ita se habent partes animæ ad partes corporis, ut dicitur⁹. Sed non licet aliquem privare anima, occidendo ipsum, nisi publica potestate. Ergo etiam non licet aliquem mutilare membro, nisi forte secundum publicam potestatem.

3. Præterea, salus animæ præferenda est salutis corporali. Sed non licet alicui mutilare se membro propter salutem animæ; puniuntur enim, secundum statuta Nicæni concilii¹⁰, qui se castraverunt propter castitatem servandam. Ergo propter nullam causam aliam licet aliquem membro mutilare.

Sed contra est quod dicitur Exod. XXI, vers. 24: *Oculum pro oculo, dentem pro dente, manum pro manu, pedem pro pede*.

CONCLUSIO. — Non licet aliquem quovis membro mutilare, nisi publicis personis: privatis autem, non nisi de licentia ejus cujus est membrum, in

Illud in constitutionibus quæ apostolis adscribuntur damnatum est, et a conc. Nicæno ita fuit decretum (can. 1): „ Si quis sanus seipsum abscidit: hic (etiamsi in clero) cessare debet: et ex hoc nullum talem ordinari. „

(8) Orth. fid. lib. II, c. 4 et 30, et lib. IV, c. 21.

(9) De anima, lib. II, text. 9.

(10) Part. I, sect. 4, can. 1.

casu, quo membri putredo totius corporis saluti adversatur.

Respondeo dicendum quod cum membrum aliquod sit pars totius humani corporis, est propter totum, sicut imperfectum propter perfectum. Unde disponendum est de membro humani corporis secundum quod expedit toti. Membrum autem humani corporis per se quidem utile est ad bonum totius corporis; per accidens tamen potest contingere quod sit nocivum; puta cum membrum putridum est totius corporis corruptivum. Si ergo membrum sanum fuerit, et in sua naturali dispositione consistens, non potest præscindi absque totius corporis detrimento. Sed quia ipse totus homo ordinatur, ut ad finem, ad totam communitatem, cujus est pars, ut supra dictum est (qu. lxi, art. 1, et qu. præc., art. 2 et 5), potest contingere quod abscissio membri, etsi vergat in detrimentum totius corporis, ordinetur tamen ad bonum communitatis, in quantum alicui infertur in poenam ad cohibitionem peccatorum. Et ideo sicut per publicam potestatem aliquis licite privatur totaliter vita propter aliquas majores culpas; ita etiam privatur membro propter aliquas culpas minores. Hoc autem non est licitum alicui privatæ personæ, etiam volente illo cujus est membrum¹; quia per hoc fit injuria communitati, cujus est ipse homo, et omnes partes ejus. Si vero membrum propter putredinem sit totius corporis corruptivum, tunc licitum est de voluntate ejus cujus est membrum, putridum membrum præscindere propter salutem totius corporis; quia unicuique commissa est cura propriæ salutis. Et eadem ratio est, si fiat voluntate ejus ad quem pertinet curare² de salute ejus qui habet membrum corruptivum. Aliter autem aliquem membro mutilare est omnino illicitum.

Ad primum ergo dicendum quod nihil prohibet id quod est contra particularem naturam, esse secundum naturam universalem: sicut mors et corruptio in rebus naturalibus est contra parti-

cularem naturam ejus quod corrumpitur, cum tamen sit secundum naturam universalem; et similiter mutilare aliquem membro, etsi sit contra naturam particularem corporis ejus qui mutilatur, est tamen secundum naturalem rationem in comparatione ad bonum commune.

Ad secundum dicendum, quod totius hominis vita non ordinatur ad aliquid proprium ipsius hominis; sed ad ipsam potius omnia quæ sunt hominis ordinantur; et ideo privare aliquem vita in nullo casu pertinet ad aliquem, nisi ad publicam potestatem, cui committitur procuratio boni communis. Sed præcisio membri potest ordinari ad propriam salutem unius hominis; et ideo in aliquo casu potest ad ipsum pertinere.

Ad tertium dicendum, quod membrum non est præscindendum propter corporalem salutem totius, nisi quando aliter toti subveniri non potest. Saluti autem spirituali semper potest aliter subveniri quam per membri præcisionem, quia peccatum subjacet voluntati. Et ideo in nullo casu³ licet membrum præscindere propter quodcumque peccatum vitandum. Unde Chrysostomus⁴, exponens illud Matth. xix: *Sunt eunuchi, qui seipsos castraverunt propter regnum celorum*, dicit, "Non per membrorum abscissionem, sed malarum cogitationum interemptionem; maledictioni enim est obnoxius qui membrum abscindit: etenim homicidæ sunt qui talia præsumunt." Et postea subdit: "Neque concupiscentia mansuetior ita fit, sed molestior; aliunde enim habet fontes sperma, quod in nobis est; et præcipue a proposito incontinenti et mente negligente; nec ita abscissio membri comprimit tentationes, ut cogitationis frenum⁵."

ART. II. — UTRUM LICEAT PATRIBUS

VERBERARE FILIOS, AUT DOMINIS SERVOS.

De his etiam infra, quæst. lxxii, art. 2 ad 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non liceat patribus verberare filios, aut dominis servos. Dicit enim

evirare, ut illis sit vox magis sonora, cantuique aptior, sed hoc merito improbat S. Alphonsus (lib. iii, n° 374). (4) Hom. lxxiii, circa med.

(5) Ita quoque ratiocinantur Augustinus, Basilii, Cyrillus et omnes alii Patres, quorum sententia hic menti D. Thomæ est omnino consentanea.

(1) Nullus est vitæ suæ et membrorum dominus, neque habet potestatem libere de illis disponendi.

(2) Ut pater de membro filii, tutor de membro pupilli, quia tenentur salutem illorum curare, etiam si fortasse subditi repugnent.

(3) Praxis fuit, præsertim in Italia, pueros

Apostolus ¹: *Vos, patres, nolite ad iracundiam provocare filios vestros; et infra subdit: Et vos, domini, eadem facite servis, remittentes minas.* Sed propter verbera aliqui ad iracundiam provocantur, et sunt etiam minis graviora. Ergo neque patres filios, neque domini servos debent verberare.

2. Præterea, Philosophus dicit ², quod "sermo paternus habet solum admonitionem, non autem coactionem." Sed quædam coactio est per verbera. Ergo parentibus non licet filios verberare.

3. Præterea, unicuique licet alteri disciplinam impendere; hoc enim pertinet ad eleemosynas spirituales, ut supra dictum est (quæst. xxxii, art. 2). Si ergo parentibus licet propter disciplinam filios verberare, pari ratione cuilibet licebit quemlibet verberare; quod patet esse falsum. Ergo et primum.

Sed *contra* est quod dicitur Prov. xiii, vers. 24: *Qui parcat virgæ, odit filium suum; et infra xxiii, 13: Noli subtrahere a puero disciplinam. Si enim percusseris eum virga, non morietur; tu virga percutes eum, et animam ejus de inferno liberabis;* et Eccli. xxxiii, 28 dicitur: *Servo malevolo tortura et compedes.*

CONCLUSIO. — Cum filius subditus sit potestati patris, servus autem potestati domini, licet patribus filios, dominis servos aliquando verberare.

Respondeo dicendum quod per verberationem nocumentum quoddam inferitur corpori ejus qui verberatur; aliter tamen quam in mutilatione. Nam mutilatio tollit corporis integritatem: verberatio vero tantummodo afficit sensum dolore; unde multo minus nocumentum est quam mutilatio membri. Nocumentum autem inferre alicui non licet, nisi per modum pænæ, propter justitiam. Nullus autem juste punit aliquem, nisi sit ejus jurisdictioni subiectus. Et ideo verberare aliquem non licet, nisi habenti potestatem aliquam super illum qui verberatur. Et quia filius subditur potestati patris, et servus

potestati domini, licite potest verberare pater filium, et dominus servum causa correctionis et disciplinæ ³.

Ad primum ergo dicendum, quod cum ira sit appetitus vindictæ, præcipue concitatur ira, cum aliquis se reputat læsum injuste, ut patet per Philosophum ⁴. Et ideo per hoc quod patribus interdicitur ne filios ad iracundiam provocent, non prohibetur quin filios verberent causa disciplinæ, sed quod non immoderate eos affligant verberibus ⁵. Quod vero indicitur dominis, quod remittant servis minas, potest dupliciter intelligi: uno modo, ut remisse minis utantur; quod pertinet ad moderationem disciplinæ; alio modo, ut aliquis non semper impleat quod comminatus est; quod pertinet ad hoc quod judicium quo quis comminatus est pœnam, quandoque per remissionis misericordiam temperetur.

Ad secundum dicendum, quod maior potestas majorem debet habere coactionem. Sicut autem civitas est perfecta communitas, ita princeps civitatis habet perfectam potestatem coercendi; et ideo potest infligere pœnas irreparabiles, scilicet occisionis vel mutilationis. Pater autem et dominus, qui præsumt familiæ domesticæ, quæ est imperfecta communitas, habent imperfectam potestatem coercendi, secundum leviores pœnas, quæ non inferunt irreparabile nocumentum, et hujusmodi est verberatio ⁶.

Ad tertium dicendum, quod exhibere disciplinam volenti, cuilibet licet. Sed disciplinam nolenti adhibere, est solum ejus cui alterius cura committitur; et ad hoc pertinet aliquem verberibus castigare.

ART. III. — UTRUM LICEAT ALIQUEM HOMINEM INCARCERARE.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non liceat aliquem hominem incarceratione. Actus enim est malus ex genere qui cadit supra indebitam materiam, ut supra dictum est (1 2, qu. xviii, art. 2). Sed homo habens naturalem arbitrii libertatem est indebita materia

(1) Ephes. vi, 4.

(2) Ethic. lib. x, cap. ult., ante med.

(3) Licet quoque magistris discipulos verberare, dummodo hæc moderata sit correptio, nam parentum locum tenent. At idem de fratre natu majore non est dicendum erga fratres minores, nisi hanc a patre potestatem acceperit, aut patre mortuo, vel absente, familiam ipse gubernet.

(4) Rhetor. lib. ii, cap. 2, parum a princ.

(5) His antiquum jus exploditur quo vitæ mortisque potestas parentum arbitrio super infantes immerito fuerat concessa.

(6) Si culpæ gravitas graviorem pœnam repetat, tum filius potestati civili tradendus est, et de illius sorte auctoritate publica statuatur.

incarcerationis, quæ libertati repugnat. Ergo illicitum est aliquem incarcerare.

2. Præterea, humana iustitia regulari debet ex divina. Sed, sicut dicitur Eccli. xv, 14, *Deus reliquit hominem in manu consilii sui*. Ergo videtur quod non est aliquis coercendus vinculis, vel carcere.

3. Præterea, nullus est coercendus nisi ab opere malo, a quo quilibet potest alium licite impedire. Si ergo incarcerare aliquem esset licitum, ad hoc quod cohiberetur a malo, cuilibet esset licitum aliquem incarcerare: quod patet esse falsum. Ergo et primum.

Sed *contra* est quod Lev. xxiv legitur, quemdam missum fuisse in carcerem propter peccatum blasphemie.

CONCLUSIO. — Hominem incarcerare vel vi aliqua detinere, secundum iustitiæ ordinem quidem licet; at contra illum ordinem, est illicitum.

Respondeo dicendum quod in bonis corporis tria per ordinem considerantur. Primo quidem integritas corporalis substantiæ; cui detrimentum affertur per occisionem, vel mutilationem; secundo delectatio, vel quies sensus; cui opponitur verberatio, vel quodlibet sensum dolore afficiens¹; tertio motus et usus membrorum, qui impeditur per ligationem, vel incarcerationem, seu quamcumque detentionem. Et ideo incarcerare aliquem, vel qualitercumque detinere, est illicitum, nisi fiat secundum ordinem iustitiæ, aut in pœnam, aut ad cautelam alicujus mali vitandi.

Ad *primum* ergo dicendum, quod homo qui abutitur potestate sibi data, mereatur eam amittere; et ideo homo² qui peccando abusus est libero usu suorum membrorum, conveniens est incarcerationis materia.

Ad *secundum* dicendum, quod Deus quandoque secundum ordinem suæ sapientiæ peccatores cohibet, ne possint peccata implere, secundum illud Job v, vers. 12: *Qui dissipat cogitationes malignorum, ne possint implere manus eorum quod*

cœperant: quandoque vero eos permittit quod voluerint agere; et similiter secundum humanam iustitiam non pro qualibet culpa homines incarcerantur, sed pro aliquibus.

Ad *tertium* dicendum, quod detinere hominem ad horam³ ab aliquo opere illicito statim perpetrando, cuilibet licet; sicut cum aliquis detinet aliquem ne se præcipitet, vel ne alium feriat. Sed simpliciter aliquem includere, vel ligare, ad eum solum pertinet qui habet disponere universaliter de actibus et vita alterius: quia per hoc impeditur non solum a malis faciendis, sed etiam a bonis agendis.

ART. IV. — UTRUM PECCATUM AGGRAVETUR EX HOC QUOD PRÆDICTÆ INJURIÆ INFERUNTUR IN PERSONAS ALIIS CONJUNCTAS⁴.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum non aggravetur ex hoc quod prædictæ injuriæ inferuntur in personas aliis conjunctas. Hujusmodi enim injuriæ habent rationem peccati, prout nocumentum alicui infertur contra ejus voluntatem. Sed magis est contra hominis voluntatem malum quod in propriam personam infertur, quam quod infertur in personam conjunctam. Ergo injuria illata in personam conjunctam est minor.

2. Præterea, in sacra Scriptura præcipue reprehenduntur qui pupillis et viduis injurias inferunt; unde dicitur Eccli. xxxv, 17: *Non despiciet preces pupilli, nec viduam, si effundat loquelam gemitus*. Sed vidua et pupillus non sunt personæ aliis conjunctæ. Ergo ex hoc quod infertur injuria personis conjunctis, non aggravatur peccatum.

3. Præterea, persona conjuncta habet propriam voluntatem, sicut et principalis persona: propterea potest ei aliquid esse voluntarium⁵ quod est contra voluntatem principalis personæ; ut patet in adulterio, quod placet uxori, et displicet viro. Sed hujusmodi injuriæ habent rationem peccati, prout consi-

(1) Ita legit Nicolai. Recentiores aliquæ editiones: *sensum doloris efficiens*.

(2) Ita cod. Alcan. optime Al., *homini*.

(3) Qui habent aliquid superioritatis, ut parentes et magistri, possunt per aliquod tempus domi suæ recludere et detinere filios et filias, servos et ancillas, tum ut corripiantur, tum ut a malo quod conceperunt abstergerent, sed eos in carcerem detrudere nequeunt.

(4) Non hic quaerit S. Doctor an gravius sit peccatum occidere aut verberare parentes vel consanguineos inferiores quam extraneos; sed sermo est an sit gravior injuria facta in personam aliquibus aliis conjunctam, quam quæ committitur in personam separatam, seu nulli conjunctam.

(5) Ita codd. Camer. et Alcan. Ai., *potest enim aliquid ei esse voluntarium*, etc.

stunt in voluntaria ¹ commutatione. Ergo hujusmodi injuriæ minus habent de ratione peccati.

Sed *contra* est quod Deut. xxviii, 32, ad quamdam exaggerationem dicitur: *Filii tui et filiae tuæ tradentur alteri populo, videntibus oculis tuis.*

CONCLUSIO. — Qui aliquem lædit multis conjunctum, gravius peccat, cæteris paribus, quam ille, qui lædit aliquem non tam multis conjunctum; nisi forte talis sit in dignitate constitutus, vel damnum illatum in magnitudine emineat.

Respondeo dicendum quod quanto aliqua injuria in plures redundat, cæteris paribus, tanto gravius est peccatum: et inde est quod gravius est peccatum, si aliquis percutiat principem, vel offendat, quam si personam privatam, quia redundat in injuriam totius multitudinis, ut supra dictum est (1 2, quæst. lxxiii, art. 9). Cum autem inferatur injuria in aliquam personam conjunctam alteri qualitercumque, illa injuria pertinet ad duas personas; et ideo, cæteris paribus, ex hoc ipso aggravatur peccatum. Potest tamen contingere quod secundum aliquas circumstantias sit gravius peccatum quod fit contra personam nulli conjunctam, vel propter dignitatem personæ, vel propter magnitudinem nocimenti.

Ad *primum* ergo dicendum, quod injuria illata in personam conjunctam minus est nociva personæ cui conjungitur, quam si in ipsam immediate inferretur; et ex hac parte est minus peccatum. Sed hoc totum quod pertinet ad injuriam personæ cui conjungitur, superadditur peccato quod aliquis incurrit ex eo quod aliam personam secundum se lædit.

Ad *secundum* dicendum, quod injuriæ illatæ in viduas et pupillos magis exaggerantur, tum quia magis opponuntur misericordiæ, tum quia idem nocumentum hujusmodi personis inflictum est eis gravius, quia non habent relevantem.

Ad *tertium* dicendum, quod per hoc quod uxor voluntarie consentit in adul-

(1) Ita passim cod. Alcan. in involuntaria: quam lectionem probant Theologi. Vid. infra quæst. lxxiii, art. 1 ad 1.

(2) B. Thomas de injuriis corpori allatis tractans, nihil dixit expresse de vulneratione, sed non dubium est hanc injuriam sub verberatione

terium, minoratur quidem peccatum et injuria ex parte ipsius mulieris; gravius enim esset, si adulter violenter eam opprimeret; non tamen propter hoc tollitur injuria ex parte viri, quia uxor non habet potestatem sui corporis, sed vir, ut dicitur I. Cor. vii, 4. Et eadem ratio est de similibus. De adulterio tamen, quia non solum justitiæ, sed etiam castitati opponitur, erit locus infra agendi in tractatu De temperantia (qu. cliv, art. 8) ².

QUÆSTIO LXVI.

DE PECCATIS JUSTITIÆ OPPOSITIS QUÆ FIUNT IN REBUS, ET PRIMO DE FURTO ET RAPINA, IN NOVE AR- TICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de peccatis justitiæ oppositis, per quæ inferitur nocumentum proximo in rebus: scilicet de furto et rapina. Et circa hoc quaeruntur novem: 1. Utrum naturalis sit homini possessio exteriorum rerum. — 2. Utrum licitum sit quod aliquis rem aliquam possideat quasi propriam. — 3. Utrum furtum sit occulta acceptio rei alienæ. — 4. Utrum rapina sit peccatum specie differens a furto. — 5. Utrum omne furtum sit peccatum. — 6. Utrum furtum sit peccatum mortale. — 7. Utrum liceat furari in necessitate. — 8. Utrum omnis rapina sit peccatum mortale. — 9. Utrum rapina sit gravius peccatum quam furtum.

ART. I. — UTRUM NATURALIS SIT HOMINI POSSESSIO EXTERIORUM RERUM.

De his etiam Cont. gent. lib. iii, cap. 2 fin. et cap. 27 fin.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit naturalis homini possessio exteriorum rerum. Nullus enim debet sibi attribuere quod Dei est. Sed dominium omnium creaturarum est proprium Dei, secundum illud Psal. xxiii, 1: *Domini est terra*, etc. Ergo non est naturalis homini possessio rerum exteriorum.

2. Præterea, Basilius exponens verbum divitis dicentis ³: *Congregabo omnia quæ nata sunt mihi, et bona mea*, dicit ⁴: "Dic mihi, quæ tuæ? unde ea sumens in vitam tulisti?" Sed illa quæ homo possidet naturaliter, potest aliquis convenienter dicere esse sua. Ergo homo non possidet naturaliter exteriora bona.

ab eo fuisse comprehensam, siquidem per verberationem intelligit quodlibet sensum dolore afficiens (Vid. art. 3).

(3) Luc. xii.

(4) In serm. sup. illud: *Destruam horrea mea*, vers. fin.

3. Præterea, sicut Ambrosius dicit ¹, "dominus nomen est potestatis." Sed homo non habet potestatem super res exteriores; nihil enim potest circa earum naturam immutare. Ergo possessio exteriorum rerum non est homini naturalis.

Sed *contra* est quod dicitur Psal. viii, 8: *Omnia subiecisti sub pedibus ejus*, scilicet hominis.

CONCLUSIO. — Est homini rerum exteriorum aliqua naturalis possessio, non quidem quantum ad naturam earum, sed quantum ad usum, quo ipsis secundum rationem et voluntatem uti potest ad suum commodum et utilitatem.

Respondeo dicendum quod res exterior potest dupliciter considerari: uno modo quantum ad ejus naturam, quæ non subiacet humanæ potestati, sed solum divinæ, cui omnia ad nutum obediunt; alio modo quantum ad usum ipsius rei; et sic habet homo naturale dominium exteriorum rerum, quia per rationem et voluntatem ² potest uti rebus exterioribus ad suam utilitatem, quasi propter se factis; semper enim imperfectiora sunt propter perfectiora, ut supra habitum est (qu. lxiiv, art. 1). Et ex hac ratione Philosophus probat ³, quod possessio rerum exteriorum est homini naturalis. Hoc autem naturale dominium super cæteras creaturas, quod competit homini secundum rationem, in qua imago Dei consistit, manifestatur in ipsa hominis creatione, Gen. i, 26, ubi dicitur: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram; et præsit piscibus maris, etc.*

Ad primum ergo dicendum, quod Deus habet principale dominium omnium rerum; et ipse secundum suam providentiam ordinavit quasdam res ad corporalem hominis sustentationem: et propter hoc homo habet naturale rerum dominium, quantum ad potestatem utendi ipsis ⁴.

Ad secundum dicendum, quod dives ille reprehenditur ex hoc quod putabat ex-

(1) De Trinit. lib. i, seu De fide ad Grat. cap. 1, circa med.

(2) Liberum arbitrium est domini fundamentum: hinc nulla irrationalis creatura est capax domini. Amentes vel pueri, quia potentiis rationalibus, intellectu et voluntate, sunt præditi, capaces domini habentur, quamvis ejus actua-lem usum non habeant.

(3) Polit. lib. i, cap. 5.

(4) Sic enim dominium apud jurisconsultos

teriora bona esse principaliter sua, quasi non accepisset ea ab alio, scilicet a Deo.

Ad tertium dicendum, quod illa ratio procedit de dominio exteriorum rerum quantum ad naturas ipsarum; quod quidem dominium soli Deo convenit, ut dictum est (in corp. art.).

ART. II. — UTRUM LICEAT ALICUI REM ALIQUAM QUASI PROPRIAM POSSIDERE ⁵.

De his etiam Cont. gent. lib. iii, cap. 27 fin.
et Opusc. xx, cap. 4.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non liceat alicui rem aliquam quasi propriam possidere. Omne enim quod est contra jus naturale, est illicitum. Sed secundum jus naturale omnia sunt communia; cui quidem communitati contrariatur proprietas possessionum. Ergo illicitum est cuilibet homini appropriare sibi aliquam rem exteriorem.

2. Præterea, Basilius dicit exponens prædictum verbum divitis ⁶: "Sicut qui præveniens ad spectacula prohiberet advenientes, appropriando sibi quod ad communem usum ordinatur, similes sunt divites, qui communia, quæ præoccupaverunt, æstimant sua esse." Sed illicitum esset præcludere viam aliis ad potiendum communibus bonis. Ergo illicitum est appropriare sibi aliquam rem communem.

3. Præterea, Ambrosius dicit ⁷, et habetur in Decretis ⁸: "Proprium nemo dicat, quod est commune." Appellat autem commune res exteriores, sicut patet ex his quæ præmittit. Ergo videtur illicitum esse quod aliquis appropriet sibi aliquam rem exteriorem.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit ⁹: "Apostolici dicuntur qui se hoc nomine arrogantissime vocaverunt, eo quod in suam communionem non acciperent utentes conjugibus, et res proprias possidentes; quales habet catholica Ecclesia et monachos, et clericos plurimos." Sed ideo isti hæretici sunt, quia se ab Ecclesia separantes, nullam spem putant eos habere qui utuntur his definitur, *jus vel facultas re propria utendi ad quemlibet usum lege permissum, idque in commodum proprium.*

(5) Ad fidem pertinet licere aliquid possidere tanquam proprium, quod patet ex Scripturis et ex traditione.

(6) Loc. cit., art. præc., arg. 2.

(7) Serm. 64 de Temp., versus finem.

(8) Dist. 47, cap. *Sicut hi*.

(9) Lib. De hæresibus, hæresi 40.

rebus, quibus ipsi carent. Est ergo erroneum dicere quod non liceat homini propria possidere.

CONCLUSIO. — Quanquam hominem non deceat aliquid ut proprium habere, quoad usum, impium tamen est et erroneum asserere ipsum non posse quidpiam proprium habere, quoad potestatem procurandi et dispensandi.

Respondeo dicendum quod circa rem exteriorem duo competunt homini: quorum unum est potestas procurandi et dispensandi; et quantum ad hoc licitum est quod homo propria possideat. Est etiam necessarium ad humanam vitam propter tria: primo quidem, quia magis sollicitus est unusquisque ad procurandum aliquid quod sibi soli competit, quam id quod est commune omnium vel multorum; quia unusquisque laborem fugiens, relinquit alteri id quod pertinet ad commune, sicut accidit in multitudine ministrorum: alio modo, quia ordinatius res humanæ tractantur, si singulis immineat propria cura alicujus rei procurandæ; esset autem confusio, si quilibet indistincte quælibet procuraret: tertio, quia per hoc magis pacificus status hominum conservatur, dum unusquisque re sua contentus est. Unde videmus quod inter eos qui communiter et ex indiviso aliquid possident, frequentius jurgia oriuntur ¹. — Aliud vero quod competit homini circa res exteriores, est usus ipsarum; et quantum ad hoc non debet homo habere res exteriores ut proprias, sed ut communes, ut scilicet de facili aliquis eas communice in necessitate aliorum. Unde Apostolus dicit ²: *Divitibus hujus sæculi præcipe... facile tribuere, communicare de bonis, etc.*

Ad primum ergo dicendum, quod communitas rerum attribuitur juri naturali, non quia jus naturale dictet omnia esse possidenda communiter, et nihil esse quasi proprium possidendum; sed quia secundum jus naturale non est distinctio possessionum, sed magis secundum

humanum conductum, quod pertinet ad jus positivum, ut supra dictum est (quæst. LVII, art. 2 et 3). Unde proprietates possessionum non est contra jus naturale, sed juri naturali superadditur per adinventionem rationis humanæ ³.

Ad secundum dicendum, quod ille qui præveniens ad spectacula præpararet aliis viam, non illicite ageret; sed ex hoc illicite agit, quod alios prohibet; et similiter dives non illicite agit, si præoccupans possessionem rei, quæ a principio erat communis, aliis etiam communice; peccat autem, si alios ab usu illius rei indiscrete prohibeat. Unde Basilii ibidem dicit: "Cur tu abundas, ille vero mendicat, nisi ut tu bonæ dispensationis merita consequaris, ille vero patientiæ præmiis coronetur?"

Ad tertium dicendum, quod cum dicit Ambrosius, "Nemo proprium dicat quod est commune," loquitur de proprietate quantum ad usum; unde subdit: "Plus quam sufficeret sumptui, violenter obtentum est."

ART. III. — UTRUM SIT DE RATIONE FURTIVITATIS OCCULTE ACCIPERE REM ALIENAM ⁴.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non sit de ratione furti occulte accipere rem alienam. Illud enim quod diminuit peccatum, non videtur ad rationem peccati pertinere. Sed in occulto peccare pertinet ad diminutionem peccati, sicut e contrario ad exaggerandum peccatum quorumdam dicitur Isa. III, 9: *Peccatum suum quasi Sodoma prædicaverunt, nec absconderunt.* Ergo non est de ratione furti occulta acceptio rei alienæ.

2. Præterea, Ambrosius dicit ⁵: "Non minus est criminis habenti tollere, quam, cum possis et abundans sis, indigentibus denegare." Ergo sicut furtum consistit in acceptione rei alienæ, ita etiam in detentione ipsius.

3. Præterea, homo potest furtim ab alio accipere etiam quod suum est, puta rem quam apud alium deposuit, vel quæ

(1) Ita ratiocinatur Aristoteles adversus Platonem qui proprietatem impugnaverat, rerum ordinem alium excogitans, quo omnia omnibus forent communia.

(2) 1. Timoth. ult., 17.

(3) Jure gentium hanc rerum divisionem fuisse factam communiter docent Theologi. Hinc lib. 1 Digest. tit. 1 dicitur: *Ex hoc jure gentium discretas esse gentes, regna condita, dominia distincta,*

agris terminos postulos. Jus civile proprietatis, sive transmissioni, sive usui regulas addidit, unde dicit Augustinus (tract. v in Joan.): *Quod hæc villa sit mea et illa tua, est ex jure imperatorum.*

(4) Sub acceptione hic intelligitur detentio, juxta doctrinam B. Thomæ, ut patet ex dictis ad 2.

(5) Serm. 64 de Temp. prope fin. et habetur in Decret. distinct. 47, cap. *Sicut hi.*

est ab eo injuste ablata. Non est ergo de ratione furti quod sit occulta acceptio rei alienæ.

Sed *contra* est quod Isidorus dicit ¹: "Fur a furvo ² dictus est, id est, a fusco; nam noctis utitur tempore."

CONCLUSIO. — Furtum est alienæ rei occulta ablatio.

Respondeo dicendum quod ad rationem furti tria concurrunt: quorum primum convenit ei secundum quod contrariatur justitiæ, quæ unicuique tribuit quod suum est; et ex hoc competit ei quod usurpet alienum. Secundum vero pertinet ad rationem furti, prout distinguitur a peccatis quæ sunt contra personam, sicut ab homicidio et adulterio; et secundum hoc competit furto quod sit circa rem possessam; si quis enim accipiat id quod est alterius non quasi possessio, sed quasi pars (sicut si amputet membrum), vel sicut persona conjuncta (ut si auferat filiam, vel uxorem), non habet proprie rationem furti. — Tertia differentia est quæ complet rationem furti, ut scilicet occulte usurpetur alienum; et secundum hoc propria ratio furti est ut sit occulta acceptio rei alienæ ³.

Ad *primum* ergo dicendum, quod occultatio quandoque quidem est causa peccati, puta cum quis utitur occultatione ad peccandum, sicut accidit in fraude et dolo; et hoc modo non diminuit, sed constituit speciem peccati; et ita est in furto. Alio modo occultatio est simplex circumstantia peccati; et sic diminuit peccatum, tum quia signum verecundiæ est, tum quia tollit scandalum.

Ad *secundum* dicendum, quod detinere id quod alteri debetur, eandem rationem nocimenti habet cum acceptione injusta; et ideo sub injusta acceptione intelligitur etiam injusta detentio.

Ad *tertium* dicendum, quod nihil prohibet, id quod est simpliciter unius, secundum quid esse alterius; sicut res deposita est simpliciter quidem deponentis, sed est ejus apud quem deponitur

quantum ad custodiam; et id quod est per rapinam ablatum, est rapientis, non simpliciter, sed quantum ad detentionem.

ART. IV. — UTRUM FURTUM ET RAPINA SINT PECCATA DIFFERENTIA SPECIE ⁴.

De his etiam infra, art. 9 corp. et quæst. LXXIII, art. 1 corp. et ad 2, et II. Cor. XIII.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod furtum et rapina non sint peccata differentia specie. Furtum enim et rapina differunt secundum occultum et manifestum; furtum enim importat occultam acceptionem; rapina vero violentam et manifestam. Sed in aliis generibus peccatorum, occultum et manifestum non diversificant speciem. Ergo furtum et rapina non sunt peccata specie diversa.

2. Præterea, moralia recipiunt speciem a fine, ut supra dictum est (1 2, quæst. 1, art. 3, et quæst. XVIII, art. 6). Sed furtum et rapina ordinantur ad eundem finem, scilicet ad habendum aliena. Ergo non differunt specie.

3. Præterea, sicut rapitur aliquid ad possidendum, ita rapitur mulier ad delectandum; unde et Isidorus dicit ⁵, quod "raptor dicitur corruptor, et rapta dicitur corrupta." Sed raptus dicitur, sive mulier auferatur publice, sive occulte. Ergo et res possessa rapi dicitur, sive occulte, sive publice rapiatur. Ergo non differunt furtum et rapina.

Sed *contra* est quod Philosophus ⁶ distinguit furtum a rapina, ponens furtum occultum, rapinam vero violentam.

CONCLUSIO. — Furtum et rapina non eadem, sed diversæ species sunt, quod furtum in sua ratione includat ignorantiam ejus, cui fit injuria; rapina vero violentiam.

Respondeo dicendum quod furtum et rapina sunt vitia justitiæ opposita, in quantum aliquis alteri facit injustum. Nullus autem patitur injustum volens ⁷. Et ideo furtum et rapina ex hoc habent rationem peccati quod acceptio est involuntaria ex parte ejus cui aliquid subtrahitur. Involuntarium autem dupliciter dicitur; scilicet per ignorantiam et

sunt, ut patet ex his verbis Catechismi conc. Trident.: "De his duobus, furto et rapina, dixisse satis erit: ad quæ tanquam ad caput reliqua referuntur (De præcepto, VII)."

(5) Etymolog. lib. x, ad litt. R.

(6) Eth. lib. v, cap. 2, in fin.

(7) Ut probatur Ethic. lib. v, cap. 9, ante med.

(1) Etymol. lib. x, ad litt. F.

(2) A furvo, scilicet a nigro seu atro; alii hanc vocem deducunt a fero, quod fur ferat, id est, referat quidpiam.

(3) Additur *occulta*, ut furtum a rapina distingatur, ut patet ex art. sequenti.

(4) Sunt aliæ injustitiarum species, sed omnes aliæ, quæcumque sint, ad hæc duo referri pos-

violentiam ¹. Et ideo aliam rationem peccati habet rapina, et aliam furtum. Ergo propter hoc differunt specie ².

Ad *primum* ergo dicendum, quod in aliis generibus peccatorum non attenditur ratio peccati ex aliquo involuntario, sicut attenditur in peccatis oppositis justitiæ; et ideo ubi occurrit diversa ratio involuntarii, est diversa species peccati.

Ad *secundum* dicendum, quod finis remotus rapinæ et furti idem est. Sed hoc non sufficit ad identitatem speciei, quia est diversitas in finibus proximis: raptor enim vult per propriam potestatem obtinere, fur vero per astutiam.

Ad *tertium* dicendum, quod raptus mulieris non potest esse occultus ex parte mulieris quæ rapitur: et ideo etiam si sit occultus ex parte aliorum, a quibus rapitur, adhuc remanet ratio rapinæ ex parte mulieris, cui violentia infertur.

ART. V. — UTRUM FURTUM SEMPER SIT PECCATUM.

De his etiam infra, quæst. cxviii, art. 2 corp. et Sent. ii, dist. 42, quæst. ii, art. 4 corp. et De malo, quæst. x, art. 2 corp. et quæst. xv, art. 2 corp. princ.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod furtum non semper sit peccatum. Nullum enim peccatum cadit sub præcepto divino; dicitur enim Eccli. xv, 21: *Nemini mandavit impie agere*. Sed Deus invenitur præcepisse furtum; dicitur enim Exod. xii, 35: *Fecerunt filii Israel, sicut præceperat Dominus Moysi...*, et *expoliaverunt Aegyptios*. Ergo furtum non semper est peccatum.

2. Præterea, ille qui invenit rem non suam, si eam accipiat, videtur furtum committere, quia accipit rem alienam. Sed hoc videtur esse licitum secundum naturalem æquitatem, ut juristæ dicunt ³. Ergo videtur quod furtum non semper sit peccatum.

3. Præterea, ille qui accipit rem suam, non videtur peccare, cum non agat contra justitiam, cujus æqualitatem non tollit. Sed furtum committitur, etiamsi aliquis rem suam occulte accipiat ab altero detentam, vel custoditam. Ergo vi-

detur quod furtum non semper sit peccatum.

Sed *contra* est quod dicitur Exod. xx, vers. 15: *Non furtum facies*.

CONCLUSIO. — Furtum, cum semper justitiæ adversetur, semper quoque peccatum necessario est.

Respondeo dicendum quod si aliquis consideret furti rationem, duas rationes peccati in eo inveniet: primo quidem propter contrarietatem ad justitiam, quæ reddit unicuique quod suum est: et sic furtum justitiæ opponitur, inquantum furtum est acceptio rei alienæ; secundo, ratione doli, seu fraudis, quam fur committit, occulte et quasi ex insidiis rem alienam usurpando. Unde manifestum est quod omne furtum est peccatum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod accipere rem alienam vel occulte vel manifeste, auctoritate iudicis hoc decernentis, non est furtum, quia jam fit sibi debitum per hoc quod sententialiter sibi est adjudicatum. Unde multo minus furtum fuit quod filii Israel tulerunt spolia Aegyptiorum ex præcepto Domini hoc decernentis pro afflictionibus quibus Aegyptii eos sine causa afflixerant; et ideo signanter dicitur Sap. x, 20: *Iusti tulerunt spolia impiorum* ⁴.

Ad *secundum* dicendum, quod circa res inventas est distinguendum: quædam enim sunt quæ nunquam fuerunt in bonis alicujus, sicut lapilli et gemmæ quæ inveniuntur in littore maris, et talia occupanti conceduntur; et eadem ratio est de thesauris antiquo tempore sub terra occultatis, quorum non extat aliquis possessor; nisi quod secundum leges civiles ⁵ tenetur inventor dare medietatem domino agri, si in alieno agro invenerit. Propter quod in parabola Evangelii dicitur ⁶ de inventore thesauri absconditi in agro, quod emit agrum, quasi ut haberet jus possidendi totum thesaurum. Quædam vero res inventæ fuerunt de propinquo in alicujus bonis; et tunc si quis eas accipiat non animo retinendi, sed animo restituendi domino, qui eas pro derelictis non habet, non committit furtum; et similiter si pro derelictis habeantur, et hoc cre-

(1) Ut habetur Ethic. lib. iii, cap. 1.

(2) Ex his concludendum est rapinam describi posse: *Injusta rei alienæ per violentiam ablatio*.

(3) § 18, 39, et 46, De rerum Divis.

(4) Ita B. Thomas (1 2, quæst. xciv, art. 5 ad 2,

et quæst. c, art. 8 ad 3). Cur autem Deus ejusmodi hæc Israelitis donaverit, causa exprimitur Sap. x.

(5) Verum in eo casu lex civilis non obligat nisi post iudicis sententiam. (6) Matth. xiii.

dat inventor, licet sibi eas retineat, non committit furtum: alias autem committitur peccatum furti. Unde Augustinus dicit in quadam homil.¹: " Si quid invenisti, et non reddidisti, rapuisti. "

Ad tertium dicendum, quod ille qui furtim accipit rem suam apud alium depositam, gravat depositarium, qui tenetur ad restituendam eam vel ad ostendendum se esse innoxium: unde manifestum est quod peccat, et tenetur ad relevandum gravamen depositarii. Qui vero furtim accipit rem suam apud alium injuste detentam, peccat quidem, non quia gravet eum qui detinet, et ideo non tenetur ad restituendum aliquid, vel ad recompensandum; sed peccat contra communem justitiam, dum ipse sibi usurpat suæ rei iudicium, juris ordine prætermisso². Et ideo tenetur Deo satisfacere, et dare operam ut scandalum proximo- rum, si inde exortum fuerit, sedetur.

ART. VI. — UTRUM FURTUM SIT PECCATUM MORTALE³.

De his etiam locis sup. art. I inductis.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod furtum non sit peccatum mortale. Dicitur enim Proverb. VI, 30: *Non grandis est culpa, cum qui furatus fuerit*. Sed omne peccatum mortale est grandis culpa. Ergo furtum non est peccatum mortale.

2. Præterea, peccato mortali mortis pœna debetur. Sed pro furto non infligitur in lege pœna mortis, sed solum pœna damni, secundum illud Exod. XXII, vers. 1: *Si quis furatus fuerit bovem, aut ovem..., quinque boves pro uno bove restituet, quatuor oves pro una ove*. Ergo furtum non est peccatum mortale.

3. Præterea, furtum potest committi in parvis rebus, sicut et in magnis. Sed inconveniens videtur quod pro furto aliqujus parvæ rei (puta unius acus, vel unius pennæ) aliquis puniatur morte æterna. Ergo furtum non est peccatum mortale.

Sed contra est quod nullus damnatur secundum divinum iudicium nisi pro peccato mortali. Condemnatur autem aliquis pro furto, secundum illud Zach. V,

(1) Serm. XIX, De verb. Apost. cap. 8, a med. et habetur XIV, quæst. V, cap. 6.

(2) Communiter tamen docent theologi, positis ponendis, compensationes occultas aliquando esse licitas. Ita S. Antoninus, Cajetanus, Bannes, Sylvius, Wiggers et omnes thomistæ.

vers. 3: *Hæc est maledictio quæ egreditur super faciem omnis terræ; quia omnis fur, sicut ibi scriptum est, judicabitur*⁴. Ergo furtum est peccatum mortale.

CONCLUSIO. — Cum furtum sit contra proximi charitatem, peccatum mortale de necessitate est.

Respondeo dicendum quod, sicut supra habitum est (qu. XXIV, art. 5 et 12, quæst. LXXII, art. 5, et quæst. LXXXVII, art. 3), peccatum mortale est quod contrariatur charitati, secundum quod est spiritualis animæ vita. Charitas autem consistit principaliter quidem in dilectione Dei, secundario vero in dilectione proximi; ad quam pertinet ut proximo bonum velimus et operemur. Per furtum autem homo infert nocumentum proximo in suis rebus; et si passim homines sibi invicem furarentur, periret humana societas. Unde furtum, tanquam contrarium charitati, est peccatum mortale.

Ad primum ergo dicendum, quod furtum dicitur non esse grandis culpa, duplici ratione: primo quidem propter necessitatem inducentem ad furandum, quæ diminuit vel totaliter tollit culpam, ut infra patebit (art. seq.). Unde subditur: *Furatur enim, ut esurientem impleat animam*. Alio modo dicitur furtum non esse grandis culpa per comparisonem ad reatum adulterii, quod punitur morte. Unde subditur de fure quod *deprehensus reddet septuplum; qui autem adulter est, perdet animam suam*.

Ad secundum dicendum, quod pœnæ præsentis vitæ magis sunt medicinales quam retributivæ. Retributio enim reservatur divino iudicio, quod est secundum veritatem in peccantes. Et ideo secundum iudicium præsentis vitæ, non pro quolibet peccato mortali infligitur pœna mortis, sed solum pro illis quæ inferunt irreparabile nocumentum, vel etiam pro illis quæ habent aliquam horribilem deformitatem; et ideo pro furto, quod irreparabile damnum non infert, non infligitur secundum præsens iudicium pœna mortis, nisi ubi furtum aggravatur per aliquam gravem circumstantiam, sicut patet de sacrilegio, quod est furtum rei sacræ; et de peculatu, quod est furtum rei communis, ut patet

(3) Certum est furtum ex genere suo esse peccatum mortale.

(4) Dicit quoque Apostolus (I. Cor. VI): *Neque fures... neque rapaces regnum Dei possidebunt*.

per Augustinum super Joannem¹; et de plagio, quod est furtum hominis, pro quo quis morte punitur, ut patet Exod. xxi.

Ad *tertium* dicendum, quod illud quod modicum est, ratio apprehendit quasi nihil². Et ideo in his quæ minima sunt, homo non reputat sibi nocumentum inferri; et ille qui accipit, potest præsumere hoc non esse contra voluntatem ejus cujus est res. Et pro tanto si quis furtive hujusmodi res minimas accipiat, potest excusari a peccato mortali; si tamen habet animum furandi et inferendi nocumentum proximo³, etiam in talibus minimis potest esse peccatum mortale, sicut et in solo cogitatu per consensum.

ART. VII. — UTRUM LICEAT ALICUI FURARI PROPTER NECESSITATEM⁴.

De his etiam infra, qu. cx, art. 3 ad 4, et Sent. iv, dist. 15, quæst. ii, art. 1, quæst. iv ad 2 et art. 4, quæst. ii ad 2, et art. 5, quæst. i corp.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod non liceat alicui furari propter necessitatem. Non enim imponitur poenitentia nisi peccanti. Sed extra De furtis⁵ dicitur: "Si quis per necessitatem famis aut nuditatis furatus fuerit cibaria, vestem, vel pecus, poeniteat per hebdomadas tres." Ergo non licet furari propter necessitatem.

2. Præterea, Philosophus dicit⁶, quod "quædam confestim nominata, convoluta sunt cum malitia, inter quæ ponit furtum. Sed illud quod est secundum se malum, non potest propter aliquem bonum finem bonum fieri. Ergo non potest aliquis licite furari, ut necessitati suæ subveniat.

3. Præterea, homo debet diligere proximum sicut seipsum. Sed non licet furari ad hoc quod aliquis per eleemosynam proximo subveniat, ut Augustinus dicit⁷. Ergo etiam non licet furari ad subveniendum propriæ necessitati.

Sed *contra* est quod in necessitate sunt omnia communia; et ita non vide-

tur esse peccatum, si aliquis rem alterius accipiat propter necessitatem sibi factam communem.

CONCLUSIO. — Potest homo in extrema constitutus necessitate, ea quæ aliis supersunt, sive manifeste, sive occulte accipere, absque alicujus furti aut rapinæ reatu.

Respondeo dicendum quod ea quæ sunt juris humani, non possunt derogare juri naturali vel juri divino. Secundum autem naturalem ordinem ex divina providentia institutum, res inferiores sunt ordinatæ ad hoc quod ex his subveniatur hominum necessitati. Et ideo per rerum divisionem et appropriationem ex jure humano procedentem, non impeditur quin hominis necessitati sit subveniendum ex hujusmodi rebus. Et ideo res quas aliqui superabundanter habent, ex naturali jure debentur pauperum sustentationi. Unde Ambrosius dicit⁸: "Esurientium panis est quem tu detines; nudorum indumentum est quod tu recludis; miserorum redemptio et absolutio est pecunia quam tu in terram defodis." — Sed quia multi sunt necessitatem patientes, et non potest ex eadem re omnibus subveniri, committitur arbitrio uniuscujusque dispensatio propriarum rerum, ut ex eis subveniat necessitatem patientibus. — Si tamen adeo sit evidens et urgens necessitas, ut manifestum sit instanti necessitati de rebus occurrentibus esse subveniendum (puta cum imminet personæ periculum, et aliter subveniri non potest), tunc licite potest aliquis ex rebus alienis suæ necessitati subvenire, sive manifeste sive occulte sublatis; nec hoc proprie habet rationem furti vel rapinæ⁹.

Ad *primum* ergo dicendum, quod decretalis illa loquitur in casu in quo non est urgens necessitas.

Ad *secundum* dicendum, quod uti re aliena occulte accepta in casu necessitatis extremæ, non habet rationem furti,

Nam si quis in extrema necessitate constitutus rem alienam surripit, non est furtum.

(5) Can. 3.

(6) Ethic. lib. ii, cap. 6, ad fin.

(7) Lib. contra mendacium, cap. 7, circa med.

(8) Serm. 64, de Temp. sub fin. et habetur in Decret. distinct. 47, cap. *Sicut hi*.

(9) Sed hic agitur tantum de his qui extremam necessitatem, id est periculum mortis, patiuntur. Hinc damnata est ab Innocente XI hæc propositio: *Permissum est furari non solum in extrema necessitate, sed etiam in gravi*.

(1) Tract. 50, a med.

(2) Valor aut quantitatis rei ablatæ ad peccatum mortale necessaria non potest facile determinari. Attamen communiter accipitur rem quinque francis æquivalentem esse apud nos sufficienter gravem, ut qui eam subripit, mortaliter peccet.

(3) Hinc peccat mortaliter, ut ait Sylvius, qui parum quidem aufert, sed venerat eo animo ut multum auferret, vel venit cum animo sæpius redeundi et parvas sæpius auferendi.

(4) Certum est furtum nunquam esse licitum.

proprie loquendo; quia per talem necessitatem efficitur suum id quod quis accipit ad sustentandam propriam vitam.

Ad *tertium* dicendum, quod in casu similis necessitatis etiam potest quis occulte rem alienam accipere, ut subveniat proximo sic indigenti ¹.

ART. VIII. — UTRUM RAPINA POSSIT FIERI SINE PECCATO ².

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod rapina possit fieri sine peccato. Præda enim per violentiam accipitur; quod videtur ad rationem rapinæ pertinere, secundum prædicta (art. 4 hujus quæst.). Sed prædam accipere ab hostibus licitum est; dicit enim Ambrosius ³: "Cum præda fuerit in potestate victoris, decet militarem disciplinam ut regi serventur omnia, „ scilicet ad distribuendum. Ergo rapina in aliquo casu est licita.

2. Præterea, licitum est auferre ab aliquo id quod non est ejus. Sed res quas infideles habent, non sunt eorum; dicit enim Augustinus in epistola ad Vincentium Donatistam ⁴: "Res falso appellatis vestras, quas nec juste possidetis, et secundum leges terrenorum regum amittere jussi estis. „ Ergo videtur quod ab infidelibus aliquis licite rapere possit.

3. Præterea, terrarum principes multa a suis subditis violenter extorquent; quod videtur ad rationem rapinæ pertinere. Grave autem videtur dicere quod in hoc peccent, quia sic fere omnes principes damnarentur. Ergo rapina in aliquo casu est licita.

Sed *contra* est quod de quolibet licite accepto potest fieri Deo sacrificium vel oblatio. Non autem potest fieri de rapina, secundum illud Isa. LXI, 8: *Ego Dominus diligens judicium, et odio habens rapinam in holocaustum*. Ergo per rapinam aliquid accipere non est licitum.

CONCLUSIO. — Peccat semper privata persona, aliquid per violentiam rapiendo.

Respondeo dicendum quod rapina

quamdam violentiam et coactionem importat, per quam contra justitiam alicui aufertur quod suum est. In societate autem hominum nullus habet coactionem, nisi per publicam potestatem; et ideo quicumque per violentiam aliquid alteri aufert, si sit privata persona, non utens publica potestate, illicite agit, et rapinam committit, sicut patet in latronibus. Principibus vero potestas publica committitur ad hoc quod sint justitiæ custodes; et ideo non licet eis violentia et coactione uti, nisi secundum justitiæ tenorem; et hoc vel contra hostes, pugnando; vel contra cives, malefactores puniendo; et quod per talem violentiam aufertur, non habet rationem rapinæ, cum non sit contra justitiam. Si vero contra justitiam aliqui per publicam potestatem violenter abstulerint res aliorum, illicite agunt, et rapinam committunt, et ad restitutionem tenentur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod circa prædam distinguendum est; quia si illi qui deprædantur hostes, habeant bellum justum, ea quæ per violentiam in bello acquirunt, eorum efficiuntur; et hoc non habet rationem rapinæ, unde nec ad restitutionem tenentur; quamvis possint in acceptione prædæ justum bellum habentes, peccare per cupiditatem ex prava intentione, si scilicet non propter justitiam, sed propter prædam principaliter pugnant ⁵. Dicit enim Augustinus ⁶, quod "propter prædam militare peccatum est. „ Si vero illi qui prædam accipiunt, habeant bellum injustum, rapinam committunt, et ad restitutionem tenentur.

Ad *secundum* dicendum, quod intantum aliqui infideles res suas injuste possident, inquantum eas secundum leges terrenorum principum amittere jussi sunt ⁷; et ideo ab eis possunt per violentiam subtrahi, non privata auctoritate, sed publica.

Ad *tertium* dicendum, quod si principes a subditis exigant quod eis secundum justitiam debetur propter bonum

(1) Animadvertendum est, transacta necessitate, rem consumptam sivo illius pretium domino restituendum esse, si ille qui necessitatem passus est, hujus restitutionis efficiendæ facultatem habeat.

(2) Responsio negativa certa est, ut patet ex supra dictis.

(3) Lib. De patriarchis, seu lib. 1 de Abraham, cap. 3, circa fin.

(4) 93, al. 48, aliquant. ante fin.

(5) Ut deprædatio sit legitima, necesse est ut a duce exercitus juste permittatur.

(6) Lib. De verbis Domini, serm. 19, circa princ., et habetur cap. *Militare*, 23, quæst. 1.

(7) Illic quæstio est de infidelibus qui jure et facto principibus christianis erant subditi; nam infidelitas non per se reddit infideles domini incapaces.

commune conservandum, etiamsi violentia adhibeatur, non est rapina¹; si vero aliquid principes indebite extorqueant per violentiam, rapina est, sicut et latrocinium. Unde dicit Augustinus²: "Remota justitia, quid sunt regna nisi magna latrocinia? quia et ipsa latrocinia quid sunt nisi parva regna?" Et Ezech. xxi, 27 dicitur: *Principes ejus in medio ejus, quasi lupi rapientes prædam*. Unde ad restitutionem tenentur, sicut et latrones; et tanto gravius peccant quam latrones, quanto periculosius et communius contra publicam justitiam agunt, cujus custodes sunt positi.

ART. IX. — UTRUM FURTUM SIT GRAVIUS PECCATUM QUAM RAPINA.

De his etiam infra, quæst. LXXIII, art. 3 ad 2, et quæst. cxvi, art. 2 ad 1, et qu. cxiv, art. 2 ad 4.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod furtum sit gravius peccatum quam rapina. Furtum enim super acceptionem rei alienæ habet adjunctam fraudem et dolum; quod non est in rapina. Sed fraus et dolus de se habent rationem peccati, ut supra habitum est (quæst. lv, art. 4 et 5). Ergo furtum est gravius peccatum quam rapina.

2. Præterea, verecundia est timor de turpi actu, ut dicitur³. Sed magis verecundantur homines de furto, quam de rapina. Ergo furtum est turpius quam rapina.

3. Præterea, quanto aliquod peccatum pluribus nocet, tanto gravius esse videtur. Sed per furtum potest nocumentum inferri et magnis et parvis; per rapinam autem solum impotentibus, quibus potest violentia inferri. Ergo gravius videtur esse peccatum furti quam rapinæ.

Sed *contra* est quod secundum leges gravius punitur rapina quam furtum.

CONCLUSIO. — Rapina gravius peccatum est furto, non modo ratione involuntarii, sed etiam ratione injuriosæ acceptionis.

Respondeo dicendum quod rapina et furtum habent rationem peccati, sicut

(1) Justorum vectigalium defraudatio est e contra peccatum mortale, nisi levitas materiæ excuset. Quando exoritur dubium circa vectigalium justitiam, semper pro lege et legislatore statuendum est.

(2) De civ. Dei, lib. iv, cap. 4 in princ.

supra dictum est (art. 4 et 6 hujus qu.), propter involuntarium, quod est ex parte ejus cui aliquid aufertur; ita tamen quod in furto est involuntarium per ignorantiam, in rapina autem est involuntarium per violentiam. Magis est autem aliquid involuntarium per violentiam quam per ignorantiam, quia violentia directius opponitur voluntati quam ignorantia⁴. Et ideo rapina est gravius peccatum quam furtum. Est et alia ratio, quia per rapinam non solum inferitur alicui damnum in rebus, sed etiam vergit in quamdam personæ ignominiam, sive injuriam; et hoc præponderat fraudi, vel dolo, quæ pertinent ad furtum.

Unde patet responsio ad *primum*.

Ad *secundum* dicendum, quod homines sensibilibus inhærentes, magis gloriantur de virtute exteriori, quæ manifestatur in rapina, quam de virtute interiori, quæ tollitur per peccatum; et ideo minus verecundantur de rapina quam de furto.

Ad *tertium* dicendum, quod, licet pluribus possit noceri per furtum quam per rapinam, tamen graviora nocumenta possunt inferri per rapinam quam per furtum; unde etiam ex hoc rapina est detestabilior.

QUÆSTIO LXVII.

DE VITIIS OPPOSITIS COMMUTATIVÆ JUSTITIÆ, ET PRIMO DE INJUSTITIA JUDICIS, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis commutativæ justitiæ, quæ consistunt⁵ in vitiis quibus læditur proximus; et primo de his quæ pertinent ad judicium; secundo de nocuentis verborum quæ sunt extra judicium. Circa primum quinque considerata occurrunt. Primo quidem de injustitia judicis in judicando. Secundo, de injustitia accusatoris in accusando. Tertio, de injustitia ex parte rei in sua defensione. Quarto, de injustitia testis in testificando. Quinto, de injustitia advocati in patrocinando. Circa primum queruntur quatuor: 1. Utrum aliquis possit juste judicare eum qui non est sibi subditus. — 2. Utrum liceat judici judicare contra veritatem quam novit, propter ea quæ sibi proponuntur. — 3. Utrum iudex possit aliquem juste condemnare non accusatum. — 4. Utrum licite possit pœnam relaxare.

(3) Ethic. lib. iv, cap. ult., circa princ.

(4) Hinc raptorum quam furum pœna longe gravior fuit constituta per leges, quæ variæ contra utrosque in jure recensentur.

(5) Al., *consistit*.

ART. I. — UTRUM

QUIS POSSIT JUSTE JUDICARE EUM
QUI NON EST SIBI SUBJECTUS ¹.

De his etiam supra, quæst. LX, art. 6, et Sent. IV, dist. 17, quæst. III, art. 3, quæst. IV, et dist. 48, quæst. I, art. I corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis possit juste judicare eum qui non est sibi subditus. Dicitur enim Dan. xxi, quod Daniel seniores de falso testimonio convictos suo iudicio condemnavit. Sed illi seniores non erant subditi Danieli; quinimo ipsi erant iudices populi. Ergo aliquis potest licite judicare sibi non subditum.

2. Præterea, Christus non erat alicujus hominis subditus: quinimo ipse erat *Rex regum, et Dominus dominantium*. Sed ipse exhibuit se iudicio hominis. Ergo videtur quod aliquis licite possit judicare aliquem qui non est subditus ejus.

3. Præterea, secundum jura quilibet sortitur forum secundum rationem delicti. Sed quandoque ille qui delinquit, non est subditus ejus ad quem pertinet forum illius loci; puta cum alterius est diœcesis, vel cum est exemptus. Ergo videtur quod aliquis possit judicare eum qui non est sibi subditus.

Sed *contra* est quod Gregorius super illud Deuter. xxiii: *Si intraveris segetem, etc.*, dicit ²: "Falcem iudicii mittere non potes in eam segetem quæ alteri videtur esse commissa."

CONCLUSIO. — Nullus aliquem judicare potest, nisi sibi vel per ordinariam potestatem, vel commissionem subjectus sit.

Respondeo dicendum quod sententia iudicis est quasi quædam particularis lex in aliquo particulari facto. Et ideo sicut lex generalis debet habere vim coactivam, ut patet per Philosophum ³, ita etiam et sententia iudicis debet habere vim coactivam, per quam constringatur utraque pars ad servandam sententiam iudicis; alioquin iudicium non esset efficax. Potestatem autem coactivam non habet licite in rebus humanis,

(1) Iudicium illud dicitur *usurpatum*, ut videre est in conc. Trid. (sess. xxv De reform., cap. 20), et in decret. (extra lib. II, tit. 2 De foro competentis).

(2) In Regist. lib. XII, epist. 31, interrogat. 9, et hab. cap. *Scriptum est*, 6, quæst. III.

(3) Ethic. lib. X, cap. ult.

(4) Per commissionem seu delegationem vel divinam, vel humanam; divinam, sicut Moyses interfecit Ægyptium (Exod. II): humanam, sicut

nisi ille qui fungitur publica potestate; et qui ea funguntur, superiores reputantur respectu eorum in quos sicut in subditos potestatem accipiunt, sive habeant ordinariam sive per commissionem ⁴. Et ideo manifestum est quod nullus potest judicare aliquem, nisi sit aliquo modo subditus ejus vel per commissionem, vel per potestatem ordinariam.

Ad primum ergo dicendum, quod Daniel accepit potestatem ad judicandum illos seniores quasi commissam ex instinctu divino; quod signatur per hoc quod ibidem dicitur, quod *suscitavit Dominus spiritum* ⁵ *pueri junioris*.

Ad secundum dicendum, quod in rebus humanis aliqui propria sponte possunt se subicere aliorum iudicio, quamvis non sint eis superiores; sicut patet in his qui compromittunt in aliquos arbitros; et inde est quod necesse est arbitrium poena vallari: quia arbitri, qui non sunt superiores, non habent de se plenam potestatem coercendi. Sic ergo et Christus propria sponte humano iudicio se subdidit; sicut etiam et Leo papa se iudicio imperatoris subdidit ⁶.

Ad tertium dicendum, quod episcopus in cujus diœcesi aliquis delinquit, efficitur superior ejus ratione delicti, etiamsi sit exemptus; nisi forte delinquat in re aliqua exempta, puta in administratione bonorum alicujus monasterii exempti. Sed si aliquis exemptus committat furtum, vel homicidium, vel aliquid hujusmodi, potest per Ordinarium juste condemnari.

ART. II. — UTRUM JUDICI LICEAT JUDICARE CONTRA VERITATEM QUAM NOVIT, PROPTER EA QUÆ IN CONTRARIUM PROPONUNTUR ⁷.

De his etiam supra, quæst. LXIV, art. 6 ad 3, et Sent. IV, dist. 27, quæst. I, art. 2, quæst. IV ad 3, et 3, et quol. V, art. 15 ad 1.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod iudici non liceat judicare contra veritatem quam novit, propter

provinciæ integræ nuntio apostolico subjiciuntur.

(5) Nec spiritum duntaxat, sed et *Spiritum sanctum*, ut in Vulgata et in græca editione Theodotionis exprimitur.

(6) Leo IV nimirum Ludovico Augusto ad purganda crimina coram illo de quibus erat accusatus, ut in Decretis, causa 2, quæst. VII, cap. *Nos si incompetenter*, videre est (Nicolai).

(7) Cf. quæ jam annotavimus circa hunc quæstionem, p. 379, not. 1.

ea quæ in contrarium proponuntur. Dicitur enim Deut. xvii, 9: *Venies ad sacerdotes levitici generis et ad judicem qui fuerit illo tempore, quæresque ab eis, qui indicabunt tibi iudicii veritatem.* Sed quandoque aliqua proponuntur contra veritatem, sicut cum aliquid per falsos testes probatur. Ergo non licet iudici judicare secundum ea quæ proponuntur et probantur contra veritatem quam ipse novit.

2. Præterea, homo in iudicando debet divino iudicio conformari, quia *Dei iudicium est*, ut dicitur Deut. i, 17. Sed *iudicium Dei est secundum veritatem*, ut dicitur Rom. ii, 2; et Isa. xi, 3 prædicitur de Christo: *Non secundum visionem oculorum iudicabit, neque secundum auditum aurium arguet; sed iudicabit in iustitia pauperes, et arguet in equitate promansuetis terræ.* Ergo iudex non debet secundum ea quæ coram ipso probantur, sententiam ferre contra ea quæ ipse novit.

3. Præterea, idcirco in iudicio probationes requiruntur, ut fides fiat iudici de rei veritate; unde in his quæ sunt notoria, non requiritur judicialis ordo, secundum illud I. Timoth. v, 24: *Quorundam hominum peccata manifesta sunt præcedentia ad iudicium.* Si ergo iudex per se cognoscit veritatem, non debet attendere ad ea quæ probantur, sed sententiam ferre secundum veritatem quam novit.

4. Præterea, nomen *conscientiæ* importat applicationem scientiæ ad aliquid agibile, ut habitum est (part. I, q. lxxix, art. 13). Sed facere contra scientiam est peccatum. Ergo iudex peccat, si sententiam ferat secundum allegata contra conscientiam veritatis quam habet.

Sed *contra* est quod Ambrosius dicit super Psalterium 1: " Bonus iudex nihil ex arbitrio suo facit; sed secundum leges et iura pronuntiat. „ Sed hoc est judicare secundum ea quæ in iudicio proponuntur et probantur. Ergo iudex debet secundum huiusmodi judicare, et non secundum proprium arbitrium.

CONCLUSIO. — Cum iudicium ad iudices spectet, non secundum privatam, sed publicam potestatem, oportet eos

judicare, non secundum veritatem, quam ipsi, ut personæ privatæ, noverunt; sed secundum quod ipsis, ut personis publicis, per leges, per testes, per instrumenta et per allegata et probata res innotuit.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. præc. et quæst. lx, art. 2 et 6), judicare pertinet ad iudicem, secundum quod fungitur publica potestate; et ideo informari debet in iudicando non secundum id quod ipse novit tanquam privata persona, sed secundum id quod sibi innotescit tanquam personæ publicæ. Hoc autem innotescit ei et in communi et in particulari: in communi quidem per leges publicas, vel divinas, vel humanas, contra quas nullas probationes admittere debet; in particulari autem negotio aliquo per instrumenta et testes, et alia huiusmodi legitima documenta, quæ debet sequi in iudicando magis quam id quod ipse novit tanquam privata persona. Ex quo tamen ad hoc adjuvari potest ut districtius discutiat probationes inductas, ut possit earum defectum investigare. Quod si eas non possit de jure repellere, debet, sicut dictum est (hic supra), eas in iudicando sequi 2.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ideo præmittitur in illis verbis de quæstione iudiciis facienda 3, ut intelligatur quod judicare debent iudices veritatem secundum ea quæ fuerunt 4 sibi propo-

sita. Ad *secundum* dicendum, quod Deo competit judicare secundum propriam potestatem; et ideo in iudicando informatur secundum veritatem quam ipse cognoscit, non secundum hoc quod ab aliis accipit; et eadem ratio est de Christo, qui est verus Deus et homo. Alii autem iudices non judicant secundum propriam potestatem; et ideo non est similis ratio.

Ad *tertium* dicendum, quod Apostolus loquitur in casu quando aliquid non solum est manifestum iudici, sed ei et aliis; ita quod reus nullo modo crimen inficiari potest (ut in notoriis), sed statim ex ipsa evidentiâ facti convincitur. Si autem sit manifestum iudici, et non

(1) Scilicet super Ps. cxviii, octonar. 20, sect. 5, circa med.

(2) Ratio præcipua quæ hanc sententiam commendat est ratio scandalii. Si enim iudex non secundum allegata et probata sententiam pro-

nuntiet, prævaricator sæpissime videbitur, et suæ integritatis fama omnino obscurabitur.

(3) Id est, præmittitur, ab illis esse requirendum ut iudicium ferant, quod sine causæ discussione non fit. (4) Nicolai, fuerint.

aliis; vel aliis, et non iudici, tunc est necessaria iudicis discussio ¹.

Ad *quartum* dicendum, quod homo in his quæ ad propriam personam pertinent, debet informare conscientiam suam ex propria scientia; sed in his, quæ pertinent ad publicam potestatem, debet informare conscientiam suam secundum ea quæ in publico iudicio sciri possunt, etc.

ART. III. — UTRUM JUDEX POSSIT ALIQUEM CONDEMNARE, ETIAMSI NON SIT ALIQUIS ACCUSATOR ².

De his etiam Opusc. xix, cap. 5 fin.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod iudex possit aliquem iudicare, etiamsi non sit aliquis accusator. Humana enim justitia derivatur a justitia divina. Sed Deus peccatores iudicat, etiamsi nullus sit accusator. Ergo videtur quod homo possit in iudicio aliquem condemnare, etiamsi non adsit accusator.

2. Præterea, accusator requiritur in iudicio ad hoc quod deferat crimen ad iudicem. Sed quandoque potest crimen ad iudicem devenire alio modo quam per accusationem, sicut per denuntiationem vel per infamiam, vel etiam si ipse iudex videat. Ergo iudex potest aliquem condemnare absque accusatore.

3. Præterea, facta sanctorum in Scripturis narrantur, quasi quædam exemplaria humanæ vitæ. Sed Daniel simul fuit accusator et iudex contra iniquos senes, ut patet Dan. xiii. Ergo non est contra justitiam, si aliquis aliquem condemnet tanquam iudex, et ipsemet sit accusator.

Sed *contra* est quod I. Cor. v Ambrosius, super illud: *Et vos inflati*, etc. ³, exponens sententiam Apostoli de fornicatore dicit, quod "iudicis non est sine accusatore damnare; quia Dominus Judam, cum fuisset fur, quia non est accusatus, minime abjecit."

CONCLUSIO. — Non potest in criminibus iudex quemquam iudicare, vel condemnare, nisi habeat accusatorem, cum

uti justitiæ interpret non nisi inter duos justitiam administrare possit.

Respondeo dicendum quod iudex est interpret justitiæ. Unde, sicut Philosophus dicit ⁴, "homines ad iudicem confugiunt sicut ad quamdam justitiam animatam." Justitia autem, sicut supra dictum est (quæst. lviii, art. 2), non est ad seipsum, sed ad alterum. Et ideo oportet quod iudex inter aliquos duos dijudicet; quod quidem fit, cum unus est actor, et alius est reus. Et ideo in criminibus non potest aliquem iudicio condemnare iudex, nisi habeat accusatorem, secundum illud Act. xxv, 16: *Non est consuetudo Romanis damnare aliquem hominem, priusquam is qui accusatur, præsentis habeat accusatores, locumque defendendi accipiat ad abluenda crimina* quæ ei obiciuntur ⁵.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Deus in suo iudicio utitur conscientia peccantis, quasi accusatore, secundum illud Rom. ii, 15: *Inter se invicem cogitationum accusantium, aut etiam defendentium* ⁶; vel etiam evidentia facti, quantum ad ipsum, secundum illud Genes. iv, 10: *Vox sanguinis fratris tui Abel clamat ad me de terra*.

Ad *secundum* dicendum, quod publica infamia habet locum accusatoris. Unde super illud Genes. iv: *Vox sanguinis fratris tui*, etc., dicit Glossa interl.: "Evidentia perpetrati sceleris accusatoris non eget." In denuntiatione vero ⁷, sicut supra dictum est (quæst. xxxiii, art. 7), non intenditur punitio peccantis, sed emendatio; et ideo nihil agitur contra eum cujus peccatum denuntiatur, sed pro eo; et ideo non est ibi necessarius accusator. Pœna autem infertur propter rebellionem ad Ecclesiam, quæ, quia est manifesta, tenet locum accusatoris. Ex eo autem quod ipse iudex videt, non potest procedere ad sententiam ferendam, nisi secundum ordinem publici iudicii, quod tenet locum accusatoris.

(4) Ethic. lib. v, cap. 4, ante med.

(5) Requiritur accusatio non semper formalis, sed aliquando virtualis sufficit. Unde evidentia facti aut criminis publica notorietas, infamia publica, denuntiatio iudicialis locum accusationis tenent.

(6) Vel *cogitationibus accusantibus*; est enim græce genitivus pro ablativo, sicut et ibi notat S. Thomas.

(7) Scilicet in denuntiatione charitativa quæ non eadem est ac denuntiatio iudicialis.

(1) Juxta illud quod in Decretis, caus. 2, qu. 1, cap. *De manifesta* et in illius appendice habetur; etsi ad iudicium divinum, non humanum, referri debeat quod Apostolus ait.

(2) In omni iudicio quatuor personas oportet semper adesse, scilicet iudicem, accusatorem, defensorem et testes, ut ait Fabianus, iv, qu. iv, cap. *Nullus*; et hoc probat S. Doctor in hoc articulo.

(3) Et habetur in Decret. causa 2, quæst. 1, cap. *De manifesta*.

Ad *tertium* dicendum, quod Deus in suo iudicio procedit ex propria notitia veritatis, non autem homo, ut supra dictum est (art. præc.); et ideo homo non potest simul esse accusator, et testis, et iudex, sicut Deus. Daniel autem accusator fuit simul et iudex, quasi divini iudicii executor, cujus instinctu movebatur, ut dictum est (art. 1 hujus quæst. ad 1).

ART. IV. — UTRUM

JUDEX LICITE POSSIT PŒNAM RELAXARE.

De his etiam part. III, quæst. XLVI, art. 2 ad 3, et Sent. 1, dist. 43, quæst. II, art. 2 ad 5, et IV, dist. 46, quæst. I, art. 2, quæst. II, et quæst. II, art. 1, et quæst. III, art. 1.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod iudex licite possit pœnam relaxare. Dicitur enim Jacobi II, 13: *Judicium sine misericordia fiet ei qui non facit misericordiam*. Sed nullus punitur propter hoc quod non facit illud quod licite facere non potest. Ergo quilibet iudex potest licite misericordiam facere, relaxando pœnam.

2. Præterea, iudicium humanum debet imitari iudicium divinum. Sed Deus pœnitentibus relaxat pœnam: quia *non vult mortem peccatoris*, ut dicitur Ezech. XVIII. Ergo etiam homo iudex potest pœnitenti licite relaxare pœnam.

3. Præterea, unicuique licet facere quod alicui prodest, et nulli nocet. Sed absolvere reum a pœna prodest ei, et nulli nocet. Ergo iudex licite potest reum a pœna absolvere.

Sed *contra* est quod dicitur Deut. XIII, vers. 8 de eo qui persuadet servire diis alienis: *Non parcat ei oculus tuus, ut miserearis, et occultes eum, sed statim interficies eum*; et de homicida dicitur Deut. XIX, vers. 12: *Moriatur, nec misereberis ejus*.

CONCLUSIO. — Potest superior iudex pœnam reo relaxare, si passus injuriam remittere velit.

Respondeo dicendum quod, sicut ex dictis patet (art. 2 et 3 præc.), duo sunt, quantum ad propositum pertinet, circa iudicem consideranda: quorum unum est quod ipse habet iudicare inter accusatorem et reum; aliud autem est quod ipse non fert iudicii sententiam,

quasi ex propria, sed quasi ex publica potestate. Duplici ergo ratione impeditur iudex ne reum a pœna absolvere possit; primo quidem ex parte accusatoris, ad cujus jus quandoque pertinet ut reus puniatur, puta propter aliquam injuriam in ipsum commissam, cujus relaxatio non est in arbitrio alicujus iudicis, quia quilibet iudex tenetur jus suum reddere unicuique. Alio modo impeditur ex parte reipublicæ, cujus potestate fungitur, ad cujus bonum pertinet quod malefactores puniantur. Sed tamen quantum ad hoc, differt inter inferiores iudices et supremum iudicem, scilicet principem, cui est plenarie potestas publica commissa. Iudex enim inferior non habet potestatem absolvendi reum a pœna contra leges a superiore sibi impositas. Unde super illud Joan. XIX: *Non haberes adversum me potestatem ullam*, dicit Augustinus ¹: "Talem Deus dederat Pilato potestatem, ut esset sub Cæsaris potestate, ne ei omnino liberum esset accusatum absolvere ²." Sed princeps, qui habet plenariam potestatem in republica, si ille qui passus est injuriam, velit eam remittere, poterit reum licite absolvere, si hoc publicæ utilitati viderit non esse nocivum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod misericordia iudicis habet locum in his quæ arbitrio iudicis relinquuntur; in quibus boni viri est ut sit diminutivus pœnarum, sicut Philosophus dicit ³. In his autem quæ sunt determinata secundum legem divinam vel humanam, non est suum misericordiam facere.

Ad *secundum* dicendum, quod Deus habet supremam potestatem iudicandi, et ad ipsum pertinet quidquid contra aliquem peccatur; et ideo liberum ei est pœnam remittere; præcipue cum peccato ex hoc pœna maxime debeatur, quod est contra ipsum. Non tamen remittit pœnam, nisi secundum quod decet suam bonitatem quæ est omnium legum radix.

Ad *tertium* dicendum, quod iudex si inordinate pœnam remitteret, nocentum inferret communitati: cui expedit ut maleficia puniantur, ad hoc quod peccata vitentur; unde Deut. XIII, 11, post pœnam seductoris ⁴ subditur: *Ut omnis*

(1) Tract. 116, parum a med.

(2) Id est, non plene liberum; unde peccavit quidem, sed levius quam Judas et Judæi, ut inde infert Augustinus et ex Evangelio colligitur.

(3) Ethic. lib. V, cap. 10, circa fin.

(4) Non seductoris qualicumque, sed ejus qui alios ad cultum Dei relinquendum alienosque deos adorandos inducit.

Israel audiens timeat, et nequaquam ultra faciat quidpiam hujus rei simile. Noceret etiam personæ cui est illata injuria; quærecompensationem accipit perquamdam restitutionem honoris in pœna injuriantis.

QUÆSTIO LXVIII.

DE PERTINENTIBUS AD INJUSTAM ACCUSATIONEM, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Postea considerandum est de his quæ pertinent ad injustam accusationem; et circa hoc quærentur quatuor: 1. Utrum homo accusare teneatur. — 2. Utrum accusatio sit facienda in scriptis. — 3. Quomodo accusatio sit vitiosa. — 4. Qualiter male accusantes sint puniendi.

ART. I. — UTRUM HOMO TENEATUR AD ACCUSANDUM ¹.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod homo non teneatur ad accusandum. Nullus enim excusatur ab impletione divini præcepti propter peccatum; quia jam ex suo peccato commodum reportaret. Sed aliqui propter peccatum redduntur inhabiles ad accusandum, sicut excommunicati, infames, et illi qui sunt de majoribus criminibus accusati, prius quam innoxii demonstrantur. Ergo homo non tenetur ex præcepto divino ad accusandum.

2. Præterea, omne debitum ex charitate dependet, quæ est finis præcepti; unde dicitur Rom. XIII, 8: *Nemini quidquam debeatis, nisi ut invicem diligatis.* Sed illud quod est charitatis, homo debet omnibus, majoribus et minoribus, subditis et prælatis. Cum ergo subditi non debeant prælatis accusare, nec minores suos majores, ut per plura capitula probatur 2, quæst. VII, videtur quod nullus ex debito teneatur accusare.

3. Præterea, nullus tenetur contra fidelitatem agere quam debet amico; quia non debet alteri facere quod sibi non vult fieri. Sed accusare aliquem quandoque est contra fidelitatem quam quis debet amico; dicitur enim Prov. XI, 13: *Qui ambulat fraudulenter, revelat arcana: qui autem fidelis est, celat amici commissum.* Ergo homo non tenetur ad accusandum.

(1) Accusatio definitur potest: *Delatio rei de crimine ad vindictam publicam, facta per eum qui spondet se probaturum.*

(2) In denuntiatione charitativa, nam denuntiationem juridicam sub accusatione comprehendit, ut videre est quæst. LXX, art. 1 ad 2.

Sed contra est quod dicitur Levit. V, 1: *Si peccaverit anima, et audiverit vocem jurantis, testisque fuerit quod aut ipse vidit, aut conscius est, nisi indicaverit, portabit iniquitatem suam.*

CONCLUSIO. — Si quod crimen quis sciverit, quod vergat in damnum reipublicæ, si possit probare, tenetur ad accusationem: si vero crimen fuerit, quod probare non possit, minime tenetur.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. XXXIII, art. 6 et 7, et quæst. præc. art. 3 ad 2), hæc est differentia inter denuntiationem et accusationem, quia in denuntiatione ² attenditur emendatio fratris, in accusatione autem attenditur punitio criminis. Pœnæ autem præsentis vitæ non per se expetuntur, quia non est hic ultimum retributionis tempus; sed inquantum sunt medicinales, conferentes vel ad emendationem personæ peccantis, vel ad bonum reipublicæ, cujus quies procuratur per punishmentem peccantium; quorum primum intenditur in denuntiatione, ut dictum est (qu. XXXII, art. 7); secundum autem proprie pertinet ad accusationem. Et ideo si crimen fuerit tale, quod vergat in detrimentum reipublicæ, tenetur homo ad accusationem; dummodo sufficienter possit probare, quod pertinet ad officium accusatoris: puta cum peccatum alicujus vergit in multitudinis corruptelam corporalem, seu spiritualem ³. Si autem non fuerit tale peccatum quod in multitudinem redundet, vel etiam si sufficientem probationem adhibere non possit, non tenetur ad intentandam accusationem; quia ad hoc nullus tenetur quod non potest debito modo perficere.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet, per peccatum reddi aliquem impotentem ad ea quæ homines facere tenentur, sicut ad merendum vitam æternam, et ad assumendum ecclesiastica sacramenta. Nec tamen ex hoc homo reportat commodum; quinimo deficere ab eis quæ tenetur facere, est gravissima pœna, quia virtuosi actus sunt quædam hominis perfectiones.

Ad secundum dicendum, quod subditi

(3) Unde Navarrus censet eum peccare mortaliter, qui omittit accusare aliquem, cujus delictum in magnum damnum spirituale aut temporarium reipublicæ redundat, et alias id impediri non potest.

prælatos suos accusare prohibentur, qui non affectione charitatis, sed sua pravitate vitam eorum diffamare et reprehendere quærunt; vel etiam si subditi accusare volentes fuerint criminosi¹; alioquin si fuerint alias idonei ad accusandum, licet subditis ex charitate suos prælatos accusare.

Ad *tertium* dicendum, quod revelare secreta in malum personæ, est contra fidelitatem; non autem si revelentur propter bonum commune, quod semper præferendum est bono privato. Et ideo contra bonum commune nullum secretum licet recipere². Nec tamen omnino est secretum quod per sufficientes testes potest probari.

**ART. II. — UTRUM SIT NECESSARIUM
ACCUSATIONEM IN SCRIPTIS FIERI³.**

De his etiam Sent. iv, dist. 19, qu. ii, art. 3, qu. i ad 4, et dist. 35, art. 3 ad 6, et quol. xxi, art. 13 corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit necessarium accusationem in scriptis fieri. Scriptura enim adinventata est ad subveniendum humanæ memoriæ circa præterita. Sed accusatio in præsentī agitur. Ergo accusatio scriptura non indiget.

2. Præterea, 2, qu. viii⁴ dicitur: "Nullus absens accusare potest, nec ab aliquo accusari." Sed scriptura ad hoc videtur esse utilis, ut absentibus aliquid significetur, ut patet per Augustinum⁵. Ergo in accusatione non est necessaria scriptura; præsertim cum canon dicat, quod "per scripta nullius accusatio suscipiatur."

3. Præterea, sicut crimen alicujus manifestatur per accusationem, ita per denuntiationem. Sed in denuntiatione non est scriptura necessaria. Ergo videtur quod neque etiam in accusatione.

Sed *contra* est quod dicitur 2, qu. viii⁶: "Accusatorum personæ sine scripto nunquam recipiantur."

CONCLUSIO. — Non modo accusatio, sed et quæcumque in publicis aguntur judiciis, in scriptis fieri debent.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. præc., art. 3), quando in criminibus per modum accusationis agitur, accusator constituitur pars; ita quod iudex inter accusatorem et eum qui accusatur medius constituitur ad examen justitiæ; in quo oportet, quantum possibile est, secundum certitudinem procedere. Quia vero ea quæ verbo tenus dicuntur, facile labuntur a memoria, non posset iudici esse certum quid et qualiter dictum sit, cum debet proferre sententiam, nisi esset in scriptis redactum. Et ideo rationabiliter institutum est ut accusatio, sicut et alia quæ in iudicio aguntur, redigatur in scriptis.

Ad *primum* ergo dicendum, quod difficile est singula verba propter eorum multitudinem et varietatem retinere, cujus signum est quod multi eadem verba audientes si interrogarentur, non referrent ea similiter, etiam post modicum tempus⁷. Et cum modica verborum differentia sensum variet, ideo etiam si post modicum debeat iudicis sententia promulgari, expedit tamen ad certitudinem iudicii quod accusatio redigatur in scriptis.

Ad *secundum* dicendum, quod scriptura non solum necessaria est propter absentiam personæ quæ significat, vel cui est aliquid significandum, sed etiam propter dilationem temporis, ut dictum est (in solut. præc.). Et ideo cum dicit canon, "Per scripta nullius accusatio suscipiatur," intelligendum est de absente qui per scripta⁸ accusationem mittat; non tamen excluditur quin cum præsens fuerit, necessaria sit scriptura.

Ad *tertium* dicendum, quod denuntiator non obligat se ad probandum; unde nec punitur, si probare nequiverit. Et propter hoc in denuntiatione non est necessaria scriptura; sed sufficit, si ali-

(1) Ut habetur, 2, qu. vii, cap. *Clericis*, et seq.

(2) Non observandum est secretum, non obstante promissione vel etiam juramento, quotiescumque res manifestata in detrimentum societatis vergere potest.

(3) Respondet affirmative S. Doctor, quia jure humano ita fuerat statutum 2, qu. viii, cap. *Accusatorem*, quod est Callixti pontificis, et cap. *Quisquis*, quod est Eutychiani etiam pontificis.

(4) Cap. *Per scripta*.

(5) De Trin. lib. x, cap. 1, aliquant. a princ.

(6) Cap. .

(7) Ita cum Mss. edit. omnes post Nicolai; tantum codices Tarrac. et Alcan. habent: *Et interrogentur, non referent*. Editio Rom. aliæque veteres: *Si interrogarentur, non referrent ea. Similiter etiam cum modica verborum differentia*, etc. Nicolai: *Non referrent ea similiter post modicum tempus*.

(8) Ita ex codicibus Theologi et Nicolai. In cod. Alcan. legit Madalena, *ab absente qui peremptam* (ut est in edit. Rom.) *vel præsumptam accusationem mittat*. Edit. Patav., *qui per epistolam*.

quis verbo denuntiet Ecclesiæ, quæ ex officio suo procedet ad fratris emendationem.

ART. III. — UTRUM ACCUSATIO REDDATUR INJUSTA PROPTER CALUMNIAM, PRÆVARICATIONEM ET TERGIVERSATIONEM ¹.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod accusatio non reddatur injusta propter calumniam, prævaricationem et tergiversationem: quia, sicut dicitur 2. qu. III², "calumniari est falsa crimina intendere." Sed quandoque aliquis alteri falsum crimen objicit ex ignorantia facti, quæ excusat. Ergo videtur quod non semper reddatur injusta accusatio, si sit calumniosa.

2. Præterea, ibidem dicitur quod "prævaricari est vera crimina abscondere." Sed hoc non videtur esse illicitum, quia homo non tenetur ad omnia crimina detegenda, ut supra dictum est (art. 1 hujus quæst. et qu. XXXIII, art. 7). Ergo videtur quod accusatio non reddatur injusta ex prævaricatione.

3. Præterea, sicut ibidem dicitur, "tergiversari est in universum ab accusatione desistere." Sed hoc absque injustitia fieri potest; dicitur enim ibidem³: "Si quem pönituerit criminaliter accusationem et inscriptionem fecisse de eo quod probare non potuerit, si cum accusato innocente convenerit, invicem se absolvant." Ergo accusatio non redditur injusta per tergiversationem.

Sed contra est quod ibidem dicitur⁴: "Accusatorum temeritas tribus modis detegitur; aut enim calumniantur, aut prævaricantur, aut tergiversantur."

CONCLUSIO. — Injusta omnis redditur accusatio, vel per calumniam, falsa crimina imponendo; vel per prævaricationem, fraudem scilicet in accusatione adhibendo; vel per tergiversationem, omnino videlicet ab accusatione desistendo.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. 1 hujus qu.), accusatio ordinatur ad bonum commune, quod intenditur per cognitionem criminis. Nullus autem debet nocere alicui injuste, ut bonum commune promoveat. Et ideo in accusatione, duplici ratione con-

tingit esse peccatum: uno modo ex quo aliquis injuste agit contra eum qui accusatur, crimina falsa ei imponendo, quod est calumniari; alio modo ex parte reipublicæ, cujus bonum principaliter intenditur in accusatione, dum aliquid impedit malitiose punitionem peccati. Quod iterum dupliciter contingit: uno modo fraudem in accusatione adhibendo, et hoc pertinet ad prævaricationem: nam prævaricator dicitur quasi *varicator*, qui adversam partem adjuvat, prodita causa sua; alio modo totaliter ab accusatione desistendo, quod est tergiversari; in hoc enim quod desistit ab hoc quod cœperat, quasi tergum vertere videtur.

Ad primum ergo dicendum, quod homo non debet ad accusationem procedere nisi de re omnino sibi certa, in qua ignorantia facti locum non habeat; nec tamen qui falsum crimen alicui imponit, calumniatur, sed solum qui ex malitia in falsam accusationem prorumpit. Contingit enim quandoque ex animi levitate ad accusationem procedere, quia scilicet aliquis nimis faciliter credit quod audit; et hoc temeritatis est. Aliquando autem ex justo errore movetur aliquis ad accusandum. Quæ omnia secundum prudentiam judicis debent discerni, ut non pronuntiet eum calumniatum fuisse qui ex levitate animi, vel ex justo errore in falsam accusationem prorupit⁵.

Ad secundum dicendum, quod non quicumque abscondit vera crimina prævaricatur; sed solum qui fraudulentè abscondit ea de quibus accusationem proponit, colludens cum reo, proprias probationes dissimulando, et falsas excusationes admittendo.

Ad tertium dicendum, quod tergiversari est ab accusatione desistere omnino, animum accusandi deponendo, non qualitercumque, sed inordinate. Contingit autem aliquem ab accusatione desistere ordinate absque vitio, dupliciter: uno modo in ipso accusationis processu, si cognoverit esse falsum id de quo accusavit, et sic pari consensu sese absolvunt accusator et reus; alio modo si princeps, ad quem pertinet.

(1) Affirmative respondet S. Doctor, quod patet ex verborum illorum explicatione quam in corpore articuli luculenter affert.

(2) In append. Grat. post cap. VIII.

(3) C. 8, causa 2, qu. 3.

(4) In appendice ad cap. cit.

(5) Ita post Garciam editi passim. Codices, ut non prorumpit.

cura boni communis, quod per accusationem intenditur, accusationem aboliverit.

ART. IV. — UTRUM ACCUSATOR QUI IN PROBATIONE DEFECERIT, TENEATUR AD PŒNAM TALIONIS ¹.

De his etiam Sent. iv, dist. 41, art. 5, qu. ii ad 1, et quol. xi, art. 13 corp.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod accusator qui in probatione defecerit, non teneatur ad pœnam talionis. Contingit enim quandoque aliquem ex justo errore ad accusationem procedere; in quo casu iudex accusatorem absolvit, ut dicitur 2, qu. iii². Non ergo accusator qui in probatione defecerit, tenetur ad pœnam talionis.

2. Præterea, si pœna talionis ei qui injuste accusat, sit injungenda, hoc erit propter injuriam in aliquem commissam. Sed non propter injuriam commissam in personam accusati, quia sic princeps non posset hanc pœnam remittere; nec etiam propter injuriam illatam in rem publicam, quia sic accusatus non posset eum absolvere. Ergo pœna talionis non debetur ei qui in accusatione defecerit.

3. Præterea, eidem peccato non debetur duplex pœna, secundum illud Nahum 1: *Non judicabit Deus bis in idipsum*³. Sed ille qui in probatione deficit, incurrit pœnam infamiæ, quam etiam papa non videtur posse remittere, secundum illud Gelasii papæ⁴: "Quamquam animas per pœnitentiam salvare possimus, infamiam tamen abolere non possumus." Non ergo tenetur ad pœnam talionis.

Sed contra est quod Adrianus I papa dicit⁵: "Qui non probaverit quod objecit, pœnam quam intulit, ipse patiatur."

CONCLUSIO. — Æquum est, ut si quis accusator in criminis probatione defecerit, et in periculum gravis pœnæ

(1) Pœna talionis quam olim injustus accusator patiebatur, jam in desuetudinem abiit, et potuit ita omnino abrogari, quia solum ex jure humano fuerat instituta.

(2) Cap. *Si quem pœnituerit*.

(3) Sive non vindicabit, ut apud LXX legendum est ex græco ἐνδικήσαι, ubi Vulgata legit, vers. 9: *Non consurget duplex tribulatio*.

(4) Id habet Callistus II, epist. 2, cap. 5. tom. I Concil. Vid. Apperd. Grat. ad cap. *Euphemium*, 2, quæst. III.

aliquem induxerit, similem vel talionis patiatur pœnam.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. 2 hujus quæst.), accusator in causa accusationis constituitur pars, intendens ad pœnam accusati. Ad iudicem autem pertinet ut inter eos justitiæ æqualitatem constituat. Justitiæ autem æqualitas hoc requirit ut nocumentum quod quis alteri intonat, ipse patiatur, secundum illud Ex. xxi, 24: *Oculum pro oculo, dentem pro dente*. Et ideo justum est ut ille qui per accusationem aliquem in periculum gravis pœnæ inducit, ipse etiam similem pœnam patiatur.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Philosophus dicit⁶, in justitia non semper competit contrapassum simpliciter; quia multum differt an aliquis voluntarie, vel involuntarie alium lædat. Voluntariò autem debetur pœna, sed involuntario debetur venia. Et ideo quando iudex cognoverit aliquem de falso accusasse, non voluntate nocendi, sed involuntarie propter ignorantiam ex justo errore, non imponit pœnam talionis.

Ad secundum dicendum, quod ille qui male accusat, peccat et contra personam accusati, et contra rem publicam; unde propter utrumque punitur. Et hoc est quod dicitur Deut. xix, 18: *Cumque diligentissime perscrutantes invenerint, falsum testem dixisse contra fratrem suum mendacium, reddent ei sicut fratri suo facere cogitavit*; quod pertinet ad injuriam personæ. Et postea, quantum ad injuriam reipublicæ, subditur: *Et auferes malum de medio tui, ut audientes cæteri timorem habeant, et nequaquam talia audeant facere*. Specialiter tamen personæ accusati facit injuriam, si de falso accuset. Et ideo accusatus, si innocens fuerit, potest ei injuriam suam remittere; maxime si non calumniose accusaverit, sed ex animi levitate. Si vero ab accusatione innocentis desistat propter aliquam collusionem⁷ cum adversario, facit inju-

(5) In Capitulari, cap. 52, tom. vi Concil., et habetur cap. 3, quæst. III.

(6) Ethic. lib. v, cap. 5, a princ.

(7) Ita cum Mss. plurimis editiones omnes præter Pat. an. 1712, quæ habet, *nocentis*. In cod. Alcan. obscure scribitur, ut legi possit *confusionem*, vel *contusionem*. Theologi ex suis codicibus hanc lectionem conjectant: *Si vero ab accusatione innocentis desistat propter aliquam confus-*

riam reipublicæ; et hoc non potest ei remitti ab eo qui accusatur, sed potest ei remitti per principem, qui curam reipublicæ gerit.

Ad *tertium* dicendum, quod pœnam talionis meretur accusator in recompensationem nocimenti quod proximo inferre intentat; sed pœna infamiæ ei debetur propter malitiam, ex qua calumniose alium accusavit. Et quandoque quidem princeps remittit pœnam, et non abolet infamiam; quandoque autem etiam infamiam abolet; unde et papa potest huiusmodi infamiam abolere. Et quod dicit papa Gelasius, "Infamiam abolere non possumus," intelligendum est de infamia facti; vel quia eam abolere aliquando non expedit; vel etiam loquitur de infamia irrogata per iudicem civilem, sicut dicit Gratianus⁴.

QUESTIO LXIX.

DE PECCATIS QUÆ SUNT CONTRA JUSTITIAM EX PARTE REI, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de peccatis quæ sunt contra iustitiam ex parte rei; et circa hoc quæruntur quatuor: 1. Utrum peccet aliquis mortaliter, veritatem negando, per quam condemnaretur. — 2. Utrum liceat alicui se calumniose defendere. — 3. Utrum liceat alicui iudicium subterfugere appellando. — 4. Utrum liceat alicui condemnato per violentiam se defendere, si adsit facultas.

ART. I. — UTRUM ABSQUE PECCATO MORTALI POSSIT ACCUSATUS VERITATEM NEGARE, PER QUAM CONDEMNARETUR¹.

De his etiam Sent. iv, dist. 17, quæst. iiii, art. 1, quæst. ii, ad 1 et 3, et dist. 19, quæst. i, art. 3, quæst. i ad 5, et quæst. ii corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod absque peccato mortali possit accusatus veritatem negare, per quam condemnaretur. Dicit enim Chrysostomus²: "Non tibi dico ut te prodas in publicum neque apud alium accuses." Sed si veritatem confiteretur in iudicio accusatus, seipsum proderet et accusaret. Non ergo tenetur veritatem dicere; et ita non peccat mortaliter, si in iudicio mentiatur.

tionem, potest ei remitti ab eo qui accusatur. Si vero ab accusatione nocentis desistat propter aliquam collusionem, etc.

(1) Loc. cit. in arg.

(2) Omnes theologi consentiunt reum iudicio interrogatum teneri veritatem fateri, ubi nulla est spes evadendi; sed non pauci negant, si crimen non sufficienter probetur, reum tunc

2. Præterea, sicut mendacium officiosum est quando aliquis mentitur, ut alium a morte liberet; ita mendacium officiosum esse videtur quando aliquis mentitur, ut se liberet a morte: quia plus sibi tenetur quam alteri⁴. Mendacium autem officiosum non ponitur esse peccatum mortale, sed veniale. Ergo si accusatus veritatem in iudicio neget, ut se a morte liberet, non peccat mortaliter.

3. Præterea, omne peccatum mortale est contra charitatem, ut supra dictum est (quæst. xxiv, art. 12). Sed quod accusatus mentiatur, excusando se a peccato sibi imposito, non contrariatur charitati, neque quantum ad dilectionem Dei, neque quantum ad dilectionem proximi. Ergo huiusmodi mendacium non est peccatum mortale.

Sed *contra*, omne quod est contrarium divinæ gloriæ, est peccatum mortale, quia ex præcepto tenemur *omnia in gloriam Dei facere*, ut patet I. ad Cor. x. Sed quod reus id quod contra se est, confiteatur, pertinet ad gloriam Dei, ut patet per illud quod Josue dixit ad Acham: *Fili mi, da gloriam Domino Deo Israel, et confiters atque indica mihi quid feceris, ne abscondas*, ut habetur Josue vii, 19. Ergo mentiri ad excusandum peccatum, est peccatum mortale.

CONCLUSIO. — Non potest accusatus in iudicio, veritatem interrogatus a iudice, mentiri, vel negare absque mortalis criminis incursu: potest tamen non respondere iudici in his quæ interrogatur non secundum juris ordinem, ac subterfugere per appellationem ad superiorem iudicem.

Respondeo dicendum quod quicumque facit contra debitum iustitiæ, mortaliter peccat, sicut supra dictum est (quæst. lxx, art. 4). Pertinet autem ad debitum iustitiæ quod aliquis obediat suo superiori in his ad quæ jus prælationis se extendit. Iudex autem, ut supra dictum est (qu. lxxvii, art. 1), superior est respectu ejus qui iudicatur. Et ideo ex debito tenetur accusatus iudici

veritatem declarare teneri, quia id videtur nimis durum et alienum ab hac propensione naturali, quam quisque fert in se ad vitam. Sententiam contrariam hic docet D. Thomas.

(3) Hom. 31 super Epist. ad Hebr., a med.

(4) Quippe cum dilectio sui sit mensura dilectionis proximi, ut ex ipso præcepto colligitur quo diligere proximum iussi sumus.

veritatem exponere, quam ab eo secundum formam juris exigit. Et ideo si confiteri noluerit veritatem quam dicere tenetur, vel si eam mendaciter negaverit, mortaliter peccat ¹. Si vero iudex hoc exquirat quod non potest secundum ordinem juris, non tenetur ei accusatus respondere; sed potest vel per appellationem vel aliter licite subterfugere. Mendacium tamen dicere non licet.

Ad *primum* ergo dicendum, quod quando aliquis secundum ordinem juris a iudice interrogatur, non ipse se prodit, sed ab alio pròditur; dum ei necessitas respondendi imponitur per eum cui obedire tenetur.

Ad *secundum* dicendum, quod mentiri ad liberandum aliquem a morte cum injuria alterius, non est mendacium simpliciter officiosum, sed habet aliquid de pernicioso admixtum. Cum autem aliquis mentitur in iudicio ad excusationem sui, injuriam facit ei cui obedire tenetur, dum ipsi denegat quod ei debet, scilicet confessionem veritatis.

Ad *tertium* dicendum, quod ille qui mentitur in iudicio, se excusando, facit et contra dilectionem Dei, cujus est iudicium, et contra dilectionem proximi, tum ex parte iudicis, cui debitum negat, tum ex parte accusatoris, qui punitur, si in probatione deficiat. Unde et Psalm. cxl., 4 dicitur: *Ne declines cor meum in verba malitiæ ad excusandas excusationes in peccatis*; ubi dicit Glossa ²: "Hæc est consuetudo impudentium, ut deprehensi per aliqua falsa se excusent." Et Gregorius ³, exponens illud Job xxxi: *Si abscondi quasi homo peccatum meum*, dicit: "Usitatum humani generis vitium est et latendo peccatum committere, et commissum negando abscondere, et convictum defendendo multiplicare ⁴."

ART. II. — UTRUM

ACCUSATO LICEAT CALUMNIOSE SE DEFENDERE.

De his etiam infra, art. 3 corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod accusato liceat calumniose se

(1) Ita sentiunt cum B. Thoma Paludanus, Gabriel, Cajetanus, Bannes, Salonijs, Sotus, Navarrus, Billuart, Sylvius et omnes thomistæ. Si vero pœnitens sit bona fide, non est inquietandus ex confesso omnium. (2) Ord. Cassiod.

(3) Moral. lib. xxii, cap. 9, in princ.

(4) Cum sententia fuerit a iudice pronuntiata, culpam confiteri non tenetur accusatus; ita sentiunt Sylvius, Serra, Navarrus, Sanchez, Laymann, Liguori, Bouvier.

defendere. Quia, secundum jura civilia ⁵ in causa sanguinis licitum est cuilibet adversarium suum corrumpere. Sed hoc maxime est calumniose se defendere. Ergo non peccat accusatus in causa sanguinis, si calumniose se defendat.

2. Præterea, accusator cum accusato colludens pœnam recipit a legibus constitutam ⁶. Non autem imponitur pœna accusato per hoc quod cum accusatore colludit. Ergo videtur quod liceat accusato calumniose se defendere.

3. Præterea, Proverb. xiv, 16 dicitur: *Sapiens timet, et declinat a malo; stultus autem transilit, et confidit*. Sed illud quod fit per sapientiam, non est peccatum. Ergo si aliquis qualitercumque se liberet a malo, non peccat.

Sed *contra* est quod in causa criminali juramentum de calumnia ⁷ est præstandum ⁸; quod non esset si calumniose se defendere liceret. Ergo non est licitum accusato calumniose se defendere.

CONCLUSIO. — Non potest reus accusatus in iudicio calumniose se defendere, sed potest in his, ad quæ non tenetur respondere, veritatem occultare, vel aliquo alio modo juste se defendere; nullo autem modo ei licet vel falsitatem dicere, vel veritatem, quam confiteri tenetur, tacere, vel quoquo modo mentiri.

Respondeo dicendum quod aliud est veritatem tacere, aliud est falsitatem proponere: quorum primum in aliquo casu licet; non enim aliquis tenetur omnem veritatem confiteri, sed illam solum quam ab eo potest et debet requirere iudex secundum ordinem juris; puta cum præcessit infamia super aliquo crimine, vel aliqua expressa indicia apparuerunt, vel etiam cum præcessit probatio semiplena ⁹. Falsitatem tamen proponere in nullo casu licet alicui. Ad id autem quod licitum est, potest aliquis procedere vel per vias licitas, et fini intento accomodatas, quod pertinet ad prudentiam; vel per aliquas vias illicitas, et proposito fini incongruas, quod pertinet ad astutiam, quæ exercetur per

(5) L. *Transigere*, cap. De transactionibus.

(6) Ut habetur 2, quæst. iii, cap. *Si quem pœnituerit*.

(7) Per hoc juramentum intelligitur juramentum de calumnia non dicenda in qualicumque causa seu criminali seu civili.

(8) Ut habetur extra De juramento calumniæ, cap. *Inherentes*.

(9) Semiplena probatio est testimonium unius testis gravis, cujus dictum infirmari non potest

fraudem et dolum, ut ex supra dictis patet (quæst. lv, artic. 4 et 5). Quorum primum est laudabile, secundum vero vitiosum. Sic ergo reo qui accusatur, licet se defendere, veritatem occultando, quam confiteri non tenetur, per aliquos convenientes modos, puta si non respondeat ad quæ respondere non tenetur. Hoc autem non est calumniose se defendere, sed magis prudenter evadere. Non autem licet ei vel falsitatem dicere, vel veritatem tacere quam confiteri tenetur, neque etiam aliquem dolum vel fraudem adhibere, quia fraus et dolus vim mendacii habent; et hoc est calumniose se defendere ¹.

Ad primum ergo dicendum, quod multa secundum leges humanas impunita relinquuntur, quæ secundum divinum iudicium sunt peccata, sicut patet in simplici fornicatione; quia lex humana non exigit ab homine omnimodam virtutem, quæ paucorum est, et non potest inveniri in tanta multitudine populi, quantum lex humana habet necesse sustinere. Quod autem aliquis non velit aliquod peccatum committere, ut mortem corporalem evadat, cujus periculum in causa sanguinis imminet reo, est perfectæ virtutis; quia "omnium terribilium maxime terribile est mors, " ut dicitur ². Et ideo si reus in causa sanguinis corrumpat adversarium suum, peccat quidem inducendo eum ad illicitum; non autem huic peccato lex civilis adhibet pœnam; et pro tanto licitum esse dicitur.

Ad secundum dicendum, quod accusator, si colludat cum reo qui noxius est, pœnam incurrit; ex quo patet quod peccat. Unde cum inducere aliquem ad peccandum sit peccatum, vel qualitercumque peccati participem esse, cum Apostolus dicat ³ dignos morte eos qui peccantibus consentiunt; manifestum est quod etiam reus peccat cum adversario colludendo; non tamen secundum leges humanas imponitur ei pœna propter rationem jam dictam (in solut. præc.).

Ad tertium dicendum, quod sapiens non abscondit se calumniose, sed prudenter.

(1) Cajetanus existimat omne omnino mendacium quod in iudicio fit, mortale esse. Sylvius id negat, quia, ut ait, accidere potest quod mendacium sit de re levî, ac injuria quam vel accusator, vel testis, vel etiam iudex inde patitur, sit valde exigua.

ART. III. — UTRUM REO

LICEAT JUDICIUM PER APPELLATIONEM DECLINARE ⁴.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod reo non liceat iudicium declinare per appellationem. Dicit enim Apostolus ⁵: *Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit*. Sed reus appellando recusat subjeci potestati superiori, scilicet iudici. Ergo peccat.

2. Præterea, majus est vinculum ordinariæ potestatis quam propriæ electionis. Sed, sicut legitur 2 quæst. vi ⁶, "a iudicibus quos communis consensus elegerit, non licet provocare." Ergo multo minus licet appellare a iudicibus ordinariis.

3. Præterea, illud quod semel est licitum, semper est licitum. Sed non est licitum appellare post decimum diem, neque tertio super eodem. Ergo videtur quod appellatio non sit secundum se licita.

Sed contra est quod Paulus Cæsarem appellavit, ut habetur Act. xxv ⁷.

CONCLUSIO. — Superiorem appellare in causa justa, ubi quis nimiam a iudice gravatur, reo licet: appellare autem injuste, causa afferendæ moræ, ne sententia proferatur, minime licet.

Respondeo dicendum quod duplici de causa contingit aliquem appellare; uno quidem modo confidentia justæ causæ, quia videlicet injuste a iudice gravatur; et sic licitum est appellare; hoc enim est prudenter evadere. Unde 2, quæst. vi ⁸ dicitur: "Omnis oppressus libere sacerdotum, si voluerit, appellet iudicium, et a nullo prohibeatur." Alio modo aliquis appellat causa afferendæ moræ, ne contra eum justa sententia proferatur ⁹; et hoc est calumniose se defendere, quod est illicitum, sicut dictum est (art. præc.). Facit enim injuriam et iudici, cujus officium impedit, et adversario suo, cujus justitiam, quantum po-

(2) Ethic. lib. iii, cap. 6, a med.

(3) Rom. i.

(4) Appellatio ost ab inferiori iudice ad superiorem provocatio; eam esse licitam patet ex decretis variis, 2, qu. vi, et lib. ii Decr. tit. 28.

(5) Rom. xiii, 1.

(6) Cap. 33.

(7) Cum apud Festum proconsularem accusatus respondit ei interroganti: *Ad tribunal Cæsaris sto, Cæsarem appello* (Act. xxv, 10).

(8) Cap. 3.

(9) In sæcularibus ei qui semel ingressus est litem, non datur facultas appellandi ante latam sententiam, 2, quæst. vi, cap. *Non ita*.

test, perturbat. Et ideo, sicut dicitur 2, quæst. vi ¹, "Omni modo puniendus est cujus appellatio injusta pronuntiatur."

Ad *primum* ergo dicendum, quod potestati inferiori intantum aliquis subijci debet, inquantum ordinem superioris servat: a quo si exorbitaverit, ei subijci non oportet; puta si aliud jusserit proconsul, et aliud imperator, ut patet per Glossam Rom. xiii ord. sup. illud: *Qui autem resistunt*; et est Augustini ². Cum autem iudex aliquem injuste gravat, quantum ad hoc relinquit ordinem superioris potestatis, secundum quam necessitas ei juste judicandi imponitur. Et ideo licitum est ei qui contra justitiam gravatur, ad directionem superioris potestatis recurrere, appellando vel ante sententiam, vel post. Et quia non præsumitur esse rectitudo, ubi vera fides non est, ideo non licet catholico ad infidelem iudicem appellare, secundum illud ³: "Catholicus qui causam suam sive justam, sive injustam ad iudicium alterius fidei iudicis provocaverit, excommunicatur." Nam et Apostolus ⁴ arguit eos qui iudicio contendebant apud infideles.

Ad *secundum* dicendum, quod ex proprio defectu vel negligentia procedit quod aliquis sua sponte se alterius iudicio subijciat, de cujus justitia non confidit. Levis etiam animi esse videtur ut non permaneat in eo quod semel approbavit; et ideo rationabiliter denegatur subsidium appellationis a iudicibus arbitrariis, qui non habent potestatem nisi ex consensu litigantium. Sed potestas iudicis ordinarii non dependet ex consensu illius qui ejus iudicio subditur; sed ex auctoritate regis et principis, qui eum instituit. Et ideo contra ejus injustum gravamen lex tribuit appellationis subsidium, ita quod etiamsi sit simul ordinarius et arbitrarius iudex, potest ab eo appellari, quia videtur ordinaria potestas occasio fuisse quod arbiter eligeretur. Nec debet ad defectum imputari ejus qui consensit in eum sicut in arbitrum ⁵, non ut in eum quem princeps iudicem ordinarium dedit.

Ad *tertium* dicendum, quod æquitas

juris ita subvenit uni parti, quod altera non gravetur; et ideo tempus decem dierum concessit ad appellandum ⁶, quod sufficiens æstimavit ad deliberandum an expediat appellare. Si vero non esset determinatum tempus, in quo appellare liceret, semper certitudo iudicii remaneret in suspensio; et ita pars altera damnificaretur. Ideo autem non est concessum ut tertio aliquis appellet super eodem; quia non est probabile, toties iudices a recto iudicio declinare.

ART. IV. — UTRUM

LICEAT CONDEMNATO AD MORTEM SE DEFENDERE, SI POSSIT ⁷.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod liceat condemnato ad mortem se defendere, si possit. Illud enim ad quod natura inclinat, semper est licitum, quasi de jure naturali existens. Sed natura inclinatio est ad resistendum corruptentibus, non solum in hominibus, et animalibus; sed etiam in insensibilibus rebus. Ergo licet reo condemnato resistere, si potest, ne tradatur in mortem.

2. Præterea, sicut aliquis sententiam mortis contra se latam subterfugit resistendo, ita etiam fugiendo. Sed licitum esse videtur quod aliquis se a morte per fugam liberet, secundum illud Eccli. ix, vers. 18: *Longe esto ab homine potestatem habente occidendi; et non suspicaberis timorem mortis*, etc. Ergo etiam licitum est reo resistere.

3. Præterea, Prov. xxiv, 11 dicitur: *Erue eos qui ducuntur ad mortem; et eos qui trahuntur ad interitum liberare ne cesses*. Sed plus tenetur aliquis sibi quam alteri. Ergo licitum est quod aliquis condemnatus scipsum defendat, ne in mortem tradatur.

Sed *contra* est quod dicit Apostolus ⁸: *Qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit, et ipse sibi damnationem acquirit*. Sed condemnatus se defendendo potestati resistit, quantum ad hoc in quo est divinitus instituta "ad vindictam malefactorum, laudem vero bonorum." Ergo peccat se defendendo.

CONCLUSIO. — Non potest absque peccato ad mortem juste condemnatus

et aliæ in appellationibus observandæ, juris sunt humani; ideoque pro varietate locorum et temporum mutari possunt.

(7) *Se defendere* vel contra iudicem, vel contra sententiæ executores. (8) Rom. xiii, 2.

(1) Cap. 27. (2) Serm. 6 De verb. Dom., cap. 8.

(3) 2, quæst. vi, cap. 32. (4) 1. Cor. vi.

(5) In hac hypothesi per compromissum utraque pars sibi viam appellationis obstruxit.

(6) Cæterum, ut ait Sylvius, hæc conditio sicut

se defendere, potest autem se defendere in causa injustæ condemnationis.

Respondeo dicendum quod aliquis damnatur ad mortem dupliciter: uno modo juste; et sic non licet condemnato se defendere; licitum enim est iudici eum resistentem impugnare; unde relinquitur quod ex parte ejus sit bellum injustum; unde indubitanter peccat. Alio modo condemnatur aliquis injuste; et tale iudicium simile est violentiæ latronum, secundum illud Ezech. xxii, 27: *Principes ejus in medio illius, quasi lupi rapientes prædam ad effundendum sanguinem*. Et ideo sicut licet resistere latronibus, ita licet resistere in tali casu malis principibus; nisi forte propter scandalum vitandum, cum ex hoc aliqua gravis turbatio timeretur.

Ad primum ergo dicendum, quod ideo homini data est ratio, ut ea ad quæ natura inclinatur, non passim, sed secundum rationis ordinem exequatur. Et ideo non quælibet defensio sui est licita, sed solum quæ fit cum debito moderamine.

Ad secundum dicendum, quod nullus ita condemnatur quod ipse sibi inferat mortem, sed quod ipse mortem patiatur; et ideo non tenetur facere id unde mors sequatur, quod est manere in loco, unde ducatur ad mortem¹; tenetur tamen non resistere agenti, quin patiatur quod justum est eum pati; sicut etiam si aliquis sit condemnatus ut fame moriatur, non peccat, si cibum sibi occulte ministratum sumat, quia non sumere esset seipsum occidere.

Ad tertium dicendum, quod per illud dictum Sapientis non inducitur aliquis ad liberandum alium a morte contra ordinem justitiæ; unde nec seipsum contra justitiam resistendo aliquis debet liberare a morte².

QUESTIO LXX.

DE INJUSTITIA PERTINENTE AD PERSONAM TESTIS, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de injustitia pertinente ad personam testis; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1. Utrum homo teneatur ad te-

stimonium ferendum. — 2. Utrum duorum vel trium testimonium sufficiat. — 3. Utrum laicujus testimonium repellatur absque ejus culpa. — 4. Utrum perhibere falsum testimonium sit peccatum mortale.

ART. I. — UTRUM HOMO TENEATUR AD TESTIMONIUM FERENDUM.

De his etiam infra, art. 3 ad 3.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod homo non teneatur ad testimonium ferendum. Dicit enim Augustinus³, quod Abraham dicens de uxore sua: *Soror mea est*, veritatem celari voluit, non mendacium dici. Sed veritatem celando aliquis a testificando abstinere. Ergo non tenetur aliquis ad testificandum.

2. Præterea, nullus tenetur fraudulenter agere. Sed Proverb. xi, 13 dicitur: *Qui ambulat fraudulenter, revelat arcana; qui autem fidelis est, celat amici commissum*. Ergo non tenetur homo semper ad testificandum; præsertim super his quæ sunt sibi in secreto ab amico commissa.

3. Præterea, ad ea quæ sunt de necessitate salutis, maxime tenentur clerici et sacerdotes. Sed clericis et sacerdotibus prohibetur ferre testimonium in causa sanguinis. Ergo testificari non est de necessitate salutis.

Sed contra est quod Augustinus dicit⁴: " Qui veritatem occultat, et qui dicit mendacium, uterque reus est: ille, quia prodese non vult; hic quia nocere desiderat. "

CONCLUSIO. — In manifestis criminibus et in iis de quibus infamia præcessit, homo, petente suo superiore, secundum ordinem juris testimonium ferre tenetur: in aliis vero, aut petente eo qui non esset superior, ad liberationem quidem rei, non autem ad ejus condemnationem, tenetur quis testimonium in iudicio dicere.

Respondeo dicendum quod in testimonio ferendo distinguendum est, quia aliquando requiritur testimonium alicujus, aliquando non requiritur. Si requiritur testimonium alicujus subditi, auctoritate superioris, cui in his quæ ad justitiam pertinent, obedire tenetur, non est dubium quin teneatur testimonium ferre in his in quibus secundum

(1) Juxta sententiam quæ apud theologos communiter accipitur, reus juste ad mortem damnatus potest carceres et vincula rumpere ut effugiat.

(2) Quamvis fugere illis liceat, attamen ad id non tenentur, ac proinde non censendi sunt se-

ipsum occidere qui non fugam capiunt, et mortem etiam injustam, ut martyres, subeunt.

(3) Quæst. Genes. lib. i, quæst. 26, et contra Faustum, lib. xxii, cap. 33.

(4) Habetur ex Isid. Sent. lib. iii, cap. 59; vid. cap. *Falsidicus*, De crimine falsi.

ordinem juris testimonium ab eo exigitur; puta in manifestis ¹, et in his de quibus infamia præcessit. Si autem exigitur ab eo testimonium in aliis, puta in occultis et de quibus infamia non præcessit, non tenetur ad testificandum. Si vero requiratur ejus testimonium non auctoritate superioris, cui obedire tenetur, tunc distinguendum est; quia si testimonium requiratur ad liberandum hominem vel ab injusta morte, seu poena quacumque, vel a falsa infamia, vel ab aliquo damno, tunc tenetur homo ad testificandum ². Et si ejus testimonium non requiratur, tenetur facere quod in se est, ut veritatem denuntiet alicui, qui ad hoc possit prodesse. Dicitur enim Psalm. lxxxi, 4: *Eripite pauperem, et egenum de manu peccatoris liberate*; et Proverb. xxiv, 11: *Erue eos qui ducuntur ad mortem*; et Rom. i, 32 dicitur: *Digni sunt morte, non solum qui faciunt, sed etiam qui consentiunt facientibus*; ubi dicit Glossa ³: "Consentire est tacere, cum possis redarguere." Super his vero quæ pertinent ad condemnationem alicujus, non tenetur aliquis ferre testimonium, nisi cum a superiore compellitur secundum ordinem juris, quia si circa hoc veritas occultetur, nulli ex hoc speciale damnum nascitur; vel si immineat periculum accusatori, non est curandum, quia ipse in hoc periculum sponte se ingressit. Alia autem ratio est de reo, cui periculum imminet eo nolente.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de occultatione veritatis in casu illo, quando aliquis non compellitur superioris auctoritate veritatem propalare, et quando occultatio veritatis est nulli specialiter damnosa.

Ad *secundum* dicendum, quod de illis quæ homini sunt commissæ in secreto per confessionem, nullo modo debet testimonium ferre: quia hujusmodi non scit ut homo, sed tanquam Dei minister; et majus est vinculum sacramenti quolibet hominis præcepto. Circa ea vero

(1) Per *manifesta* S. Doctor intelligit quæ probari possunt in judicio per sufficientes testes, et dicuntur notoria juris; unde dicitur Decret. causa 2, quæst. 1: *Manifestum est quod probari potest*.

(2) Nihilominus ad damnorum ex omissione talis testimonii sequentium restitutionem non videtur esse obligatus, quia non tenebatur illa impedire ex justitia, sed solum ex charitate.

(3) Ambr. in hunc. loc. apud Petrum Lombardum, in comm.

quæ aliter homini sub secreto committuntur, distinguendum est. Quandoque enim sunt talia quæ statim cum ad notitiam hominis venerint, homo ea manifestare tenetur, puta si pertinent ad corruptionem multitudinis spiritualem, vel corporalem, vel in grave damnum alicujus personæ, vel si quid aliud est hujusmodi, quod quis propalare tenetur vel testificando, vel denuntiando: et contra hoc debitum obligari non potest per secreti commissum, quia in hoc frangeret fidem quam alteri debet. Quandoque vero sunt talia, quæ quis prodere non tenetur; unde potest obligari ex hoc quod sibi sub secreto committuntur, et tunc nullo modo tenetur ea prodere, etiam ex præcepto superioris ⁴, quia servare fidem est de jure naturali: nihil autem potest præcipi homini contra id quod est de jure naturali.

Ad *tertium* dicendum, quod operari vel cooperari ad occisionem hominis, non competit ministris altaris, ut supra dictum est (quæst. lxxv, art. 4); et ideo secundum juris ordinem compelli non possunt ad ferendum testimonium in causa sanguinis.

ART. II. — UTRUM

SUFFICIAT DUORUM VEL TRIUM TESTIMONIUM.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non sufficiat duorum vel trium testimonium. Judicium enim certitudinem requirit. Sed non habetur certitudo veritatis per dictum duorum testium; legitur enim ⁵, quod Naboth ad dictum duorum testium falso condemnatus est. Ergo duorum vel trium testimonium non sufficit.

2. Præterea, testimonium ad hoc quod sit credibile, debet esse concors. Sed plerumque duorum vel trium testimonium in aliquo discordat. Ergo non est efficax ad veritatem in judicio probandam.

3. Præterea, ii ⁶, quæst. iv ⁷, dicitur: "Præsul non damnetur, nisi septuaginta duobus testibus; presbyter autem cardinalis urbis Romæ, nisi sexaginta qua-

(4) Ita theologi, jurisconsulti, medici, chirurgi, obstetrices et omnes alii ad quos miseri peccatores solatii, consilii auxilii accipiendi causa sese confugiunt.

(5) III. Regum xxi.

(6) Supple *Causa*, ut jam alibi notatum est. Habetur autem cap. *Præsul*, quod ex papa Sylvestro in Synodo generali est desumptum.

(7) Cap. II.

tuor testibus non damnabitur ¹; diaconus cardinalis urbis Romæ, nisi in viginti septem testibus non condemnabitur ²; subdiaconus, acolytus, exorcista, lector, ostiarius, nisi cum septem testibus non condemnabitur. „ Sed magis est periculosum peccatum ejus qui in majori dignitate constitutus est; et ita minus est tolerandum. Ergo nec in aliorum condemnatione sufficit duorum vel trium testimonium.

Sed *contra* est quod dicitur Deuter. xvii, vers. 6: *In ore duorum, vel trium testimonium peribit qui interficietur*; et infra, xix, 15: *In ore duorum vel trium testimonium stabit omne verbum*.

CONCLUSIO. — Duorum vel trium testimonium assertio in omni judicio necessaria est, atque sufficit.

Respondeo dicendum quod, secundum Philosophum ³; certitudo non est similiter quærenda in omni materia. In actibus enim humanis, super quibus constituuntur judicia, et exiguntur testimonia, non potest haberi certitudo demonstrativa, eo quod sunt circa contingentia et variabilia; et ideo sufficit probabilis certitudo, quæ ut in pluribus veritatem attingat, etsi in paucioribus a veritate deficiat. Est autem probabile quod magis veritatem contineat dictum multorum quam dictum unius; et ideo cum reus sit unus qui negat, sed multi testes asserant idem cum actore, rationabiliter institutum est de jure divino ⁴ et humano ⁵ quod dicto testimonio stetur. Omnis autem multitudo in tribus comprehenditur, scilicet [principio, medio et fine. Unde secundum Philosophum ⁶ „ omne et totum in tribus ponimus. „ Ternarius quidem constituitur asserentium, cum duo testes conveniunt cum actore; et ideo requiritur binarius testimonium, vel ad majorem certitudinem ut sit ternarius, qui est multitudo perfecta in ipsis testibus. Unde Eccle. iv, 12 dicitur: *Funiculus triplex difficile rumpitur*. Augustinus autem, super illud Joan. viii: *Duorum*

hominum testimonium verum est, dicit ⁷, quod „ in hoc est Trinitas secundum mysterium commendata, in qua est perpetua firmitas veritatis. „

Ad primum ergo dicendum, quod quantacumque multitudo testimonium determinaret, posset quandoque testimonium esse iniquum, cum scriptum sit Ex. xxiii, vers. 2: *Non sequeris turbam ad faciendum malum*. Nec tamen quia non potest in talibus infallibilis certitudo haberi, debet negligi certitudo quæ probabiliter haberi potest per duos, vel per tres testes, ut dictum est (in corp.).

Ad secundum dicendum, quod discordia testimonium in aliquibus principalibus circumstantiis, quæ variant substantiam facti, puta in tempore, vel in loco, vel in personis, de quibus principaliter agitur, aufert efficaciam testimonii: quia si discordant in talibus, videntur singulares esse in suis testimoniis, et de diversis factis loqui; puta si unus dicat hoc factum esse tali tempore vel loco, alius alio tempore vel loco, non videntur de eodem facto loqui. Non tamen præjudicatur testimonio, si unus dicat se non recordari, et alius asserat determinatum tempus vel locum. Et si in talibus omnino discordaverint testes actoris et rei, si sint æquales numero, et pares dignitate, statur pro reo ⁸, quia facilius debet esse judex ad absolvendum quam ad condemnandum; nisi forte in causis favorabilibus, sicut est causa libertatis, et hujusmodi. Si vero testes ejusdem partis dissenserint, debet judex ex motu sui animi percipere cui parti sit standum, vel ex numero testimonium, vel ex dignitate eorum, vel ex favorabilitate causæ, vel ex conditione negotii et dactorum. Multo autem magis testimonium unius repellitur, si sibi ipsi dissideat interrogatus de visu et scientia; non autem si dissideat interrogatus de opinione et fama, quia potest secundum diversa visa et audita diversi-

(1) Ita communius. Al. nisi quadraginta quatuor (quod habent codices passim in textu, et textus modernus Decreti, et Ivo Carnotensis, part. VI, c. 334) *testibus non deponatur*.

(2) Al., in viginti octo, item triginta sex. In edit. Nicolai typographico errore sic: „ Presbyter autem cardinalis urbis Romæ nisi in viginti septem testibus non condemnabitur: subdiaconus, etc., „ aliis omissis.

(3) Ethic lib. 1, cap. 3, in princ., et cap. 1, circa fin.

(4) Ita Deut. xvii et xix. Quamvis Christus hæc verba retulerit, attamen hæc præcepta judicialia a lege nova fuerunt abrogata.

(5) Ea de re jus gentium, canonicum et civile inter se consentiunt.

(6) De cælo lib. 1, text. 2.

(7) Tract. 36, versus fin.

(8) Quod est juridicum axioma. Hinc dicitur (De reg. juris in vi, reg. 2): *Cum sunt partium jura obscura, reo favendum potius quam actori*. (Ibid. reg. 49): *In penis benignior est interpretatio faciendæ*.

mode motus esse ad respondendum. Si vero sit discordia testimonii in aliquibus circumstantiis non pertinentibus ad substantiam facti, puta si tempus fuerit nubilosum vel serenum, vel si domus fuerit picta, aut non, aut aliquid hujusmodi; talis discordia non præjudicat testimonio; quia homines non consueverunt circa talia multum sollicitari, unde facile a memoria elabuntur; quinimo aliqua discordia in talibus facit testimonium credibilius, ut Chrysostomus dicit¹, quia si in omnibus concordarent, etiam in minimis, viderentur ex conducto eundem sermonem proferre; quod tamen prudentiæ judicis relinquitur discernendum.

Ad tertium dicendum, quod illud locum habet specialiter² in episcopis, presbyteris, diaconis et clericis Ecclesiæ romanæ propter ejus dignitatem. Et hoc triplici ratione: primo quidem, quia in ea tales institui debent, quorum sanctitati plus credatur quam multis testibus; secundo, quia homines qui habent de aliis judicare, sæpe propter justitiam multos adversarios habent; unde non est passim credendum testibus contra eos, nisi magna multitudo conveniat; tertio, quia ex condemnatione alicujus eorum derogaretur in opinione hominum dignitati illius Ecclesiæ et auctoritati; quod est periculosius quam in ea tolerare aliquem peccatorem, nisi valde publicum et manifestum, de quo grave scandalum oriretur.

ART. III. — UTRUM ALCIJUS TESTIMONIUM SIT ABSQUE EJUS CULPA REPELLENDUM.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod alicujus testimonium non sit repellendum nisi propter culpam. Quibusdam enim in pœnam infligitur quod ad testimonium non admittantur, sicut patet in his qui infamia notantur. Sed pœna non est inferenda nisi pro culpa. Ergo videtur quod nullius testimonium debeat repellere, nisi propter culpam.

2. Præterea, de quolibet præsumendum est bonum, nisi appareat contra-

rium. Sed ad bonitatem hominis pertinet quod verum testimonium dicat. Cum ergo non possit constare de contrario, nisi propter aliquam culpam, videtur quod nullius testimonium debeat repellere nisi propter culpam.

3. Præterea, ad ea quæ sunt de necessitate salutis, nullus redditur non idoneus nisi propter peccatum. Sed testificari veritatem est de necessitate salutis, ut supra dictum est (art. 1 huj. qu.). Ergo nullus debet excludi a testificando nisi propter culpam.

Sed contra est quod Gregorius dicit³: "Quod autem dicitur a servis suis accusatus episcopus, sciendum est quia audiri minime debuerunt."

CONCLUSIO. — Cujuspiam testimonium, nonnunquam ob culpam, nonnunquam sine culpa repellere potest.

Respondeo dicendum quod testimonium, sicut dictum est (art. præc.), non habet infallibilem certitudinem, sed probabilem. Et ideo quidquid est quod probabilitatem afferat in contrarium, reddit testimonium inefficax. Redditur autem probabile quod aliquis in veritate testificanda non sit firmus; quandoque quidem propter culpam, sicut infideles et infames, item illi qui publice crimine rei sunt, qui nec accusare possunt; quandoque autem absque culpa, et hoc est vel ex defectu rationis, sicut patet in pueris, amentibus et mulieribus⁴; vel ex affectu, sicut patet de inimicis et personis conjunctis⁵ et domesticis; vel etiam ex exteriori conditione, sicut sunt pauperes, servi, et illi quibus imperari potest, de quibus probabile est quod de facili possunt induci ad testimonium ferendum contra veritatem. Et sic patet quod testimonium alicujus repellitur et propter culpam, et absque culpa.

Ad primum ergo dicendum, quod repellere aliquem a testimonio, magis pertinet ad cautelam falsi testimonii vitandi, quam ad pœnam. Unde ratio non sequitur.

Ad secundum dicendum, quod de quolibet præsumendum est bonum, nisi

stamentis, sed non in aliis causis civilibus, propter sexus infirmitatem. Leg. *Ex eo Digestis text. et leg. Qui testamento.*

(5) Hodie non tenentur testari fratres ac sorores rei et affines in eodem gradu, et qui ex officio secretum observare tenent, ut advocati, medici, pastores, etc.

(1) Super Matth. hom. 1, aliquant a princ.

(2) Hujus legis particulares dispositiones fuerunt a consuetudine abrogatæ. Nunc Ecclesiæ romanæ prælati juri communi subjiuntur.

(3) In Regist. lib. xi, epist. 58, a med. et habet 2, quæst. 1, cap. In primis.

(4) Jus canonicum mulieres a ferendo testimonio excludit in criminalibus ac etiam in te-

appareat contrarium; dummodo non vergat in periculum alterius; quia tunc est adhibenda cautela ut non de facili unicuique credatur, secundum illud I. Joan. iv, 1: *Nolite credere omni spiritui.*

Ad *tertium* dicendum, quod testificari est de necessitate salutis, supposita testis idoneitate, et ordine juris. Unde nihil prohibet aliquos excusari a testimonio ferendo, si non reputentur idonei secundum jura.

ART. IV. — UTRUM FALSUM TESTIMONIUM SEMPER SIT PECCATUM MORTALE.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quod falsum testimonium non semper sit peccatum mortale. Contingit enim aliquem falsum testimonium ferre ex ignorantia facti. Sed talis ignorantia excusat a peccato mortali. Ergo testimonium falsum non semper est peccatum mortale.

2. Præterea, mendacium quod alicui prodest et nulli nocet, est officiosum; quod non est peccatum mortale. Sed quandoque in falso testimonio est tale mendacium; puta cum aliquis falsum testimonium perhibet, ut aliquem a morte liberet, vel ab injusta sententia, quæ intentatur per aliquos falsos testes, vel per iudicis perversitatem. Ergo tale falsum testimonium non est peccatum mortale.

3. Præterea, juramentum à teste requiritur, ut timeat peccare mortaliter pejerando. Hoc autem non esset necessarium, si ipsum falsum testimonium esset peccatum mortale. Ergo falsum testimonium non semper est peccatum mortale.

Sed *contra* est quod dicitur Prov. xix, 5: *Falsus testis non erit impunitus.*

CONCLUSIO. - Falsum testimonium ferens, cum sit perjurus, et contra justitiam agens, et mentiens, peccat mortaliter.

Respondeo dicendum quod falsum testimonium habet triplicem deformitatem: uno modo ex perjurio, quia testes non admittuntur nisi jurati, et ex hoc semper est peccatum mortale; alio modo ex violatione justitiæ; et hoc modo est

(1) Nam sub hoc respectu admitti potest materiæ levitas, quod in perjurio locum non habet.

(2) Mendacium non est mortale, nisi perniciosum; et potest accidere quod falsum testimonium nemini sit perniciosum.

(3) Si testis postmodum adverteret falsum esse

peccatum mortale in suo genere¹, sicut et quælibet injustitia. Et ideo in præcepto Decalogi sub hac forma interdictur falsum testimonium, cum dicitur Exod. xx, 16: *Non loqueris contra proximum tuum falsum testimonium*: non enim contra aliquem facit qui eum ab injuria facienda impedit, sed solum qui ei suam justitiam tollit. Tertio modo ex ipsa falsitate, secundum quod omne mendacium est peccatum; et ex hoc non habet falsum testimonium quod semper sit peccatum mortale².

Ad *primum* ergo dicendum, quod in testimonio ferendo non debet homo pro certo asserere, quasi sciens, id de quo certus non est; sed dubium debet sub dubio proferre, et id de quo certus est, pro certo asserere. Sed quia contingit ex labilitate humanæ memoriæ quod reputat se homo quandoque certum esse de eo quod falsum est, si aliquis cum debita sollicitudine recogitans, æstimet se certum esse de eo quod falsum est, non peccat mortaliter, hoc asserens³: quia non dicit falsum testimonium per se et ex intentione, sed per accidens contra id quod intendit.

Ad *secundum* dicendum, quod injustum iudicium non est iudicium; et ideo ex vi iudicii falsum testimonium in injusto iudicio prolatum ad injustitiam impediendam, non habet rationem peccati mortalis, sed solum ex juramento violato.

Ad *tertium* dicendum, quod homines maxime abhorrent peccata quæ sunt contra Deum, quasi gravissima; inter quæ est perjurium; non autem ita abhorrent peccata quæ sunt contra proximum; et ideo ad maiorem certitudinem testimonii requiritur testis juramentum.

QUÆSTIO LXXI.

DE INJUSTITIA QUÆ FIT IN JUDICIO EX PARTE ADVOCATORUM, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Postea considerandum est de injustitia quæ fit in iudicio ex parte advocatorum, et circa hoc quaeruntur quatuor: 1. Utrum advocatus teneat

id quod deposuit, teneretur illud retractare, nisi sine gravi suo incommodo fieri non possit ea retractatio, alioquin incurreret onus restituendi, si quum possit sua retractatione damnum avertere, non faciat.

tur præstare patrociniū causæ pauperum. — 2. Utrum aliqui debeant arceri ab officio advocati. — 3. Utrum advocatus peccet injustam causam defendendo. — 4. Utrum peccet pecuniam accipiendo pro suo patrociniū.

ART. I. — UTRUM ADVOCATUS TENEATUR PRÆSTARE PATROCINIUM CAUSÆ PAUPERUM 1.

De his etiam infra, art. 4 corp. et ad 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod advocatus teneatur præstare patrociniū causæ pauperum. Dicitur enim Exod. xxiii, 5: *Si videris asinum odientis te jacere sub onere, non pertransibis, sed sublevabis cum eo*. Sed non minus periculum imminet pauperi, si ejus causa contra justitiam opprimatur, quam si ejus asinus jaceat sub onere. Ergo advocatus tenetur præstare patrociniū causæ pauperum.

2. Præterea, Gregorius dicit 2: "Habens intellectum, curet omnino ne taceat; habens rerum affluentiam, a misericordia non torpescat; habens artem qua regitur, usum illius cum proximo partiatur; habens loquendi locum apud divitem, pro pauperibus intercedat; talenti enim nomine cuilibet reputabitur quod vel minimum accepit." Sed talentum commissum non abscondere, sed fideliter dispensare quilibet tenetur; quod patet ex pœna servi abscondentis talentum 3. Ergo advocatus tenetur pro pauperibus loqui.

3. Præterea, præceptum de misericordiæ operibus adimplendis, cum sit affirmativum, obligat pro loco et tempore, quod est maxime in necessitate. Sed tempus necessitatis videtur esse quando alicujus pauperis causa opprimitur. Ergo in tali casu videtur quod advocatus teneatur pauperibus patrociniū præstare.

Sed *contra*, non minor necessitas est indigentis cibo quam indigentis advocato. Sed ille qui habet potestatem cibandi, non semper tenetur pauperem cibare 4. Ergo nec advocatus semper tenetur causæ pauperum patrociniū præstare.

CONCLUSIO. — Ubi pauperum causis aliter subveniri non potest, tenentur

(1) Quod docet S. Doctor in hac quæstione de advocatis, referendum est quoque medicis, notariis, procuratoribus et cæteris aliis qui officio publico ejusmodi funguntur.

(2) In quadam hom., 9 in Evang., ad fin.

(3) Matth. xxv.

advocati eorum suscipere causas, et illis patrocinari; sicut tenentur omnes necessitatem patienti misericordiæ opus impendere.

Respondeo dicendum quod cum præstare patrociniū causæ pauperum ad opus misericordiæ pertineat, idem est hic dicendum quod et supra de aliis operibus misericordiæ dictum est (quæst. xxxiii, art. 5 et 6). Nullus autem sufficit omnibus indigentibus misericordiæ opus impendere. Et ideo, sicut Augustinus dicit 5, "cum omnibus prodesset non possis, his potissime consulendum est qui pro locorum et temporum, vel quarumlibet rerum opportunitatibus, constrictius tibi quasi quadam sorte junguntur." Dicit, "pro locorum opportunitatibus, quia non tenetur homo per mundum quærere indigentes, quibus subveniat; sed sufficit, si eis qui sibi occurrunt, misericordiæ opus impendat. Unde dicitur Exod. xxiii, 4: *Si occurreris bovi inimici tui, aut asino erranti, reduc ad eum*. Addit autem, "et temporum, quia non tenetur homo futuræ necessitati alterius providere; sed sufficit, si præsentī necessitati succurrat. Unde dicitur I. Joan. iii, 17: *Qui viderit fratrem suum necessitatem habentem, et clauserit viscera sua ab eo, quomodo charitas Dei manet in eo?* Subdit autem, "vel quarumlibet rerum, quia homo sibi conjunctis quacumque necessitudine maxime debet curam impendere, secundum illud I. Tim. v, 8: *Si quis suorum, et maxime domesticorum curam non habet, fidem negavit*. Quibus tamen concurrentibus, considerandum restat utrum aliquis tantam necessitatem patiat, quod non in promptu appareat quomodo ei possit aliter subveniri; et in tali casu tenetur ei opus misericordiæ impendere. Si autem in promptu appareat quomodo aliter ei subveniri possit vel per seipsum, vel per aliam personam magis conjunctam, aut majorem facultatem habentem, non tenetur ex necessitate indigenti subvenire, ita quod non faciendo peccet; quamvis si subvenerit absque tali necessitate, laudabiliter faciat. Unde advocatus non te-

(4) Ad id tantummodo tenetur quando extremæ alicujus necessitatis casus urget, ut ex professodictum est (quæst. xxxii, art. 5) cum de elemosynis ageretur.

(5) De doct. christ. lib. i, cap. 28.

netur semper causæ pauperum patrocini-
um præstare, sed solum concurrenti-
bus conditionibus prædictis ¹; alioquin
oporteret eum omnia alia negotia præ-
termittere, et solis causis pauperum ju-
vandis intendere. Et idem dicendum est
de medico quantum ad curationem pau-
perum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod quan-
do asinus jacet sub onere, non potest
ei aliter subveniri in casu isto, nisi per
advenientes subveniatur; et ideo ten-
entur juvare. Non autem tenerentur,
si posset aliunde remedium afferri.

Ad *secundum* dicendum, quod homo
talentum sibi creditum tenetur utiliter
dispensare, servata opportunitate loco-
rum et temporum, et aliarum rerum, ut
dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quod non quæ-
libet necessitas causat debitum subveni-
endi, sed solum illa quæ est dicta ².

**ART. II. — UTRUM CONVENIENTER ALIQUI
SECUNDUM JURA ARCEANTUR AB OFFICIO
ADVOCANDI.**

De his etiam infra, quæst. CLXXXVIII, art. 3 ad 2.

Ad secundum sic, proceditur. 1. Vide-
tur quod inconvenienter aliqui secun-
dum jura arceantur ab officio advocandi.
Ab operibus enim misericordiæ nullus
debet arceri. Sed patrociniū præstare
in causis, ad opera misericordiæ perti-
net, ut dictum est (art. præc.). Ergo
nullus debet ab hoc officio arceri.

2. Præterea, contrariarum causarum
non videtur esse idem effectus. Sed esse
deditum rebus divinis, et esse deditum
peccatis, est contrarium. Inconvenien-
ter ergo excluduntur ab officio advo-
cati quidam propter religionem, ut mo-
nachi et clerici; quidam autem propter
culpam, ut infames et hæretici.

3. Præterea, homo debet diligere pro-
ximum sicut seipsum. Sed ad officium
dilectionis pertinet quod aliquis advo-
catus causæ alicujus patrocinetur. In-
convenienter ergo aliqui, quibus conce-
ditur pro seipsis auctoritas advocacy, in
prohibentur patrocinari causis aliorum.

Sed *contra* est quod 3, qu. vii³ multæ
personæ arcentur ab officio postulandi.

CONCLUSIO. — Jure nonnulli ab of-
ficio advocandi arcentur, non modo pro-
pter impotentiam, ut furiosi, impuberes,
surdi et muti, et imperiti; sed et pro-
pter indecentiam, ut clerici, monachi,
cæci, et infideles, infames, ac damnati
de gravibus criminibus: quanquam cle-
rici pro suis ecclesiis, et monachi in
causis monasterii advocare non prohi-
beantur.

Respondeo dicendum quod aliquis im-
peditur ab aliquo actu duplici ratione:
uno modo propter impotentiam; alio
modo propter indecentiam. Sed impo-
tentia simpliciter excludit aliquem ab
actu; indecentia autem non excludit om-
nino, quia necessitas indecentiam tol-
lere potest. Sic ergo ab officio advoca-
torum prohibentur quidam propter im-
potentiam, eo quod deficiunt sensu, vel
interiori, sicut furiosi et impuberes; vel
exteriori, sicut surdi et muti. Est enim
necessaria advocato et interior peritia,
qua possit convenienter justitiam as-
sumptæ causæ ostendere; et iterum lo-
quela cum auditu, ut possit pronuntiare
et audire quod ei dicitur. Unde qui in
his defectum patiuntur, omnino prohi-
bentur ne sint advocati nec pro se, nec
pro aliis ⁴. Decentia autem hujus officii
exercendi tollitur dupliciter: uno modo
ex hoc quod aliquis est rebus majoribus
obligatus. Unde monachos et presbyte-
ros non decet in quacumque causa ad-
vocatos esse, neque clericos in judicio
sæculari, quia hujusmodi personæ sunt
rebus divinis adstrictæ. Alio modo pro-
pter personæ defectum, vel corporalem,
ut patet de cæcis, qui convenienter ju-
dicio adstare non possent; vel spiritua-
lem, non enim decet ut alterius justitiæ
patronus existat qui in seipso justitiam
contempsit. Et ideo infames, infideles,
et damnati de gravibus criminibus non
decenter sunt advocati ⁵. Tamen hujus-
modi indecentiæ necessitas præfertur.
Et propter hoc hujusmodi personæ pos-
sunt pro seipsis vel pro personis sibi

(1) Tum reo providet iudex præcipiendo uni
advocatorum qui in isto tribunali agunt, ut gra-
tis accusatum patrocinetur.

(2) Adest illa extremitas quando reus, nisi
patrocinio adjuvetur, causa sit casurus, vel in-
iusta morte plectendus, vel suis bonis spoliandus
et in inopiam gravem reducendus.

(3) Cap. *Infames*.

(4) Indocti quibus non est scientia sufficiens
ut hoc officio recte fungantur, morta iter pec-
cant, si periculo causam alienam perdendi se
exponent, et restitutioni damnorum litigantibus
obvenientium sunt obnoxii.

(5) Ita 3 causa, quæst. vii, cap. *Infames*; 16
quæst. i, cap. *Monachi*, tit. De postulando, cap.
Clerici et cap. *Ex parte*.

conjunctis uti officio advocati. Unde et clerici pro Ecclesiis suis possunt esse advocati, et monachi pro causa monasterii sui, si abbas præceperit.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ab operibus misericordiæ interdum propter indecentiam impediuntur aliqui, et aliqui propter impotentiam. Non enim omnia opera misericordiæ omnes decent; sicut stultos non decet consilium dare, neque ignorantes docere.

Ad *secundum* dicendum, quod sicut virtus corrumpitur per superabundantiam et defectum; ita aliquis fit indecens et per majus et per minus. Et propter hoc quidam arcentur a patrocínio præstando in causis, quia sunt majores tali officio, sicut religiosi et clerici; quidam vero, quia sunt minores quam ut eis hoc officium competat, sicut infames et infideles.

Ad *tertium* dicendum, quod non ita imminet homini necessitas patrociniandi causis aliorum sicut propriis, quia alii possunt sibi aliter subvenire; unde non est similis ratio.

ART. III. — UTRUM ADVOCATUS PECCET, SI INJUSTAM CAUSAM DEFENDAT.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod advocatus non peccet, si injustam causam defendat. Sicut enim ostenditur peritia medici, si infirmitatem desperatam sanat; ita etiam ostenditur peritia advocati, si injustam causam defendere possit. Sed medicus laudatur, si infirmitatem desperatam sanat. Ergo etiam advocatus non peccat, sed magis laudandus est, si injustam causam defendat.

2. Præterea, a quolibet peccato licet desistere. Sed advocatus punitur si causam suam prodiderit ¹, ut habetur 2, quæst. III, in append. Grat. ad cap. *Si quem pœnituerit*. Ergo advocatus non peccat injustam causam defendendo, si eam defendendam suscepit.

3. Præterea, majus videtur esse peccatum, si injustitia utatur ad justam causam defendendam (puta producendo falsos testes, vel allegando falsas leges), quam injustam causam defendendo, quia

(1) Ita optime cum cod. Alcan. et García, Nicolai et recentiores editi. Al., *perdiderit*.

(2) Verba *hoc* et *illud* esse transposita, moment Theologi, ut *hoc* ad primum, *illud* ad secundum referatur.

(3) 11. Paralip. XIX, 2. (4) Rom. I, 32

hoc ² est peccatum in forma, illud in materia. Sed videtur advocato licere talibus astutiis uti: sicut militi licet ex insidiis pugnare. Ergo videtur quod advocatus non peccet, si injustam causam defendat.

Sed *contra* est quod dicitur ad regem Josaphat ³: *Impio præbes auxilium...., et idcirco iram Domini merebaris*. Sed advocatus defendens causam injustam, impio præbet auxilium. Ergo peccando iram Domini meretur.

CONCLUSIO. — Advocatus, si injustam causam scienter defendat, graviter peccat, et vinculo restitutionis tenetur: si vero ignoranter defenderit, excusatur a peccato, pro ignorantiae excusantis qualitate.

Respondeo dicendum quod illicitum est alicui cooperari ad malum faciendum, sive consulendo, sive adjuvando, sive qualitercumque consentiendo; quia consilians et coadjuvans quodammodo est faciens; et Apostolus dicit ⁴ quod *digni sunt morte, non solum qui faciunt peccatum, sed etiam qui consentiunt facientibus*. Unde et supra dictum est (q. LXII, art. 7), quod omnes tales ad restitutionem tenentur. Manifestum est autem quod advocatus et auxilium et consilium præstat ei cujus causæ patrociniatur. Unde si scienter injustam causam defendit, absque dubio graviter peccat ⁵, et ad restitutionem tenetur ejus damni quod contra justitiam per ejus auxilium altera pars incurrit. Si autem ignoranter injustam causam defendit, putans esse justam, excusatur secundum modum quo ignorantia excusari potest ⁶.

Ad *primum* ergo dicendum, quod medicus accipiens in cura infirmitatem desperatam, nulli facit injuriam; advocatus autem suscipiens causam injustam, injuste lædit eum contra quem injuste patrocinium præstat. Et ideo non est similis ratio. Quamvis enim laudabilis videatur quantum ad peritiam artis, tamen peccat quantum ad injustitiam voluntatis, quia abutitur arte ad malum.

Ad *secundum* dicendum quod advocatus, si in principio credidit causam ju-

(5) Si causa sit dubia, ex confesso omnium theologorum advocatus potest eam suscipere, dummodo suum clientem de ista incertitudine moneat.

(6) Circa ignorantiam consule principia quæ ab auctore tradita sunt I 2, quæst. VI, art. 8, quæst. LXXIV, art. 5 ad I, qu. LXXVI, art. 3 et 4.

stam esse, et postea in processu appareat eam esse injustam, non debet eam prodere, ut scilicet aliam partem juvet, vel secreta suæ causæ alteri parti revelet ¹. Potest tamen et debet causam deserere, vel eum cujus causam agit, ad cedendum inducere, sive ad componendum sine adversarii damno ².

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. XL, art. 3), militi vel duci exercitus licet in bello justo ex insidiis agere, ea quæ facere debet prudenter occultando, non autem falsitatem fraudulenter faciendo; quia etiam hosti fidem servare oportet, sicut Tullius dicit ³. Unde et advocato defendenti causam justam licet prudenter occultare ea quibus impediri posset processus ejus; non autem licet ei aliqua falsitate uti.

**ART. IV. — UTRUM
ADVOCATO LICEAT PRO SUO PATROCINIO
PECUNIAM ACCIPERE.**

De his etiam Opusc. XIX, cap. 7.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod advocato non liceat pro suo patrocinio pecuniam accipere. Opera enim misericordiæ non sunt intuitu humanæ remunerationis facienda, secundum illud Lucæ XIV, 12: *Cum facis prandium, aut cœnam, noli vocare amicos tuos, neque vicinos divites, ne forte et ipsi te reinvent, et fiat tibi retributio*. Sed præstare patrocinium causæ alicujus pertinet ad opera misericordiæ, ut dictum est (art. 1 huj. quæst.). Ergo non licet advocato accipere retributionem pecuniæ pro patrocinio præstito.

2. Præterea, spirituale non est pro temporali commutandum. Sed patrocinium præstitum videtur esse quoddam spirituale, cum sit usus scientiæ juris. Ergo non licet advocato pro patrocinio præstito pecuniam accipere.

3. Præterea, sicut ad iudicium concurrunt persona advocati, ita etiam persona iudicis et persona testis. Sed secundum Augustinum ad Macedonium ⁴, " non debet iudex vendere justum iudicium, nec testis verum testimonium. " Ergo

(1) Nisi ex eo saltem grave damnum et irreparabile adversario imminet, sicut et supra de testibus dictum est, quæst. LIX.

(2) Alioquin graviter peccant sive advocati, sive consiliarii qui eum, cujus causam advertunt esse injustam, inducunt ad compositionem, et altera pars inde aliquod damnum pateretur.

nec advocatus poterit vendere justum patrocinium.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit ⁵, quod " advocatus licite vendit justum patrocinium, et jurisperitus verum consilium. "

CONCLUSIO. — Licet advocatis pro patrocinio suo in aliorum causis exhibitio pecuniam moderate suscipere, secundum personæ conditionem, et regionis consuetudinem.

Respondeo dicendum quod quæ quis non tenetur alteri exhibere, juste potest pro eorum exhibitione recompensationem accipere. Manifestum est autem quod advocatus non semper tenetur patrocinium præstare, aut consilium dare causis aliorum. Et ideo si vendat suum patrocinium, sive consilium, non agit contra justitiam ⁶. Et eadem ratio est de medico opem ferente ad sanandum, et de omnibus aliis hujusmodi personis; dum tamen moderate accipiant, considerata conditione personarum et negotiorum et laboris, et consuetudine patriæ. Si autem per improbitatem aliquid immoderate extorqueant, peccant contra justitiam. Unde Augustinus dicit ad Macedonium ⁷ quod " ab his extorta per immoderatam improbitatem repeti solent, data per tolerabilem consuetudinem non solent. "

Ad *primum* ergo dicendum, quod non semper quæ homo potest misericorditer facere, tenetur facere gratis; alioquin nulli liceret aliquam rem vendere, quia quamlibet rem potest homo misericorditer impendere; sed quando eam misericorditer impendit, non humanam, sed divinam remunerationem quærere debet. Et similiter advocatus quando causæ pauperum misericorditer patrocinatur, non debet intendere remunerationem humanam, sed divinam; non tamen semper tenetur gratis patrocinium impendere.

Ad *secundum* dicendum, quod et si scientia juris sit quoddam spirituale, tamen usus ejus fit opere corporali; et ideo pro ejus recompensatione licet pecuniam ac-

(3) In De offic. lib. I, in tit. De bellicis officiis, a med., et De fortitud. lib. III, circa med.

(4) Epist. 54, inter med. et fin. (5) Ibid.

(6) Attamen advocato non licet pacisci, ut si in causa superet, tantum stipendii accipiat, ne per fas ac nefas vincere ei detur occasio.

(7) Loc. sup. cit.

cipere; alioquin nulli artificio liceret de arte sua lucrari ¹.

Ad *tertium* dicendum, quod iudex et testis communes sunt utrique parti; quia iudex tenetur justam sententiam dare, et testis tenetur verum testimonium dicere. Justitia autem et veritas non declinant in unam partem magis quam in aliam. Et ideo iudicibus de publico ² sunt stipendia laboris statuta; et testes accipiunt, non quasi pretium testimonii, sed quasi stipendium laboris, expensas, vel ab utraque parte, vel ab ea a qua inducuntur; quia *nemo militat stipendiis suis unquam*, ut dicitur I. Corinth. ix, 7. Sed advocatus alteram partem tantum defendit; et ideo licite potest pretium accipere a parte quam adjuvat.

QUÆSTIO LXXII.

DE INJURIIS VERBORUM, QUÆ INFERRUNTUR EXTRA JUDICIUM, ET PRIMO DE CONTUMELIA, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de injuriis verborum, quæ inferuntur extra iudicium: et primo de contumelia; secundo de detractioe; tertio de susurratioe; quarto de derisioe; quinto de maledictione. Circa primum quærentur quatuor: I. Quid sit contumelia. — 2. Utrum omnis contumelia sit peccatum mortale. — 3. Utrum oporteat contumeliosos reprimere. — 4. De origine contumeliæ.

ART. I. — UTRUM CONTUMELIA CONSISTAT IN VERBIS ³.

De his etiam infra, quæst. LXXIII, art. I, et Ps. LIII, et Rom. I, lect. 8.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod contumelia non consistat in verbis. Contumelia enim importat quoddam nocumentum proximo illatum, cum pertineat ad injustitiam. Sed verba nullum nocumentum videntur inferre proximo nec in persona, nec in rebus. Ergo contumelia non consistit in verbis.

2. Præterea, contumelia videtur ad quamdam dehonorationem pertinere. Sed magis aliquis potest inhonorari seu vituperari factis quam verbis. Ergo videtur quod contumelia non consistat in verbis, sed magis in factis.

3. Præterea, dehonoriatio quæ fit in verbis, dicitur convicium vel improprie-

(1) Cum et omnis ars quoddam spirituale dici possit.

(2) Ita statutum est ne privatæ personæ gravarentur, et ut iudex in sententia ferenda a nemine pendoat, ac proinde sit ab omni coactione immunitus.

rium. Sed contumelia videtur differre a convicio et ab improprio. Ergo contumelia non consistit in verbis.

Sed *contra*, nihil auditu percipitur nisi verbum. Sed contumelia auditu percipitur, secundum illud Jerem. xx, 10: *Audivi contumelias in circuitu*. Ergo contumelia est in verbis.

CONCLUSIO. — Contumelia consistit in verbis, quibus aliquis id quod est contra alicujus honorem, deducit ad ejus et aliorum notitiam.

Respondeo dicendum quod contumelia importat dehonorationem alicujus, quod quidem contingit dupliciter; cum enim honor aliquam excellentiam consequatur, uno modo aliquis alium dehonorat, cum privat eum excellentia propter quam habebat honorem; quod quidem fit per peccata factorum, de quibus supra dictum est (quæst. LXIV, LXV et LXVI). — Alio modo cum aliquis id quod est contra honorem alicujus, deducit in notitiam ejus et aliorum; et hoc proprie pertinet ad contumeliam; quod quidem fit per aliqua signa. Sed, sicut Augustinus dicit ⁴, "omnia signa verbis comparata paucissima sunt; verba enim inter homines obtinuerunt principatum significandi quæcumque animo concipiuntur." Et ideo contumelia, proprie loquendo, in verbis consistit; unde Isidorus dicit ⁵ quod "contumeliosus dicitur aliquis, quia velox est, et timet verbis injuriæ." Tamen quia etiam per facta aliqua significantur aliqua, quæ in hoc quod significant, habent vim verborum significantium; inde est quod contumelia extenso nomine etiam in factis dicitur. Unde Rom. I, super illud: *Contumeliosos, superbos*, dicit Glossa interl., quod "contumeliosi sunt qui dictis vel factis contumelias et turpia inferunt."

Ad primum ergo dicendum, quod verba secundum sui essentiam, id est inquantum sunt quidam soni audibiles, nullum nocumentum alteri inferunt, nisi forte gravando auditum; puta cum aliquis nimis alte loquitur. Inquantum vero sunt signa representantia aliquid in notitia aliorum, sic possunt damna multa inferre; inter quæ unum est quod homo

(3) Contumelia definiri potest: *injusta dehonoriatio personæ præsentis sive verbis, sive signis*.

(4) De doctr. christ. lib. II, cap. 3, circa med.

(5) Etymol. lib. X, ad litt. C.

damnificatur quantum ad detrimentum honoris sui, vel reverentiæ sibi ab aliis exhibendæ. Et ideo major est contumelia, si aliquis alicui defectum suum dicat coram multis; et tamen si ei soli dicat, potest esse contumelia, in quantum ipse qui loquitur, injuste contra reverentiam audientis agit ¹.

Ad secundum dicendum, quod intantum aliquis aliquem factis dehonorat, in quantum illa facta vel faciunt vel significant illud quod est contra honorem alicujus; quorum primum non pertinet ad contumeliam, sed ad alias injustitiæ species, de quibus supra dictum est (q. LXIV, LXV et LXVI); secundum vero pertinet ad contumeliam, in quantum facta habent vim verborum in significando.

Ad tertium dicendum, quod convicium et improprium consistunt in verbis, sicut et contumelia; quia per omnia hæc repræsentatur aliquis defectus alicujus in detrimentum honoris ipsius. Hujusmodi autem defectus est triplex; scilicet defectus culpæ, qui repræsentatur per verba contumeliosa; et defectus generaliter culpæ et pænæ, qui repræsentatur per convicium, quia vitium consuevit dici non solum animæ, sed etiam corporis; unde si quis alicui injuriose dicat, eum esse cæcum, convicium quidem dicit, sed non contumeliam; si quis autem dicat alteri, quod sit fur, non solum convicium, sed etiam contumeliam infert. Quandoque vero repræsentat aliquis alicui defectum minorationis, sive indigentiae, qui etiam derogat honori consequenti quacunque excellentiam; et hoc fit per verbum improprium; quod proprie est quando aliquis injuriose alteri ad memoriam reducit auxilium quod contulit ei necessitatem patienti. Unde dicitur Eccli. xx, 15: *Exigua dabit, et multa improperebit*. Quandoque tamen unum istorum pro alio ponitur ².

**ART. II. — UTRUM
CONTUMELIA, SIVE CONVICIUM
SIT PECCATUM MORTALE.**

De his etiam infra, quæst. CLVIII, art. 3 ad 3, et I. Cor. xv, lect. 7, et Gal. III, princ.

Ad secundum sic proceditur. 1. Vide-

(1) Contumelia, ut animadvertit Billuart, debet fieri palam præsentem aut quasi præsentem, puta in imagine, in ministro; aut si absentem, ea saltem intentione ut rem sciat, quia contumelia opponitur honori quem proximo exhibemus

tur quod contumelia, vel convicium, non sit peccatum mortale. Nullum enim peccatum mortale est actus alicujus virtutis. Sed conviciari est actus alicujus virtutis, scilicet eutrapeliæ, ad quam pertinet bene conviciari, secundum Philosophum ³. Ergo convicium sive contumelia non est peccatum mortale.

2. Præterea, peccatum mortale non invenitur in viris perfectis; qui tamen convicia vel contumelias aliquando dicunt, sicut patet de Apostolo, qui ⁴ dixit: *O insensati Galatæ!* et Dominus dicit ⁵: *O stulti, et tardi corde ad credendum!* Ergo convicium sive contumelia non est peccatum mortale.

3. Præterea, quamvis illud quod est peccatum veniale ex genere, possit fieri mortale; non tamen peccatum quod est ex genere mortale, potest esse veniale, ut supra habitum est (1 2, qu. LXXXVIII, art. 4 et 6). Si ergo dicere convicium vel contumeliam esset peccatum mortale ex genere suo, sequeretur quod semper esset peccatum mortale; quod videtur esse falsum, ut patet in eo qui leviter ex surreptione vel ex levi ira dicit aliquod verbum contumeliosum. Non ergo contumelia vel convicium ex genere suo est peccatum mortale.

Sed contra, nihil meretur pœnam æternam inferni, nisi peccatum mortale. Sed convicium vel contumelia meretur pœnam inferni, secundum illud Matth. v, vers. 22: *Qui dixerit fratri suo: Fatue, reus erit gehennæ ignis*. Ergo convicium, vel contumelia est peccatum mortale.

CONCLUSIO. — Contumelia, vel convicium formaliter, animo videlicet nocendi, prolatum, mortale peccatum est.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. præc. ad 1), verba, in quantum sunt soni quidam, non sunt in nocumentum aliorum, sed in quantum significant aliquid; quæ quidem significatio ex interiori affectu procedit. Et ideo in peccatis verborum maxime considerandum videtur, ex quo affectu aliquis verba proferat. Cum ergo convicium seu contumelia de sui ratione importet quamdam dehonorationem, si intentio proferentis ad hoc feratur ut per

(2) Hæc tria sunt ejusdem speciei, quia habent idem obiectum formale, nempe honorem lædere vel tollere Ita Cajetanus, Soto, Sylvius, Serra et alii. (3) Ethic. lib. iv, cap. 8.

(4) Galat. III, 1 (5) Luc. ult., 25.

verba quæ profert, honorem alterius auferat, hoc proprie et per se est dicere convicium vel contumeliam; et hoc est peccatum mortale non minus quam furtum vel rapina; non enim homo minus amat suum honorem quam rem possessionem ¹. Si vero aliquis verbum convicii vel contumeliæ alteri dixerit, non tamen animo dehonoriandi, sed forte propter correctionem vel propter aliquid hujusmodi, non dicit convicium vel contumeliam formaliter et per se, sed per accedens et materialiter, inquantum scilicet dicit id quod potest esse convicium vel contumelia; unde hoc potest esse quandoque peccatum veniale, quandoque autem absque omni peccato ². In quo tamen necessaria est discretio, ut moderate homo talibus verbis utatur, quia posset esse ita grave convicium, quod per incautelam prolatum auferret honorem ejus contra quem proferretur, et tunc posset homo peccare mortaliter, etiamsi non intenderet dehonorationem alterius; sicut etiam si aliquis incaute alium ex ludo percutiens, graviter lædat, culpa non caret.

Ad primum ergo dicendum, quod ad eutrapeliam pertinet dicere aliquod leve convicium, non ad dehonorationem vel ad contristationem ejus in quem dicitur, sed magis causa delectationis et joci; et hoc potest esse sine peccato, si debitæ circumstantiæ observentur. Si vero aliquis non reformidet contristare eum in quem profertur hujusmodi jocum convicium, dummodo aliis risum excitet, hoc est vitiosum, ut ibidem dicitur.

Ad secundum dicendum, quod sicut licitum est aliquem verberare, vel in rebus damnificare, causa disciplinæ; ita etiam causa disciplinæ potest aliquis alteri, quem debet corrigere, verbum aliquod conviciosum dicere; et hoc modo Dominus discipulos vocavit *stultos*, et Apostolus Galatas *insensatos*. Tamen, sicut dicit Augustinus ³, " raro et ex magna necessitate objurgationes sunt ad-

(1) Satisfactio pro contumelia illata fieri debet per exhibitionem honoris ac reverentiæ, v. gr. contumelia affectum ad mensam invitando, honorificentius quam solito salutando, locum honorificum cedendo, etc.

(2) Nempe si proferatur causa disciplinæ et correctionis, ut patet ex responsione ad 2.

(3) Lib. II, cap. 19, circa fin., De sermone Domini in monte.

(4) Ex his principiis Soto, Toletus, Sylvius et

hibendæ; in quibus non nobis, sed ut Domino serviatur, instemus. "

Ad tertium dicendum, quod cum peccatum convicii vel contumeliæ ex animo dicentis dependeat, potest contingere quod sit peccatum veniale, si sit leve convicium, non multum hominem deonestans, et proferatur ex aliqua animi levitate, vel ex levi ira, absque firmo proposito aliquem dehonoriandi; puta cum aliquis intendit aliquem per hujusmodi verbum leviter contristare ⁴.

ART. III. — UTRUM ALIQUIS

DEBEAT CONTUMELIAS SIBI ILLATAS SUSTINERE.

De his etiam infra, quæst. LXXIII, art. 4 ad 1, et Opusc. XIX, cap. 16.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis non debeat contumelias sibi illatas sustinere. Qui enim sustinet contumeliam sibi illatam, audaciam nutrit conviciantis. Sed hoc non est faciendum. Ergo homo non debet sustinere contumeliam sibi illatam, sed magis convicianti respondere ⁵.

2. Præterea, homo debet plus se diligere quam alium. Sed aliquis non debet sustinere quod alteri convicium inferatur; unde dicitur Prov. XXVI, 10: *Qui imponit stulto silentium, iras mitigat*. Ergo etiam aliquis non debet sustinere contumelias sibi illatas.

3. Præterea, non licet alicui vindicare seipsum, secundum illud Rom. XII, 19: *Mihi vindicta, et ego retribuam*. Sed aliquis non resistendo contumeliæ se vindicat, secundum illud Chrysostomi ⁶: " Si vindicare vis, sile, et funestam ei dedisti plagam. " Ergo aliquis non debet silendo sustinere verba contumeliosa, sed magis respondere.

Sed contra est quod dicitur Ps. XXXVII, vers. 13: *Qui inquirebant mala mihi, locuti sunt vanitates*; et postea subdit: *Ego autem tanquam surdus non audiebam, et sicut mutus non aperiens os suum*.

CONCLUSIO. — Illatas contumelias nonnunquam repellere homo potest, propter bonum illius qui contumeliam infert, ad reprimendam illius audaciam, et

alii excusant a mortali viros infimæ conditionis, et mulierculas quæ inter rixandum sese invicem conviciis onerant et quidquid occurrit evomunt, quia, quæ sic efficiunt, non tanquam vera habentur, ac proinde non graviter lædunt.

(5) Id est reponere contumeliam, seu vicissim contumeliis eum afficere, vel saltem verbis reprimere contumelias ejus, etc.

(6) Hom. XXII in epist. ad Rom., 2 med., et Hom. XLIII in Matth., a med.

ad suam tuendam dignitatem, et auctoritatem; quanquam animo paratus quisque esse debet omnes sustinere injurias, si propriæ et aliorum saluti expedire conspexerit.

Respondeo dicendum quod sicut patientia necessaria est in his quæ contra nos fiunt, ita etiam in his quæ contra nos dicuntur. Præcepta autem patientiæ in his quæ contra nos fiunt, sunt in præparatione animi habenda, sicut Augustinus¹ exponit illud præceptum Domini: *Si quis percusserit te in unam maxillam, præbe ei et aliam*; ut scilicet homo sit paratus hoc facere si opus fuerit. Non tamen hoc semper tenetur facere actu; quia nec ipse Dominus hoc fecit; sed cum suscepisset alapam, dixit: *Quid me cædis?* ut habetur Joan. cap. xviii, vers. 23. Et ideo etiam circa verba contumeliosa quæ contra nos dicuntur, est idem intelligendum. Tene-mur enim habere animum paratum ad contumelias tolerandas, si expediens fuerit. Quandoque tamen oportet ut contumeliam illatam repellamus, maxime propter duo: primo quidem propter bonum ejus qui contumeliam infert, ut videlicet ejus audacia reprimatur, et de cætero talia non attentet, secundum illud Prov. xxvi, 5: *Responde stulto juxta stultitiam suam, ne sibi sapiens videatur*; alio modo propter bonum multorum, quorum profectus impeditur propter contumelias nobis illatas. Unde Gregorius dicit super Ezech. 2: "Hi quorum vita in exemplo imitationis est posita, debent, si possunt, detrahentium sibi verba compescere; ne eorum prædicationem non audiant qui audire poterant, et ita in pravis moribus remanentes bene vivere contemnant³."

Ad primum ergo dicendum, quod audaciam conviciantis contumeliose debet aliquis moderate reprimere, scilicet propter officium charitatis, non propter cupiditatem privati honoris. Unde dicitur Prov. xxvi, 4: *Ne respondeas stulto juxta stultitiam suam, ne ei similis efficiaris*.

Ad secundum dicendum, quod in hoc quod aliquis alienas contumelias reprimi-

(1) De serm. Domini in monte, lib. 1, cap. 19, ante med.

(2) Hom. ix, circa med.

(3) Hinc dicitur (Eccli. xii): *Curam habe de bono nomine*. Et (Prov. xiii): *Melius est nomen bonum quam divitiæ multæ*.

mit, non ita timetur cupiditas privati honoris, sicut cum aliquis repellit contumelias proprias; magis autem videtur hoc provenire ex charitatis affectu.

Ad tertium dicendum, quod si aliquis hoc animo taceret, ut tacendo⁴ contumeliantem ad iracundiam provocaret, pertineret hoc ad vindictam; sed si aliquis taceat, volens dare locum iræ, hoc est laudabile. Unde dicitur Eccli. viii, 4: *Non litiges cum homine linguato, et non struas in ignem illius ligna*.

ART. IV. — UTRUM CONTUMELIA ORIATUR EX IRA⁵.

De his etiam infra, quæst. lxxiii, art. 3 ad 3, et quæst. clviii, art. 7 corp.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod contumelia non oriatur ex ira, quia dicitur Prov. xi, 2: *Ubi superbia, ibi contumelia*. Sed ira est vitium distinctum a superbia. Ergo contumelia non oritur ex ira.

2. Præterea, Prov. xx, 3 dicitur: *Omnes stulti miscentur contumeliis*. Sed stultitia est vitium oppositum sapientiæ, ut supra habitum est (qu. xlvi, art. 1), ira autem opponitur mansuetudini. Ergo contumelia non oritur ex ira.

3. Præterea, nullum peccatum diminuitur ex sua causa. Sed peccatum contumeliæ diminuitur, si ex ira proferatur; gravius enim peccat qui ex odio contumeliam infert quam qui ex ira. Ergo contumelia non oritur ex ira.

Sed contra est quod Gregorius⁶ dicit, quod "ex ira oriuntur contumeliæ."

CONCLUSIO. — Cum contumelia ad vindictam properet, ex ira magis quam ex alio vitio oriri videtur.

Respondeo dicendum quod cum unum peccatum possit ex diversis oriri, ex illo tamen dicitur principalius habere originem ex quo frequentius procedere consuevit, propter propinquitatem ad finem ipsius. Contumelia autem magnam habet propinquitatem ad finem iræ, qui est vindicta; nulla enim vindicta est irato magis in promptu quam inferre contumeliam alteri. Et ideo contumelia maxime oritur ex ira.

Ad primum ergo dicendum, quod contumelia non ordinatur ad finem superbiæ,

(4) Tum silentium aliquid contemptus et odii præ se fert.

(5) In hoc articulo docet S. Doctor contumeliam frequentissime ex ira oriri, quamvis quandoque ex superbia, odio et stultitia oriatur.

(6) Moral. lib. xxxi, cap. 17, a med.

qui est celsitudo. Et ideo non directe contumelia oritur ex superbia; disponit tamen superbia ad contumeliam, inquantum illi qui se superiores aestimant, facilius alios contemnunt, et injurias eis irrogant; facilius enim irascuntur, utpote reputantes indignum quidquid contra eorum voluntatem agitur.

Ad secundum dicendum, quod secundum Philosophum ¹, "ira non perfecte audit rationem, „ et sic iratus patitur rationis defectum, in quo convenit cum stultitia; et propter hoc ex stultitia oritur contumelia secundum affinitatem quam habet cum ira.

Ad tertium dicendum, quod, secundum Philosophum ², "iratus intendit manifestam offensam; quod non curat odiens. „ Et ideo contumelia, quæ importat manifestam injuriam, magis pertinet ad iram quam ad odium.

QUESTIO LXXIII.

DE DETRACTIONE,

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Postea considerandum est de detractioe; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1. Quid sit detractio. — 2. Utrum sit peccatum mortale. — 3. De comparatione ejus ad alia peccata. — 4. Utrum peccet aliquis audiendo detractioem.

ART. I. — UTRUM DETRACTIO CONVENIENTER DEFINIATUR, QUOD EST DENIGRATIO ALIENÆ FAMÆ PER VERBA ³.

De his etiam infra, quæst. LXXIV, art. 1, et quæst. LXXV, art. 1 corp. et Rom. 1, lect. 7.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod detractio non sit "denigratio alienæ famæ per occulta verba, „ ut a quibusdam definitur. *Occultum* enim et *manifestum* sunt circumstantiæ non constituentes speciem peccati; accidit enim peccato quod a multis sciatur vel a paucis. Sed illud quod non constituit speciem peccati, non pertinet ad rationem ipsius, nec debet poni in ejus definitione. Ergo ad rationem detractiois non pertinet quod fiat per occulta verba.

2. Præterea, ad rationem famæ pertinet publica notitia. Si ergo per detractioem denigretur fama alicujus, non poterit hoc fieri per verba occulta, sed per verba in manifesto dicta.

(1) Ethic. lib. vii, c. 6, in princ.

(2) Rhetor. lib. ii, cap. 4, ad fin.

(3) Billuart his verbis detractioem definivit: *Injusta denigratio famæ alienæ per occulta verba*. Et quidem sic definit Albertus Magnus in Summa sua theologia (part. II, q. cxvii, Met. ii, art. 1).

3. Præterea, ille detrahit qui aliquid subtrahit, vel diminuit de eo quod est. Sed quandoque denigratur fama alicujus, etiamsi nihil subtrahatur de veritate, puta cum aliquis vera crimina alicujus pandit. Ergo non omnis denigratio famæ est detractio.

Sed contra est quod dicitur Eccle. x, 11: *Si mordeat serpens in silentio, nihil eo minus habet qui occulte detrahit*. Ergo occulte mordere famam alicujus est detractio.

CONCLUSIO. — Detractio est alienæ famæ per verba denigratio.

Respondeo dicendum quod sicut facto aliquis nocet alteri dupliciter, manifeste quidem, sicut in rapina vel quacumque violentia illata; occulte autem, sicut in furto et dolosa percussione; ita etiam verbo aliquis dupliciter aliquem lædit: uno modo in manifesto, et hoc fit per contumeliam, ut supra dictum est (qu. præc. art. 1); alio modo occulte, et hoc fit per detractioem. Ex hoc autem quod aliquis manifeste verba contra alium profert, videtur eum parvipendere; unde ex hoc ipso dehonatur, et ideo contumelia detrimentum affert honori ejus in quem profertur. Sed qui verba contra aliquem profert in occulto, videtur eum vereri magis quam parvipendere; unde non directe infert detrimentum honori, sed famæ, inquantum hujusmodi verba occulte proferens, quantum in ipso est, eos qui audiunt, facit malam opinionem habere de eo contra quem loquitur. Hoc enim intendere videtur, et ad hoc conatur detrahens, ut ejus verbis credatur. Unde patet quod detractio differt a contumelia dupliciter: uno modo quantum ad modum proponendi verba, quia scilicet contumeliosus manifeste contra aliquem loquitur, detractor autem occulte; alio modo quantum ad finem intentum, sive quantum ad nocumentum illatum, quia scilicet contumeliosus derogat honori, detractor famæ ⁴.

Ad primum ergo dicendum, quod involuntariis ⁵ commutationibus, ad quas reducuntur omnia documenta proximo illata verbo, vel facto, diversificantur ra-

(4) Non raro tamen conjunguntur contumelia et detractio: ut si quis alteri in faciem eorum aliis objiciat falsum crimen, seu verum sed occultum, est simul contumelia et detractio.

(5) Ita communiter. An, in involuntariis? Vide sup. quæst. lxxv. art. 4, arg. 3.

tionem peccati occultum et manifestum; quia alia est ratio involuntarii per violentiam et per ignorantiam, ut supra dictum est (qu. LXV, art. 4, et 1 2, quæst. VI, art. 5 et 8).

Ad *secundum* dicendum, quod verba detractiois dicuntur occulta, non simpliciter, sed per comparisonem ad eum de quo dicuntur, quia eo absente et ignorante dicuntur. Sed contumeliosus in faciem contra hominem loquitur. Unde si aliquis de alio male loquatur coram multis eo absente, detractio est; si autem eo solo præsentem, contumelia est; quamvis etiam si uni soli aliquis de absente malum dicat, corrumpit famam ejus non in toto, sed in parte.

Ad *tertium* dicendum, quod aliquis dicitur detrahere alteri, non quia diminuit de veritate, sed quia diminuit famam ejus. Quod quidem fit quandoque directe, quandoque indirecte: directe quidem quadrupliciter ¹: uno modo, quando falsum imponit alteri; secundo, quando peccatum adauget suis verbis; tertio, quando occultum revelat; quarto, quando id quod est bonum dicit mala intentione factum. Indirecte autem, vel negando bonum alterius, vel malitiose reticendo, vel minuendo.

ART. II. — UTRUM DETRACTIO SIT PECCATUM MORTALE ².

De his etiam locis supra, art. 1, inductis.

Ad *secundum* sic proceditur. 1. Videtur quod detractio non sit peccatum mortale. Nullus enim actus virtutis est peccatum mortale. Sed revelare peccatum occultum, quod, sicut dictum est (art. præc. ad 3), ad detractioem pertinet, est actus virtutis vel charitatis, dum aliquis fratris peccatum denuntiat, ejus emendationem intendens; vel etiam est actus justitiæ, dum aliquis fratrem accusat. Ergo detractio non est peccatum mortale.

2. Præterea, super illud Prov. xxiv: *Cum detractoribus ne commiscearis*, dicit Glossa ³: "Hoc specialiter vitio pericli-

tatur totum genus humanum. „ Sed nulum peccatum mortale in toto humano genere invenitur, quia multi abstinere a peccato mortali; peccata autem venialia sunt quæ in omnibus inveniuntur. Ergo detractio est peccatum veniale.

3. Præterea, Augustinus ⁴ inter peccata minuta ponit, "quando cum omni facilitate vel temeritate maledicimus; „ quod pertinet ad detractioem. Ergo detractio est peccatum veniale.

Sed *contra* est quod Roman. I, 30 dicitur: *Detractores Deo odibiles*; quod ideo additur, ut dicit Glossa ⁵, "ne leve putetur propter hoc quod consistit in verbis. „

CONCLUSIO. — Cum inter res temporales fama pretiosissima esse videatur, ille qui honori famæque alterius, cum intentione eum denigrandi, derogat ac detrahit, peccat mortaliter: non ita si præter intentionem dicentis sequatur denigratio: nisi forte notabiliter quis alicujus famam læserit in his quæ ad vitæ honestatem spectant.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (qu. LXXII, art. 2), peccata verborum maxime sunt ex intentione dicentis dijudicanda. Detractio autem secundum suam rationem ordinatur ad denigrandam famam alicujus. Unde ille, per se loquendo, detrahit qui ad hoc de aliquo obloquitur, eo absente, ut ejus famam denigret. Auferre autem alicui famam valde grave est, quia inter res temporales videtur fama esse pretiosior, per ejus defectum impeditur homo a multis bene agendis. Propter quod dicitur Eccli. xli, 15: *Curam habe de bono nomine, hoc enim magis permanebit tibi quam mille thesauri magni et pretiosi*. Et ideo detractio, per se loquendo, est peccatum mortale ⁶. Contingit tamen quandoque quod aliquis dicit aliqua verba, per quæ diminuitur fama alicujus, non hoc intendens, sed aliquid aliud. Hoc autem non est detrahere per se, et formaliter loquendo, sed solum materialiter, et quasi per accidens. Et si quidem

(1) Ut in hoc versu exprimitur:

Imponens, augens, manifestans, in mala vertens; quia et quadrupliciter indirecte, sicut in hoc alio versu indicatur:

Qui negat, aut minuit, reticet, laudatve remisit, quamvis quartus hic modus contineatur sufficienter in secundo vel in tertio quem ponit sanctus Thomas, qui propterea non nisi tres assignat.

(2) Juxta mentem D. Thomæ, detractio est ex suo genere peccatum mortale.

(3) Ord. Rab. super illud: *Hæc quoque sapientibus*.

(4) In hom. De igne purgatorio, quæ est 41 De sanctis, ante med.

(5) Ordin. Petri Lomb.

(6) Levius quidem homicidio et adulterio, gravius tamen furto.

verba, per quæ fama alterius diminuitur, proferat aliquis propter aliquod bonum necessarium, debitis circumstantiis observatis ¹, non est peccatum, nec potest dici detractio. Si autem proferat ex animi levitate, vel propter causam aliquam non necessariam, non est peccatum mortale; nisi forte verbum quod dicitur sit adeo grave, quod notabiliter famam alicujus lædat, et præcipue in his quæ pertinent ad honestatem vitæ: quia hoc ex ipso genere verborum ² habet rationem peccati mortalis. Et tenetur aliquis ad restitutionem famæ, sicut ad restitutionem cujuslibet rei subtractæ, eo modo quo supra dictum est (qu. LXII, art. 2), cum de restitutione ageretur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod revelare peccatum occultum alicujus propter ejus emendationem denuntiando, vel propter bonum justitiæ publicæ accusando, non est detrahere, ut dictum est (in corp. art. et quæst. LXVIII, art. 1).

Ad *secundum* dicendum, quod Glossa illa non dicit quod detractio in toto genere humano inveniatur, sed addit *pene*; tum quia "stultorum infinitus est numerus, et pauci sunt qui ambulant per viam salutis; tum etiam quia pauci vel nulli sunt qui non aliquando ex animi levitate aliquid dicant, unde in aliquo vel leviter alterius fama minoratur: quia, ut dicitur Jacobi III, 2, *Si quis in verbo non offendit, hic perfectus est vir*.

Ad *tertium* dicendum, quod Augustinus loquitur in casu illo quo aliquis dicit aliquod leve malum de alio, non ex intentione nocendi, sed ex animi levitate, vel ex lapsu linguæ ³.

ART. III. — UTRUM DETRACTIO SIT GRAVIOR OMNIBUS PECCATIS QUÆ IN PROXIMUM COMMITTUNTUR ⁴.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod detractio sit gravior omnibus peccatis quæ in proximum committuntur. Quia super illud Psalm. CVIII: *Pro eo ut*

(1) Scilicet: 1^o ut non plus nec pluribus reveletur quam sit necesse ad evitandum malum, vel bonum consequendum; 2^o ut probabile sit quod revelatio habitura sit bonum effectum; 3^o ut fiat ex recta intentione; 4^o ut bonum consequendum, vel malum avertendum sit alicujus momenti.

(2) Ita Mss. et impressi libri omnes. Theolngi suspicantur redundare vocem, *verborum*.

me diligenter, detrahebant mihi, dicit Glossa ⁵: "Plus nocent in membris detrahentes Christo, qui animas creditorum interficiunt, quam qui ejus carnem mox resurrecturam peremerunt. Ex quo videtur quod detractio sit gravius peccatum quam homicidium, quanto gravius est occidere animam quam occidere corpus. Sed homicidium est gravius inter cætera peccata quæ in proximum committuntur. Ergo detractio est simpliciter inter omnia gravior.

2. Præterea, detractio videtur esse gravius peccatum quam contumelia; quia contumeliam potest homo repellere, non autem detractionem latentem. Sed contumelia videtur esse majus peccatum quam adulterium, per hoc quod adulterium unit duos in unam carnem, contumelia autem unitos in multa dividit. Ergo detractio est majus peccatum quam adulterium; quod tamen inter alia peccata, quæ sunt in proximum, magnam gravitatem habet.

3. Præterea, contumelia oritur ex ira; detractio autem ex invidia, ut patet per Gregorium ⁶. Sed invidia est majus peccatum quam ira. Ergo et detractio est majus peccatum quam contumelia, et sic idem quod prius.

4. Præterea, tanto aliquod peccatum est gravius, quanto inducit graviores defectum. Sed detractio inducit gravissimum defectum, scilicet excacationem mentis. Dicit enim Gregorius ⁷: "Quid aliud detrahentes faciunt, nisi quod in pulverem sufflant, et in oculos suos terram excitant, ut unde plus detractionis perflant, inde minus veritatis videant? Ergo detractio est gravissimum peccatum inter ea quæ committuntur in proximum.

Sed *contra*, gravius est peccare facto quam verbo. Sed detractio est peccatum verbi; adulterium autem et homicidium et furtum sunt peccata in factis. Ergo detractio non est gravior cæteris peccatis quæ sunt in proximum.

CONCLUSIO. — Vitium detractionis, quo proximi læditur honor, ex genere

(3) Unde quod hoc etiam aliquando mortale peccatum sit, mox insinuat subdicens (I. Cor. VI): *Neque maledici regnum Dei possidebunt*.

(4) Negative respondet S. Doctor, quia per aliqua alia peccata nocumentum majus proximo infertur.

(5) Ord. Aug.

(6) Moral. lib. XXXI, cap. 17, a med.

(7) In Regist. lib. VII, epist. 45, ante med.

sus gravius est quam furtum, minus autem homicidio ac adulterio.

Respondeo dicendum quod peccata quæ committuntur in proximum, sunt pensanda per se quidem secundum nocumenta quæ proximo inferuntur, quia ex hoc habent rationem culpæ. Tanto autem est majus nocumentum, quanto majus bonum demitur. Cum autem sit triplex bonum hominis, scilicet bonum animæ, et bonum corporis, et bonum exteriorum rerum; bonum animæ, quod est maximum, non potest aliter ab alio tolli, nisi occasionaliter, puta per malam persuasionem, quæ necessitatem non infert; sed alia duo bona, scilicet corporis et exteriorum rerum, possunt ab alio violenter auferri. Sed quia bonum corporis præeminet bono exteriorum rerum, graviora sunt peccata quibus inferitur nocumentum corpori, quam ea quibus inferitur nocumentum exterioribus rebus. Unde inter cætera peccata quæ committuntur in proximum, homicidium gravius est, per quod tollitur vita proximi jam actu existens; consequenter autem adulterium, quod est contra debitum ordinem generationis humanæ, per quam est introitus ad vitam. Consequenter autem sunt exteriora bona, inter quæ fama præeminet divitiis, eo quod propinquior est spiritualibus bonis; unde dicitur Prov. xxii, 1: *Melius est nomen bonum quam divitiæ multæ*. Et idco detractio secundum suum genus est majus peccatum quam furtum; minus tamen quam homicidium vel adulterium. Potest tamen esse alius ordo propter circumstantias aggravantes vel diminuentes¹. Per accidens autem gravitas peccati attenditur ex parte peccantis, qui gravius peccat, si ex deliberatione peccet quam si peccet ex infirmitate, vel incautela; et secundum hoc peccata locutionis habent aliquam levitatem, inquantum de facili ex lapsu linguæ proveniunt, absque magna præmeditatione.

Ad *primum* ergo dicendum, quod illi qui detrahunt Christo, impediētes fidem membrorum ipsius, derogant divi-

(1) Potest accidere ut detractio contumeliam superet et furtum sit detractio gravius, v. g. si gravis detractio de principe conferatur cum contumelia in plebeum leviter jacta, et furtum centum aureorum cum levi repentina detractio.

(2) *Homicida* id est animæ mortem infert, sic-

nitati ejus, cui fides innititur. Unde non est simplex detractio, sed blasphemia.

Ad *secundum* dicendum, quod gravius peccatum est contumelia quam detractio, inquantum habet majorem contemptum proximi; sicut et rapina est gravius peccatum quam furtum, ut supra dictum est (quæst. lxxvi, art. 9). Contumelia tamen non est gravius peccatum quam adulterium. Non enim gravitas adulterii pensatur ex conjunctione corporum, sed ex deordinatione generationis humanæ. Contumeliosus autem non sufficienter causat inimicitiam in alio, sed occasionaliter tantum dividit unitos, inquantum scilicet per hoc quod mala alterius promit, alios, quantum in se est, ab ejus amicitia separat, licet ad hoc per ejus verba non cogantur. Si ergo et detractor occasionaliter est homicida², inquantum scilicet per sua verba dat alteri occasionem ut proximum odiat vel contemnat. Propter quod in epistola Clementis I³ dicitur " detractores esse homicidas, " scilicet occasionaliter, quia *qui odit fratrem suum, homicida est*, ut dicitur I. Joan. iii, 15.

Ad *tertium* dicendum, quod ira quærit in manifesto vindictam inferre, ut Philosophus dicit⁴. Ideo detractio, quæ est in occulto, non est filia iræ, sicut contumelia, sed magis invidiæ, quæ nititur qualitercumque minuere gloriam proximi. Nec tamen sequitur propter hoc quod detractio sit gravior quam contumelia; quia ex minori vitio potest oriri majus peccatum, sicut ex ira nascitur homicidium et blasphemia. Origo enim peccatorum attenditur secundum inclinationem ad finem, quod est ex parte conversionis; gravitas autem peccati magis attenditur ex parte aversionis.

Ad *quartum* dicendum, quod quia *homo lætatur in sententia oris sui*, ut dicitur Prov. xv, 23; inde est quod ille qui detrahit, incipit magis amare et credere quod dicit, et per consequens proximum magis odire, et sic magis recedere a cognitione veritatis. Iste tamen effectus potest sequi etiam ex aliis peccatis quæ pertinent ad odium proximi.

ut et quodcumque peccatum mortale animam gratiæ vita destituit.

(3) Quæ est I ad Jacob, inter med. et fin., ut refertur in Decr. dist. I Do pœn. cap. *Homicidiorum*.

(4) Rhet. lib. ii, cap. 4, ad fin.

**ART. IV. — UTRUM AUDIENS
QUI TOLERAT DETRAHENTEM
GRAVITER PECCET ¹.**

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod audiens qui tolerat detrahentem, non graviter peccet. Non enim aliquis magis tenetur alteri quam sibi ipsi. Sed laudabile est, si patienter homo suos detractores toleret; dicit enim Gregorius ²: “Linguas detrahentium sicut nostro studio non debemus excitare, ne ipsi pereant, ita per suam malitiam excitatas debemus æquanimiter tolerare, ut nobis meritum crescat.” Ergo non peccat aliquis, si detractionibus aliorum non resistat.

2. Præterea, Eccli. iv, 30 dicitur: *Non contradicas verbo veritatis ullo modo*. Sed quandoque aliquis detrahit, verba veritatis dicendo, ut supra dictum est (art. 1 hujus quæst. ad 3). Ergo videtur quod non semper teneatur homo detractori resistere.

3. Præterea, nullus debet impedire id quod est in utilitatem aliorum. Sed detractio frequenter est in utilitatem illorum contra quos detrahitur; dicit enim Pius papa ³: “Nonnunquam detractio adversus bonos concitatur, ut quos vel domestica adulatio, vel aliorum favor in altum extulerat, detractio humiliet.” Ergo aliquis non debet detractores impedire.

Sed *contra* est quod Hieronymus dicit ⁴: “Cave ne aut linguam, aut aures habeas prurientes, id est, ne aut ipse aliis detrahas, aut alios audias detrachentes.”

CONCLUSIO. — Audiens detrahentem, qui posset resistere, sed ei placet detractio, ejusdem detractionis vitii reus est.

Respondeo dicendum quod, secundum Apostolum ⁵, *digni sunt morte, non solum qui peccata faciunt, sed etiam qui facientibus peccata consentiunt*. Quod quidem contingit dupliciter: uno modo directe, quando scilicet quis inducit alium ad peccatum, vel ei placet peccatum: alio modo indirecte, scilicet quando non re-

sistit, cum resistere possit; et hoc contingit quandoque, non quia peccatum placeat, sed propter aliquem humanum timorem. Dicendum est ergo quod si aliquis detractiones audiat absque resistantia, videtur detractori consentire, unde fit particeps peccati ejus. Et si quidem inducat eum ad detrahendum, vel saltem placeat ei detractio propter odium ejus cui detrahitur, non minus peccat quam detrahens, et quandoque magis ⁶; unde Bernardus dicit ⁷: “Detrahere, aut detrahentem audire, quid horum damnable sit, non facile dixerim.” Si vero non placeat ei peccatum, sed ex timore, vel negligentia, vel etiam verecundia quadam omittat repellere detrahentem, peccat quidem, sed multo minus quam detrahens, et plerumque venialiter ⁸. Quandoque etiam hoc potest esse peccatum mortale, vel propter hoc quod alicui ex officio incumbit detrahentem corrigere; vel propter aliquod periculum consequens; vel propter radicem, qua timor humanus quandoque potest esse peccatum mortale, ut supra habitum est (qu. xix, art. 3).

Ad *primum* ergo dicendum, quod detractiones suas nullus audit, quia scilicet mala quæ dicuntur de aliquo, eo audiente, non sunt detractiones proprie loquendo, sed contumeliæ, ut dictum est (art. 1 hujus quæst. ad 2). Possunt tamen ad notitiam alicujus detractiones contra ipsum factæ aliorum relationibus pervenire; et tunc sui arbitrii est detrimentum suæ famæ pati, nisi hoc vergat in periculum aliorum, ut supra dictum est (in corp. et qu. lxxii, art. 3). Et ideo in hoc potest commendari ejus patientia, quod patienter proprias detractiones sustineat. Non autem est sui arbitrii quod patiatur detrimentum famæ alterius; et ideo in culpam ei vertitur, si non resistit, cum possit resistere, eadem ratione qua tenetur aliquis sublevare asinum alterius jacentem sub onere, ut præcipitur Deut. xxii.

Ad *secundum* dicendum, quod non semper aliquis debet resistere detractori,

hentem quem ad peccatum inducit, et contra justitiam erga diffamatum, cum sit causa movens ad ejus diffamationem.

(7) De consid. lib. ii, cap. 13, in fin.

(8) Potest quandoque totaliter excusari a peccato, v. g. si detrahens sit princeps, aut vir præclarissimus, superior gravis, et audiens persona obscura, famulus aut ancilla.

(1) Juxta mentem D. Thomæ, audiens detractionem peccat quatenus detractioni consentit.

(2) Super Ezech. hom. 9, circa med.

(3) In appendice ad cap. Oves, 6, quæst. i.

(4) Epist. 2 ad Nepotian. vers. fin.

(5) Rom. i, 32

(6) Si enim inducat, ut ait Billuart, peccat contra charitatem peccato scandali erga detra-

arguendo eum de falsitate, et maxime si sciat verum esse quod dicitur; sed debet eum verbis redarguere de hoc quod peccat fratri detrahendo, vel saltem ostendere quod ei detractio displiceat per tristitiam faciei¹: quia, ut dicitur Proverb. xxv, 23, *ventus Aquilo dissipat pluvias, et facies tristis linguam detrahentem*.

Ad tertium dicendum quod utilitas quæ ex detractioe provenit, non est ex intentione detrahentis, sed ex Dei ordinatione, qui ex quolibet malo elicit bonum. Et ideo nihilo minus est detractoribus resistendum, sicut est raptoribus, vel oppressoribus aliorum; quamvis ex hoc oppressis vel spoliatis per patientiam meritum crescat.

QUÆSTIO LXXIV.

DE SUSURRATIONE², IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de susurratione; et circa hoc queruntur duo: 1. Utrum susurratio sit peccatum distinctum a detractioe. — 2. Quod horum sit gravius.

ART. I. — UTRUM SUSURRATIO SIT PECCATUM DISTINCTUM A DETRACTIONE.

De his etiam infra, quæst. LXXV, art. 1, corp. et Rom. 1, lect. 8.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod susurratio non sit peccatum distinctum a detractioe. Dicit enim Isidorus³: "Susurro de sono locutionis appellatur, quia non in facie alicujus, sed in aure loquitur detrahendo." Sed loqui de altero detrahendo, ad detractioem pertinet. Ergo susurratio non est peccatum distinctum a detractioe.

2. Præterea, Levit. xix, 16 dicitur: *Non eris criminator, nec susurro in populis*. Sed criminator idem videtur esse quod detractor. Ergo etiam susurratio a detractioe non differt.

3. Præterea, Eccli. xxviii, 15 dicitur: *Susurro et bilinguis maledictus erit*. Sed bilinguis videtur idem esse quod detractor; quia detractorum est duplici lingua loqui, aliter scilicet in absentia, et aliter in præsentia. Ergo susurro idem est quod detractor.

Sed contra est quod Rom. 1, super illud, *Susurriones, detractores*, dicit Glossa interl.: "Susurriones inter amicos discor-

diam seminantes: detractores, qui aliorum bona negant vel minuunt."

CONCLUSIO. — Eo diversa est detractio a susurratione, quod detractioe proximi honor, susurratione vero amicitia læditur, et illius intenditur separatio.

Respondeo dicendum quod susurro et detractor in materia conveniunt, et etiam in forma, sive in modo loquendi, quia uterque malum occulte de proximo dicit; propter quam similitudinem interdum unum pro alio ponitur. Unde Eccli. v, super illud: *Non appelleris susurro*, dicit Glossa⁴, "id est, detractor." Differunt autem in fine; quia detractor intendit denigrare famam proximi, unde illa mala de proximo præcipue profert ex quibus proximus infamari possit, vel saltem diminui ejus fama; susurro autem intendit amicitiam separare, ut patet per Glossam inductam (in arg. *Sed cont.*) et per illud quod dicitur Proverb. xxvi, 20: *Susurrone subtrahit, jurgia conquiescunt*. Et ideo susurro talia mala profert de proximo quæ possunt contra ipsum commovere animum audientis, secundum illud Eccli. xxviii, 11: *Vir peccator conturbabit amicos, et in medio pacem habentium immittet inimicitiam*.

Ad primum ergo dicendum, quod susurro, inquantum dicit malum de alio, dicitur detrahere; in hoc tamen differt a detractore, quia non intendit simpliciter malum dicere, sed quidquid sit illud quod possit animum unius perturbare contra alium, etiamsi sit simpliciter bonum, et tamen apparens malum, inquantum displicet ei cui dicitur.

Ad secundum dicendum, quod criminator differt a susurrone et a detractore, quia criminator est qui publice crimina aliis imponit vel accusando, vel conviciando, quod non pertinet ad detractorem et susurrionem.

Ad tertium dicendum, quod bilinguis proprie dicitur susurro. Cum enim amicitia sit inter duos, nititur susurro ex utraque parte amicitiam rumpere; et ideo duabus linguis utitur ad duos, uni dicens malum de alio, propter quod dicitur Eccli. xxviii, 15: *Susurro et bilinguis maledictus, et subditur: Multos enim turbavit pacem habentes*⁵.

locutio mala et secreta de proximo ad dissolvendam veram amicitiam.

(1) Vel tacendo, recedendo et sermone ad alia divertendo.

(2) Susurratio theologice definiri potest: Ol-

(3) Etymol. lib. x, ad litt. S. (4) Interl. Rab.

(5) Notandum est susurrionem, si fiat vi,

ART. II. — UTRUM DETRACTIO SIT GRAVIUS PECCATUM QUAM SUSURRATIO ¹.

De his etiam De malo, quæst. x, art. 3 ad 3.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod detractio sit gravius peccatum quam susurratio. Peccata enim oris consistunt in hoc quod aliquis mala dicit. Sed detractor dicit de proximo ea quæ sunt mala simpliciter, quia ex talibus oritur infamia, vel diminuitur fama; susurro autem non curat dicere nisi mala apparentia, quæ scilicet displiceant audienti. Ergo gravius peccatum est detractio quam susurratio.

2. Præterea, quicumque aufert alicui famam, aufert ei non solum unum amicum, sed multos; quia intellectus uniuscujusque refugit amicitiam infamium personarum; unde contra quemdam dicitur II. Paralip. xix, 2: *His qui oderunt Dominum amicitia jungeris*. Susurratio autem aufert unum solum amicum. Gravius ergo peccatum est detractio quam susurratio.

3. Præterea, Jacobi iv, 11 dicitur: *Qui detrahit fratri suo, detrahit legi*, et per consequens Deo, qui est legislator; et sic peccatum detractionis videtur esse peccatum in Deum, quod est gravissimum, ut supra habitum est (q. xx, art. 3, et 12, qu. lxxiii, art. 3). Peccatum autem susurrationis est in proximum. Ergo peccatum detractionis est gravius quam peccatum susurrationis.

Sed contra est quod dicitur Eccli. v, 17: *Denotatio pessima super bilinguem; susurratori autem odium, et inimicitia, et contumelia*.

CONCLUSIO. — Quanto amicitia honori præstat, tanto susurratio, per quam amicitia tollitur, detractione, per quam honor læditur, gravius est peccatum.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. præc., art. 3 et 12, quæst. lxxiii, art. 8), peccatum in proximum tanto est gravius, quanto per ipsum majus nocumentum proximo infertur. Nocumentum autem tanto ma-

dolo, mendaciis, detractionibus aliisve modis injustis, esse contra justitiam, et proinde onus restituendi inducere, sed non ita, si secus.

(1) Susurratio est peccatum mortale *ex genere suo*; quia in individuo potest esse veniale vel ex imperfectione actus, vel ex levitate nocumenti intenti aut causati.

(2) Ethic. lib. viii, cap. 1, in princ.

jus est, quanto majus est bonum quod tollitur; inter cætera vero exteriora bona præeminet amicus, quia "sine amicis nullus vivere potest," ut patet per Philosophum². Unde dicitur Eccli. vi, 15: *Amico fideli nulla est comparatio*. Fama autem ipsa, quæ per detractionem tollitur, ad hoc maxime necessaria est, ut homo idoneus ad amicitiam habeatur. Et ideo susurratio est majus peccatum quam detractio, et etiam quam contumelia; quia amicus est melior quam honor, et amari quam honorari, ut³ Philosophus dicit.

Ad primum ergo dicendum, quod species et gravitas peccati magis attenditur ex fine quam ex materiali objecto; et ideo ratione finis susurratio est gravior, quamvis detractor quandoque pejora dicat.

Ad secundum dicendum, quod fama est dispositio ad amicitiam et infamia ad inimicitiam. Dispositio autem deficit ab eo ad quod disponit. Et ideo ille qui operatur ad aliquid quod est dispositio ad inimicitiam, minus peccat quam ille qui directe operatur ad inimicitiam inducendam.

Ad tertium dicendum, quod ille qui detrahit fratri, intantum videtur detrahere legi, inquantum contemnit præceptum de dilectione proximi; contra quod directius agit qui amicitiam disruptere nititur. Unde hoc peccatum maxime contra Deum est, quia *Deus dilectio est*, ut dicitur I. Joan. iv, 16; et propter hoc dicitur Proverb. vi, 16: *Sex sunt quæ odit Dominus, et septimum detestatur anima ejus*⁴; et hoc septimum ponit eum *qui seminat inter fratres discordiam*.

QUÆSTIO LXXV.

**DE DERISIONE,
IN DUOS ARTICULOS DIVISA.**

Deinde considerandum est de derisione; et circa hoc quærantur duo: 1. Utrum derisio sit peccatum speciale, distinctum ab aliis peccatis, quibus per verba nocumentum proximo inferatur. — 2. Utrum derisio sit peccatum mortale.

(3) Ethic. lib. viii, cap. 8.

(4) Quibus tamen non significatur hoc vitium esse gravius omnibus quæ ibidem recensentur, sed tantum quod una cum aliis sex, etiam istud vehementer Deus abominatur; ut sensus sit: Sex sunt quæ odit Dominus, imo septem sunt quæ abominatur anima ejus.

ART. I. — UTRUM DERISIO SIT SPECIALE PECCATUM AB ALIIS PRÆMISSIS DISTINCTUM ¹.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod derisio non sit speciale peccatum ab aliis præmissis ² distinctum. Subsannatio enim videtur idem esse quod derisio. Sed subsannatio ad contumeliam videtur pertinere. Ergo derisio non videtur distinguere a contumelia.

2. Præterea, nullus irridetur nisi de aliquo turpi, ex quo homo erubescit. Huiusmodi autem sunt peccata, quæ si manifeste de aliquo dicuntur, pertinent ad contumeliam; si autem occulte, pertinent ad detractionem, sive susurrationem. Ergo derisio non est vitium a præmissis distinctum.

3. Præterea, huiusmodi peccata distinguuntur secundum nocumenta quæ proximo inferuntur. Sed per derisionem non inferitur aliud nocumentum proximo quam in honore, vel fama, vel detrimento amicitiae. Ergo derisio non est peccatum distinctum a præmissis.

Sed *contra* est quod derisio fit ludo, unde et *illusio* nominatur. Nullum autem præmissorum ludo agitur, sed serio. Ergo derisio ab omnibus prædictis differt.

CONCLUSIO. — Derisio diversa est a ceteris linguae vitiis, quod per illam intendatur proximi erubescencia.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. LXXII, art. 2), peccata verborum præcipue pensanda sunt secundum intentionem proferentis: et ideo secundum diversa quæ quis intendit, contra alium loquens, huiusmodi peccata distinguuntur. Sicut autem aliquis conviciando intendit conviciati honorem deprimere, et detrahendo diminueri famam, et susurrando tollere amicitiam; ita etiam irridendo aliquis intendit quod ille qui irridetur, erubescat ³. Et quia hic finis est distinctus ab aliis, ideo etiam peccatum derisionis distinguitur a præmissis peccatis.

Ad primum ergo dicendum, quod subsannatio et irrisio conveniunt in fine, sed differunt in modo: quia irrisio fit

ore, id est, verbo et cachinnis; subsannatio autem naso rugato, ut dicit Glossa ⁴ super illud Psal. II, 4: *Qui habitat in calis, irridebit eos*. Talis autem differentia non diversificat speciem. Utrumque tamen differt a contumelia, sicut erubescencia a dehonoratione; est enim erubescencia "timor dehonorationis", sicut Damascenus dicit ⁵.

Ad secundum dicendum, quod de opere virtuoso aliquis apud alios et reverentiam meretur, et famam, et apud seipsum bonæ conscientiae gloriam, secundum illud II. Corinth. I, 12: *Gloria nostra hæc est, testimonium conscientiae nostræ*. Unde e converso de actu turpi, id est vitioso, apud alios quidem tollitur hominis honor, et fama; et ad hoc contumeliosus et detractor turpia de alio dicunt; apud seipsum autem per turpia, quæ dicuntur, aliquis perdit conscientiae gloriam per quamdam confusionem et erubescenciam; et ad hoc turpia dicit derisor. Et sic patet quod derisor communicat cum prædictis vitiis in materia, differt autem in fine ⁶.

Ad tertium dicendum, quod securitas conscientiae et quies illius magnum bonum est, secundum illud Prov. xv, 15: *Secura mens quasi iuge convivium*. Et ideo qui conscientiam alicujus inquietat, confundendo ipsum, aliquod speciale nocumentum ei infert. Unde derisio est peccatum speciale.

ART. II. — UTRUM DERISIO POSSIT ESSE PECCATUM MORTALE.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod derisio non possit esse peccatum mortale. Omne enim peccatum mortale contrariatur charitati. Sed derisio non videtur contrariari charitati; agitur enim ludo quandoque inter amicos, unde et delusio nominatur. Ergo derisio non potest esse peccatum mortale.

2. Præterea, derisio illa videtur esse maxima quæ fit in injuriam Dei. Sed non omnis derisio quæ vergit in injuriam Dei, est peccatum mortale; alioquin quicumque recidivaret in aliquod peccatum veniale, de quo pœnituit, pecca-

(1) Derisio est vitium quo quis vel cachinnis, vel verbis per modum ludibrii, alteri ruborem incutere nititur, et inde fit peccatum speciale distinctum a contumelia, detractione et susurratione.

(2) Puta, contumelia, detractione, vel susurratione.

(3) Et immerito, nam si quis, servatis debitis circumstantiis, alicui pudorem incutiat, ut a malo absteineat, tum non in peccatum irrisionis labitur, sed actum charitatis exercet.

(4) Interl. Aug.

(5) Orth. fidei lib. II, cap. 15.

(6) Ac per consequens obiecto formali.

ret mortaliter; dicit enim Isidorus¹, quod "irrisor est, et non pœnitens, qui adhuc agit quod pœnitet. " Similiter etiam sequeretur quod omnis simulatio esset peccatum mortale; quia, sicut Gregorius dicit², "per struthionem significatur simulator, qui deridet equum, id est, hominem justum, et ascensorem, id est Deum. " Ergo derisio non est peccatum mortale.

3. Præterea, contumelia et detractio videntur esse graviora peccata quam derisio; quia majus est facere aliquid serio quam joco. Sed non omnis detractio, vel contumelia est peccatum mortale. Ergo multo minus derisio.

Sed contra est quod dicitur Prov. III, 34: *Ipsæ deridet illusores*. Sed deridere Dei est æternaliter punire pro peccato mortali, ut patet per id quod dicitur Ps. II, 4: *Qui habitat in cælis, irridebit eos*. Ergo derisio est peccatum mortale.

CONCLUSIO. — Derisio in parvis veniale peccatum est; at in magnis, pensatis tamen conditionibus personarum, peccatum mortale est.

Respondeo dicendum quod irrisio non fit nisi de aliquo malo, vel defectu. Malum autem, si sit magnum, non pro ludo accipitur, sed seriose; unde si in ludum vel risum vertatur, ex quo irrisio vel illusionis nomen sumitur, hoc est quia accipitur ut parvum. Potest autem aliquod malum accipi ut parvum dupliciter: uno modo secundum se; alio modo ratione personæ. Cum autem aliquis alterius personæ malum vel defectum in ludum vel risum ponit, quia secundum se parvum malum est, est veniale et leve peccatum secundum suum genus³. Cum autem accipitur quasi parvum ratione personæ, sicut defectus puerorum et stultorum parum ponderare solemus; sic aliquem illudere, vel irridere, est eum omnino parvipendere, et eum tam vilem æstimare, ut de ejus malo non sit curandum; sed sit quasi pro ludo habendum. Et sic derisio est peccatum mortale, et gravius quam con-

tumelia, quæ similiter est in manifesto; quia contumeliosus videtur accipere malum alterius seriose, illusor autem in ludum; et ita videtur esse major contemptus et dehonoriatio. Et secundum hoc illusio est grave peccatum, et tanto gravius, quanto major reverentia debetur personæ quæ illuditur. Unde gravissimum est irridere Deum, et ea quæ Dei sunt, secundum illud Isa. xxxvii, 23: *Cui exprobrasti? et quem blasphemasti? et super quem exaltasti vocem tuam?* et postea subditur: *Ad sanctum Israel*. Deinde secundum locum tenet irrisio parentum; unde dicitur Proverb. xxx, 17: *Oculum qui subsannat patrem, et despiciit partum matris suæ, effodiant eum corvi de torrentibus, et comedant eum filii aquilæ*. Deinde justorum derisio gravis est, quia honor est virtutis præmium; et contra hoc dicitur Job xii, 4: *Deridetur justæ simplicitas*; quæ quidem derisio valde nociva est, quia per hoc homines a bene agendo impediuntur, secundum illud Gregorii⁴: "Qui in aliorum actibus exoriri bona respiciunt, mox ea manu pestiferæ exprobrationis evellunt."

Ad primum ergo dicendum, quod ludus non importat aliquid contrarium charitati respectu ejus cum quo luditur; potest tamen importare aliquid contrarium charitati respectu ejus de quo luditur, propter contemptum, ut dictum est (in corp.).

Ad secundum dicendum, quod ille qui recidivat in peccatum de quo pœnituit, et ille qui simulat, non expresse Deum irridet, sed quasi interpretative, inquantum scilicet ad modum deridentis se habet. Nec tamen venialiter peccando aliquis simpliciter recidivat, vel simulat, sed dispositive et imperfecte⁵.

Ad tertium dicendum, quod derisio secundum suam rationem levius aliquid est quam detractio, vel contumelia, quia non importat contemptum, sed ludum⁶; quandoque tamen habet majorem contemptum quam contumelia, ut supra dictum est (in corp. art.), et tunc est grave peccatum.

(1) De summo bono, lib. II, cap. 16, in princ.

(2) Moral. lib. xxxi, cap. 9, ante med.

(3) Si quis de malo levi irrisus erubescat et turbetur, tunc ex charitate irrisio cessanda est. Attamen communiter docent theologi in his circumstantiis deridenti peccatum non esse mortale.

(4) Moral. lib. xx, cap. 15, parum ante med.

(5) Ita cum codicibus Alcan. Camer., et Paris. Nicolai. Al., *dispositive* vel *interpretative*.

(6) Si irrisio non sit inordinata, potest esse sine peccato, et imo ad entrapeliam redire (Conf. quæst. lxxii, art. 2 ad 1).

QUÆSTIO LXXVI.

DE MALEDICTIONE,
IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Postea considerandum est de maledictione; et circa hoc quærentur quatuor: 1. Utrum licite possit aliquis maledicere homini. — 2. Utrum licite possit aliquis maledicere irrationali creaturæ. — 3. Utrum maledictio sit peccatum mortale. — 4. De comparatione ejus ad alia peccata.

ART. I. — UTRUM

LICEAT MALEDICERE ALIQUEM ¹.

De his etiam Sent. iv, dist. 28, quæst. ii, art. 1, et De virt. quæst. ii, art. 8 ad 10 et 15, et Psalm. v, et Rom. xi et xii, lect. 9.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non liceat maledicere aliquem. Non est enim licitum præterire mandatum Apostoli, in quo Christus loquebatur, ut dicitur II. Cor. xiii. Sed ipse præcepit ²: *Benedicite, et nolite maledicere*. Ergo non licet aliquem maledicere.

2. Præterea, omnes tenentur Deum benedicere, secundum illud Dan. iii, 82: *Benedicite, filii hominum, Domino*. Sed non potest ex ore eodem procedere benedictio Dei et maledictio hominis, ut probatur Jacobi iii. Ergo nulli licet aliquem maledicere.

3. Præterea, ille qui aliquem maledicit, videtur optare ejus malum culpæ, vel pænæ, quia maledictio dicitur esse imprecatio quædam. Sed non licet desiderare malum alterius; quinimo orare oportet pro omnibus, ut liberentur a malo. Ergo nulli licet maledicere.

4. Præterea, diabolus per obstinationem maxime subjectus est malitiæ. Sed non licet alicui maledicere diabolum, sicut nec seipsum; dicitur enim Eccli. xxi, vers. 30: *Cum maledicit impius diabolum, maledicit ipse animam suam*. Ergo multo minus licet maledicere hominem.

5. Præterea, Num. xxiii, super illud: *Quomodo maledicam cui non maledixit Dominus?* dicit Glossa ³: "Non potest esse justa maledicendi causa, ubi peccantis ignoratur affectus." Sed homo non potest scire affectum alterius hominis, nec etiam utrum sit maledictus a Deo. Ergo nulli licet aliquem hominem maledicere.

Sed *contra* est quod Deut. xxvii, 26 dicitur: *Maledictus qui non permanet in sermonibus legis hujus!* Eliseus etiam pue-

ris sibi illudentibus maledixit, ut habetur IV. Reg. ii.

CONCLUSIO. — Maledicere, animo maledicendi, optando, seu imprecando malum alicui, illicitum est.

Respondeo dicendum quod maledicere idem est quod malum dicere. Dicere autem tripliciter se habet ad id quod dicitur: uno modo per modum enuntiationis, sicut aliquid exprimitur modo indicativo; et sic maledicere nihil aliud est quam malum alterius referre, quod pertinet ad detractionem: unde quandoque maledici detractores dicuntur. Alio modo dicere se habet ad id quod dicitur, per modum causæ; et hoc quidem primo et principaliter competit Deo qui omnia suo verbo fecit, secundum illud Psal. xxxii, 9: *Dixit, et facta sunt*; consequenter autem competit hominibus, qui verbo suo alios movent per imperium ad aliquid faciendum: et ad hoc instituta sunt verba imperativi modi. Tertio modo ipsum dicere se habet ad id quod dicitur, quasi expressio quædam affectus desiderantis id quod verbo exprimitur; et ad hoc instituta sunt verba optativi modi. — Prætermisso ergo primo modo maledictionis, qui est per simplicem enuntiationem mali, considerandum est de aliis duobus. Ubi scire oportet quod facere aliquid et velle illud, se consequuntur ⁴ in bonitate et malitia, ut ex supra dictis patet (1 2, quæst. xx, art. 3). Unde in istis duobus modis, quibus malum dicitur per modum imperantis, vel per modum optantis, eadem ratione est aliquid licitum et illicitum. Si enim aliquis imperet vel optet malum alterius, inquantum est malum, quasi ipsum malum intendens, sic maledicere utroque modo erit illicitum; et hoc est maledicere per se loquendo. Si autem aliquis imperet vel optet malum alterius sub ratione boni, sic est licitum; nec erit maledictio per se loquendo, sed per accidens, quia principalis intentio dicentis non fertur ad malum, sed ad bonum. — Contingit autem malum aliquod dici imperando vel optando, sub ratione duplicis boni: quandoque quidem sub ratione justi, et sic iudex licite maledicit illum cui præcipit justam pœnam

(1) Maledicere hic accipitur pro imprecatione mali, quatenus malum est; id esse illicitum communiter docent B. Thomas et alii theologi.

(2) Rom. xii, 14.

(3) Ord. Orig. hom. xv in Num., parum a med.

(4) Ita nimirum juxta Sylvium, ut si facere sit tibi licitum, etiam tibi liceat velle facere et vice versa.

inferri; et sic etiam Ecclesia maledicit anathematizando, sicut et prophetæ in Scripturis quandoque imprecaunt mala peccatoribus, quasi conformantes voluntatem suam divini justitiæ, licet hujusmodi imprecationes possint etiam per modum prænuntiationis intelligi¹. Quandoque vero dicitur aliquod malum sub ratione utilis; puta cum aliquis optat aliquem peccatorem pati aliquam ægritudinem aut aliquod impedimentum, vel ut ipse melior efficiatur, vel ut saltem ab aliorum nocumento cesset.

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus prohibet maledicere, per se loquendo, cum intentione mali.

Et similiter dicendum est ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod optare alicui malum sub ratione boni, non contrariatur affectui quo quis simpliciter alicui optat bonum; sed magis habet conformitatem ad ipsum.

Ad quartum dicendum, quod in diabolo est considerare naturam et culpam. Natura quidem ejus bona est et a Deo, nec eam maledicere licet; culpa autem ejus est maledicenda, secundum illud Job III, 8: *Maledicant ei qui maledicunt diei*. Cum autem peccator maledicit diabolum propter culpam, seipsum similiter iudicat maledictione dignum; et secundum hoc dicitur maledicere animam suam.

Ad quintum dicendum, quod affectus peccantis, etsi in se non videatur, potest tamen percipi ex aliquo manifesto peccato, pro quo poena est infligenda. Similiter etiam quamvis sciri non possit quem Deus maledicat secundum finalem reprobationem, potest tamen sciri quis sit maledictus a Deo secundum reatum præsentis culpæ.

ART. II. — UTRUM LICEAT CREATURAM IRRATIONALEM MALEDICERE.

De his etiam infra, art. 4 ad 1.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non liceat creaturam irrationalem maledicere. Maledictio enim præ-

cipue videtur esse licita, inquantum respicit poenam. Sed creatura irrationalis non est susceptiva nec culpæ, nec poenæ². Ergo eam maledicere non licet.

2. Præterea, in creatura irrationali nihil invenitur nisi natura quam Deus fecit. Hanc autem maledicere non licet etiam in diabolo, ut dictum est (artic. præc. ad 4). Ergo creaturam irrationalem nullo modo licet maledicere.

3. Præterea, creatura irrationalis aut est permanens, sicut corpora; aut est transiens, sicut tempora. Sed, sicut Gregorius dicit³, "otiosum est maledicere non existenti, vitiosum vero si existeret." Ergo nullo modo licet maledicere creaturæ irrationali.

Sed contra est quod Dominus maledixit ficulnæ, ut habetur Matth. XXI, et Job maledixit diei suo, ut habetur Job III.

CONCLUSIO. — Creaturis irrationalibus maledicere, ut Dei creaturæ sunt, ad rationalem creaturam ordinatæ, blasphemiam est: eis autem maledicere, ut in seipsis sunt, illicitum est, cum sit hoc otiosum et vanum.

Respondeo dicendum quod benedictio vel maledictio proprie ad illam rem pertinet, cui potest aliquid bene vel male contingere, scilicet rationali creaturæ. Creaturis autem irrationalibus bonum vel malum dicitur contingere in ordine ad creaturam rationalem, propter quam sunt. Ordinantur autem ad eam multipliciter: uno quidem modo per modum subventionis, inquantum scilicet ex creaturis irrationalibus subvenitur humanæ necessitati; et hoc modo Dominus homini dixit⁴: *Maledicta terra in opere tuo*, ut scilicet per ejus sterilitatem homo puniretur⁵. Et ita etiam intelligitur quod habetur Deuteronomio XXVIII, 5: *Benedicta horrea tua*; et infra 17: *Maledictum horreum tuum*. Sic etiam David maledixit montes Gelboe⁶, secundum Gregorii expositionem⁷. Alio modo creatura irrationalis ordinatur ad rationalem per modum significationis; et sic Dominus maledixit ficulneam in significatio-

(1) Genes. III, 17.

(2) Mortale peccatum est eas creaturas imprecare, siquidem hoc ejusdem rationis est ac si proximo ipsi malum imprecaretur.

(3) Non peccavit David quod hanc maledictionem protulit ratione mali, scilicet stragis Saulis et Jonathæ, quæ ibi contigerat, ut patet ex infra dictis.

(4) Moral. lib. IV, cap. 3, in fin., et cap. 4.

(1) Ex his sequitur ea quæ in sacris litteris leguntur a sanctis viris prolata, formam maledictionis præ se ferentia, non esse tamen proprie et per se veras maledictiones.

(2) Si formaliter poena in ratione poenæ accipitur, quia sic est sequela duntaxat culpæ: non si materialiter prout est quædam afflictio vel sensibilis cruciatus.

(3) Moral. lib. IV, cap. 2, circa med.

nem Judææ. Tertio modo ordinatur creatura irrationalis ad rationalem per modum continentis, scilicet temporis vel loci; et sic maledixit Job diei natiuitatis suæ, propter culpam originalem, quam nascendo contraxit, et propter sequentes pœnalitates; et propter hoc etiam potest intelligi David maledixisse montibus Gelboe, ut legitur II. Reg. i, scilicet propter cædem populi quæ in eis contigerat. Maledicere autem rebus irrationalibus, inquantum sunt creaturæ Dei, est peccatum blasphemix; maledicere autem eis secundum se consideratis est otiosum et vanum et per consequens illicitum¹.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ART. III. — UTRUM MALEDICERE SIT PECCATUM MORTALE.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod maledicere non sit peccatum mortale. Augustinus enim in homilia De igne purgatorio² numerat maledictionem inter levia peccata. Hæc autem sunt venialia. Ergo maledictio non est peccatum mortale, sed veniale.

2. Præterea, ea quæ ex levi motu mentis procedunt, non videntur universaliter³ esse peccata mortalia. Sed interdum maledictio ex levi motu procedit. Ergo maledictio non est peccatum mortale.

3. Præterea, gravius est malefacere quam maledicere. Sed malefacere non semper est peccatum mortale. Ergo multo minus maledicere.

Sed *contra*, nihil excludit a regno Dei nisi peccatum mortale. Sed maledictio excludit a regno Dei, secundum illud I. Cor. vi, 10: *Neque maledici, neque races regnum Dei possidebunt*. Ergo maledictio est peccatum mortale.

CONCLUSIO. — Maledicere formaliter, et magnum imprecari malum, ex suo genere mortale vitium est; veniale autem esse potest vel si leve sit malum, vel secundum animi levem motum.

Respondeo dicendum quod maledictio de qua nunc loquimur, est per quam pronuntiatur malum contra aliquem vel imperando, vel optando. Velle autem vel

imperio movere ad malum alterius, secundum se repugnat charitati, qua diligimus proximum volentes bonum ipsius; et ita secundum suum genus est peccatum mortale, et tanto gravius quanto personam cui maledicimus magis amare et revereri tenemur⁴. Unde dicitur Levit. xx, 9: *Qui maledixerit patri suo et matri, morte moriatur*. — Contingit tamen verbum maledictionis prolatum esse peccatum veniale vel propter parvitatem mali quod quis alteri maledicendo imprecatur, vel etiam propter affectum ejus qui profert maledictionis verba, dum ex levi motu, vel ex ludo aut exsurrectione aliqua talia verba profert; quia peccata verborum maxime ex affectu pensantur, ut supra dictum est (quæst. lxxii, art. 2).

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ART. IV. — UTRUM MALEDICERE SIT GRAVIUS PECCATUM QUAM DETRACTIO.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod maledictio sit gravius peccatum quam detractio. Maledictio enim videtur esse blasphemia quædam, ut patet per id quod dicitur in Canonica Judæ 9, quod cum *Michael Archangelus cum diabolo disputans, altercaretur de Moyse corpore, non est ausus iudicium inferre blasphemix*; et accipitur ibi blasphemia pro maledictione, secundum Glossam interl. Blasphemia autem est gravius peccatum quam detractio. Ergo maledictio est gravior detractio.

2. Præterea, homicidium est detractioe gravius, ut supra dictum est (q. lxxiii, art. 3). Sed maledictio est par peccato homicidii: dicit enim Chrysostomus super Matth. 5: "Cum dixeris: Maledic ei, et domum evertet, et omnia perire fac, nihil ab homicida differt." Ergo maledictio est gravior quam detractio.

3. Præterea, causa præeminet signo. Sed ille qui maledicit, causat malum suo imperio; ille autem qui detrahit, solum significat malum jam existens. Gravius ergo peccat maledicus quam detractor.

Sed *contra* est quod detractio non potest bene fieri; maledictio autem fit bene et male, ut ex dictis patet (art. 1

(1) Quamvis plerumque non excedat culpam venialem, ut ajunt Navarrus, cap. 23, num. 11, et Toletus, lib. iv, cap. 13.

(2) Quæ est 41 de SS., anto med.

(3) Abest *universaliter* a Nicolai.

(4) Tot sunt diversæ species maledictionis quot

diversa mala imprecatur; ac proinde in confessione explicandum est quot et quæ mala fuerint imprecatus, et personarum qualitatatem quæ fuerunt graviter maledictæ.

(5) Homilia xx, vers. fin.

huj. quæst.). Ergo gravior est detractio quam maledictio.

CONCLUSIO. — Detractio, secundum suam generalem rationem gravius peccatum est maledictionis vitio, quod desiderium exprimit: potest tamen per accidens maledictio gravior esse detractio.

Respondeo dicendum quod, sicut habitum est (part. I, quæst. XLVIII, artic. 5), duplex est malum; scilicet culpæ et pœnæ. Malum autem culpæ pejus est, ut ibidem ostensum est (art. 6). Unde dicere malum culpæ pejus est quam dicere malum pœnæ, dummodo sit idem modus dicendi. Ad contumeliosum ergo, et susurrionem, et detractorem et etiam derisorem¹ pertinet dicere malum culpæ; sed ad maledicentem, prout nunc loquimur, pertinet dicere malum pœnæ, non autem malum culpæ, nisi forte sub ratione pœnæ. Non tamen est idem modus dicendi; nam ad prædicta quatuor vitia pertinet dicere malum culpæ, solum enuntiando; per maledictionem vero dicitur malum pœnæ, vel causando per modum imperii, vel optando. Ipsa autem enuntiatio culpæ peccatum est, inquantum aliquod nocumentum ex hoc proximo infertur; gravius autem est nocumentum inferre quam nocumentum desiderare, cæteris paribus. — Unde detractio secundum communem rationem gravius peccatum est quam maledictio, simplex desiderium exprimens; maledictio vero quæ fit per modum imperii, cum habeat rationem causæ, potest esse detractio gravior, si majus nocumentum inferat quam sit denigratio famæ; vel levior, si minus. Et hæc quidem accipienda sunt secundum ea quæ per se pertinent ad rationem horum vitiorum. — Possunt autem et alia per accidens considerari, quæ prædicta vitia vel augent, vel minuunt.

Ad primum ergo dicendum, quod maledictio creaturæ, inquantum creatura est, redundat in Deum²; et sic per accidens habet rationem blasphemie; non autem si maledicatur creaturæ propter culpam. Et eadem ratio est de detractio.

Ad secundum dicendum quod, sicut dictum est (art. præc.), maledictio uno

modo includit desiderium mali: unde si ille qui maledicit, velit malum occisionis alterius, desiderio non differt ab homicida; differt tamen inquantum actus exterior aliquid adjicit voluntati.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de maledictione, secundum quod importat imperium.

QUÆSTIO LXXVII.

DE FRAUDULENTIA, QUÆ COMMITTITUR IN EMPTIONIBUS ET VENDITIONIBUS, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de peccatis quæ sunt circa voluntarias commutationes; et primo de fraudulentia, quæ committitur in emptionibus et venditionibus; secundo de usura, quæ fit in mutuis. Circa alias enim commutationes voluntarias non invenitur aliqua species peccati, quæ distinguatur a rapina, vel furto. Circa primum quærentur quatuor: 1. De injusta venditione ex parte pretii, scilicet utrum liceat aliquid vendere plus quam valeat. — 2. De injusta venditione ex parte rei venditæ. — 3. Utrum venditor teneatur dicere vitium rei venditæ. — 4. Utrum licitum sit aliquid negotiando plus vendere quam emptum sit.

ART. I. — UTRUM LICITE ALIQUIS POSSIT VENDERE REM PLUS QUAM VALEAT.

De his etiam Sent. IV, dist. 25, quæst. III, art. 1, quæst. I corp. et quæst. II, art. 2 corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis licite possit vendere rem plus quam valeat. Justum enim in commutationibus humanæ vitæ secundum leges civiles determinatur. Sed secundum eas licitum est emptori et venditori ut se invicem decipiant³; quod quidem fit inquantum venditor plus vendit rem quam valeat; emptor autem minus quam valeat. Ergo licitum est quod aliquis vendat rem plus quam valeat.

2. Præterea, illud quod est omnibus commune videtur esse naturale, et non esse peccatum. Sed, sicut Augustinus refert⁴, dictum cujusdam mimi fuit ab omnibus acceptum: *Vili vultis emere, et caro vendere*; cui etiam consonat quod dicitur Proverb. XX, 14: *Malum est, malum est, dicit omnis emptor; et cum recesserit, gloriatur*. Ergo licitum est aliquid carius vendere et vilius emere quam valeat.

3. Præterea, non videtur esse illicitum,

nus creator; et sic maledicere creaturam prout est creatura, est quodammodo maledicere creatorem.

(3) Ex Cod. lib. IV, tit. 44, De rescindenda venditione. (4) De Trin. lib. XIII, cap. 3, a princ.

(1) Murmuratio est quoque injusta; de ea vero non agit S. Thomas, quia ad præcedentia reducit, maxime ad detractioem et susurrionem.

(2) Quia non potest esse malæ creaturæ bo-

si ex conventionē agatur id quod fieri debet ex debito honestatis. Sed secundum Philosophum ¹, in amicitia utili recompensatio fieri debet secundum utilitatem quam consecutus est ille qui beneficium suscepit; quæ quidem quandoque excedit valorem rei datæ; sicut contingit cum aliquis multum re aliqua indiget vel ad periculum evitandum, vel ad aliquod commodum consequendum. Ergo licet in contractu emptionis et venditionis aliquid dare pro majori pretio quam valeat.

Sed *contra* est quod dicitur Matth. vii, vers. 12: *Omnia quæcumque vultis ut faciant vobis homines, et vos facite illis*. Sed nullus vult sibi rem vendi carius quam valeat. Ergo nullus debet alteri vendere rem carius quam valeat.

CONCLUSIO. — Quamquam emere quidpiam vilius quam valeat, seu vendere carius, secundum se illicitum et injustum sit, potest tamen per accidens secundum conditiones ementis ac vendentis, et illorum indigentiam, licite aliquid carius vendi, ac vilius emi quam secundum se valeat: semper autem peccatum est ubi aliqua circa hoc fraus contingerit.

Respondeo dicendum quod fraudem adhibere ad hoc quod aliquid plus justo pretio vendatur, omnino peccatum est, inquantum aliquis decipit proximum in damnum ipsius. Unde et Tullius dicit ²: “Tollendum est igitur in rebus contrahendis omne mendacium: non licitorem venditor, nec qui contra se licetur, emptor apponat.” Si autem fraus deficit, tunc de emptione et venditione dupliciter loqui possumus: uno modo secundum se; et secundum hoc emptio et venditio videtur esse introducta pro communi utilitate utriusque, dum scilicet unus indiget re alterius, et e converso, sicut patet per Philosophum ³. Quod autem pro communi utilitate inductum est, non debet esse magis in gravamen unius quam alterius; et ideo debet secundum æqualitatem rei inter eos contractus institui. Quantitas autem rei, quæ in usum hominis venit, mensuratur secundum pretium datum; ad quod est

inventum numisma, ut dicitur ⁴. Et ideo si vel pretium excedat quantitatem valoris rei, vel e converso res excedat pretium, tolletur justitiæ æqualitas. Et ideo carius vendere vel vilius emere rem quam valeat, est secundum se injustum et illicitum. Alio modo possumus loqui de emptione et venditione, secundum quod per accidens cedit in utilitatem unius et detrimentum alterius; puta cum aliquis multum indiget habere rem aliquam, et alius læditur, si ea careat; et in tali casu justum pretium erit ut non solum respiciatur ad rem quæ venditur, sed ad damnum quod venditor ex venditione incurrit. Et sic licite poterit aliquid vendi plus quam valeat secundum se, quamvis non vendatur plus quam valeat habenti ⁵. Si vero aliquis multum juvetur ex re alterius quam accepit, ille vero qui vendit, non damnificetur carendo re illa, non debet eam supervendere, quia utilitas quæ alteri accrescit, non est ex vendente ⁶, sed ex conditione ementis. Nullus autem debet vendere alteri quod non est suum: licet possit ei vendere damnum quod patitur ⁷. Ille tamen qui ex re alterius accepta multum juvatur, potest propria sponte aliquid vendenti supererogare; quod pertinet ad ejus honestatem.

Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est (1 2, q. xcvi, art. 2), lex humana populo datur, in quo sunt multi a virtute deficientes; non autem datur solum virtuosis. Et ideo lex humana non potuit prohibere quidquid est contra virtutem; debet ei sufficere ut prohibeat ea quæ destruunt hominum convictum; alia vero habeat quasi licita, non quia ea approbat, sed quia ea non punit. Sic ergo habet quasi licitum, poenam non inducens, si absque fraude venditor rem suam supervendat, aut emptor vilius emat; nisi sit nimius excessus, quia tunc etiam lex humana cogit ad restituendum; puta si aliquis sit deceptus ultra dimidiam justii pretii quantitatem. Sed lex divina nihil impunitum relinquit, quod sit virtuti contrarium. Unde secundum divinam legem illicitum reputatur,

possessor eam retinere mallet et aliquam voluptatem eam vendendo sibi aufert.

(6) Ita cum codd. Tarrac., Alcan. et Paris. Nicolai et posteriores edit. Al., *ex venditione*.

(7) Quod italicè dicitur *la convenienza* potest licite appetiari, sed hæc ratio non sufficit ut possessor rei summum pretium excedat.

(1) Ethic. lib. viii, cap. 13, sub fin.

(2) De offic. lib. ii, in tit. *Quod bono viro non est simulandum*, a princ.

(3) Polit. lib. i, cap. 6, a princ.

(4) Ethic. lib. v, cap. 5, ante med.

(5) Juxta sententiam theologorum communem, res licite potest vendi pluris quam valeat, quia

si in emptione et venditione non sit æqualitas justitiæ observata; et tenetur ille qui plus habet, recompensare ei qui damnificatus est, si sit notabile damnum. Quod ideo dico, quia justum pretium rerum non est punctualiter determinatum, sed magis in quadam æstimatione consistit; ita quod modica additio vel minutio non videtur tollere æqualitatem justitiæ ¹.

Ad secundum dicendum, quod, sicut ibidem dicit Augustinus, "nimis ille vel seipsum intuendo, vel alios experiendo, vili velle emere, et care vendere, omnibus id credidit esse commune. Sed quoniam revera vitium est, potest quisque adipisci hujusmodi justitiam, qua huic resistat et vincat; „ et ponit exemplum de quodam qui modicum pretium de quodam libro ² propter ignorantiam postulanti justum pretium dedit. Unde patet quod illud commune desiderium non est naturæ, sed vitii, et ideo commune est multis, qui per latam viam vitiorum incedunt.

Ad tertium dicendum, quod in justitia commutativa consideratur principaliter æqualitas rei; sed in amicitia utili consideratur æqualitas utilitatis; et ideo recompensatio fieri debet secundum utilitatem perceptam, in emptione vero secundum æqualitatem rei.

ART. II. — UTRUM

VENDITIO REDDATUR ILLICITA
PROPTER DEFECTUM REI VENDITÆ.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod venditio non reddatur injusta et illicita propter defectum rei venditæ. Minus enim cætera sunt pensanda in re quam rei species substantialis. Sed propter defectum speciei substantialis non videtur reddi venditio rei illicita; puta si aliquis vendat argentum vel aurum alchimicum pro vero, quod est utile ad omnes humanos usus, ad quos necessarium est argentum et aurum, puta ad vasa et ad alia hujusmodi; ergo multo

(1) Theologi distinguunt summum, imum et medium pretium. Licetum est emere ad *imum* et vendere ad *sumum*, sed non facile est æstimari quænam inter utrumque sit distantia. Hoc communi prudentum æstimationi subjiendum est.

(2) Sunt theologi qui existimant libros, gemmas, picturas et alia hujusmodi non habere pretium nisi conventionale; sed Cajetanus, Sylvius, Wiggers et Liguori sententiam contrariam ut probabiliorē tenent.

minus erit illicita venditio, si sit defectus in aliis.

2. Præterea, defectus ex parte rei, qui est secundum quantitatem, maxime videtur justitiæ contrariari, quæ in æqualitate consistit. Quantitas autem per mensuram cognoscitur; mensuræ autem rerum quæ in usum hominum veniunt, non sunt determinatæ, sed alicubi majores, alicubi minores, ut patet per Philosophum ³. Ergo sicut non potest evitari defectus ex parte rei venditæ, ita videtur quod ex hoc venditio non reddatur illicita.

3. Præterea, ad defectum rei venditæ pertinet, si ei conveniens qualitas deest. Sed ad qualitatem rei cognoscendam requiritur magna scientia, quæ plerisque venditoribus deest. Ergo non redditur venditio illicita propter rei defectum,

Sed *contra* est quod dicit Ambrosius ⁴: "Regula justitiæ manifesta est, quod a vero declinare virum non deceat bonum, nec damno injusto afficere quemquam, nec doli aliquid annexere ⁵."

CONCLUSIO. — Vendere, et emere rem unam pro alia, vel non in debita mensura ac rei qualitate, illicitum est.

Respondeo dicendum quod circa rem quæ venditur, triplex defectus considerari potest. Unus quidem secundum speciem rei; et hunc quidem defectum si venditor cognoscat in re quam vendit, fraudem committit in venditione: unde venditio illicita redditur ⁶. Et hoc est quod dicitur contra quosdam Isa. i, 22: *Argentum tuum versum est in scoriam, vinum tuum mixtum est aqua*; quod enim permixtum est, patitur defectum quantum ad speciem. Alius autem defectus est secundum quantitatem quæ per mensuram cognoscitur; et ideo si quis scienter utatur deficienti mensura in vendendo, fraudem committit; et est illicita venditio ⁷. Unde dicitur Deuter. xxv, 13: *Non habebis in sacco diversa pondera, majus et minus, nec erit in domo tua modius major et minor*; et postea subdi-

(3) Ethic. lib. v, cap. 7, in med.

(4) De offic. lib. iii, cap. 11, a med.

(5) Sensus est, ut in re qualicumque vel facto nihil omnino doli annexetur. Unde mox Ambrosius exemplum subdit Ananiæ qui non integrum agri sui pretium Apostolis detulit, sed se integrum dare finxit.

(6) Tum error cadit in substantiam rei, et contractus est nullus ex consensu defectu.

(7) Debet venditor restituere quoadusque emptor mensuram debitam obtinuerit.

tur: *Abominatur enim Dominus eum qui facit hæc, et aversatur omnem injustitiam.* Tertius defectus est ex parte qualitatis, puta si aliquod animal infirmum vendat quasi sanum: quod si quis scienter fecerit, fraudem committit in venditione; unde est illicita venditio. Et in omnibus talibus non solum aliquis peccat injustam venditionem faciendo, sed etiam ad restitutionem tenetur. Si vero, eo ignorante, aliquis prædictorum defectuum in re vendita fuerit, venditor quidem non peccat, quia facit injustum materialiter; nec ejus operatio est injusta, ut ex supra dictis patet (quæst. lxx, art. 2). Tenetur tamen, cum ad ejus notitiam pervenerit, damnum recompensare emptori ¹. Et quod dictum est de venditore, etiam intelligendum est ex parte emptoris. Contingit enim quandoque venditorem credere rem suam esse minus pretiosam quantum ad speciem, sicut si aliquis vendat aurum loco aurichalci; et tunc emptor, si id cognoscat, injuste emit, et ad restitutionem tenetur. Et eadem ratio est de defectu qualitatis et quantitatibus.

Ad *primum* ergo dicendum, quod aurum et argentum non solum cara sunt propter utilitatem vasorum quæ ex eis fabricantur, aut aliorum hujusmodi, sed etiam propter dignitatem et puritatem substantiæ ipsorum. Et ideo si aurum vel argentum ab alchimis factum veram speciem non habeat auri et argenti, est fraudulenta et injusta venditio; præsertim cum sint aliquæ utilitates auri et argenti veri, secundum naturalem operationem ipsorum, quæ non conveniunt auro per alchimiam sophisticato; sicut quod habet proprietatem lætificandi, et contra quasdam infirmitates medicinaliter juvat; frequentius etiam potest poni in operatione, et diutius in sua puritate permanet aurum verum quam aurum sophisticatum. Si autem per alchimiam fieret aurum verum, non esset illicitum ipsum pro vero vendere; quia nihil prohibet artem uti aliquibus naturalibus causis ad producendos naturales et veros effectus ², sicut Augustinus dicit ³ de his quæ arte dæmonum fiunt.

(1) Nisi venditor emptori declaraverit se nolle vitii periculum sustinere; tunc enim emptor rem suo periculo emit.

(2) Quamvis hic supponere videatur S. Thomas per artem alchimie verum aurum fieri posse, non tamen certo asserit. Immo Sent. lib. ii, dist. 7, quæst. iii, art. 7 ad 1 id prorsus negat,

Ad *secundum* dicendum, quod mensuras rerum venalium necesse est in diversis locis esse diversas, propter diversitatem copię et inopię rerum; quia ubi res magis abundant, consueverunt esse majores mensuræ. In unoquoque tamen loco ad rectores civitatis pertinet determinare, quæ sint justæ mensuræ rerum venalium, pensatis conditionibus locorum et rerum. Et ideo has mensuras publica auctoritate vel consuetudine institutas præterire non licet.

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut Augustinus dicit ⁴, "pretium rerum venalium non consideratur secundum gradum naturæ, cum quandoque pluris vendatur unus equus quam unus servus; sed consideratur secundum quod res in usum hominis veniunt." Et ideo non oportet quod venditor vel emptor cognoscat occultas rei venditæ qualitates, sed illas solum per quas redditur humanis usibus apta; puta quod equus sit fortis, et bene currat, et similiter in cæteris. Has autem qualitates de facili venditor et emptor cognoscere possunt.

ART. III. — UTRUM VENDITOR TENEATUR DICERE VITIUM REI VENDITÆ.

De his etiam quol. ii, art. 10.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod venditor non teneatur dicere vitium rei venditæ. Cum enim venditor emptorem ad emendum non cogat, videtur ejus iudicio rem quam vendit supponere. Sed ad eundem pertinet iudicium et cognitio rei. Non ergo videtur imputandum venditori si emptor in suo iudicio decipitur, præcipitanter emendo, absque diligenti inquisitione de conditionibus rei.

2. Præterea, stultum videtur quod aliquis id faciat unde ejus operatio impediat. Sed si aliquis vitia rei vendendæ indicet, impedit suam venditionem; unde Tullius ⁵ inducit quemdam dicentem: "Quid tam absurdum quam si domini jussu ita præco prædicet: Domum pestilentem vendo?" Ergo venditor non tenetur dicere vitia rei venditæ.

inquens: "Alchimistæ faciunt aliquid simile auro, sed non faciunt verum aurum; quia forma substantialis auri non est per calorem ignis quod utuntur alchimistæ, sed per calorem solis, etc."

(3) De Trin. lib. iii, cap. 8.

(4) De civ. Dei, lib. xi, cap. 16.

(5) De offic. lib. iii, in tit. In contractibus communibus quæ formula, etc.

3. Præterea, nagis necessarium est homini ut cognoscat viam virtutis, quam ut cognoscat vitia rerum quæ venduntur. Sed homo non tenetur cuilibet consilium dare, et veritatem dicere de his quæ pertinent ad virtutem, quamvis nulli debeat dicere falsitatem. Ergo multo minus tenetur venditor vitia rei venditæ dicere, quasi consilium dando emptori.

4. Præterea, si aliquis teneatur dicere defectum rei venditæ, hoc non est nisi ut minuatur de pretio. Sed quandoque diminueretur de pretio etiam absque vitio rei venditæ propter aliquid aliud; puta si venditor deferens triticum ad locum, ubi est caristia frumenti, sciat multos post se venire, qui deferant; quod si sciretur ab ementibus, minus pretium darent. Hujusmodi autem non oportet dicere venditorem, ut videtur. Ergo pari ratione nec vitia rei venditæ.

Sed *contra* est quod Ambrosius dicit ¹: “In contractibus vitia eorum quæ veneunt, prodi jubentur; ac nisi intimaverit venditor, quamvis in jus emptoris transierint, doli actione vacuantur.”

CONCLUSIO. — Potest nonnunquam venditor indemnitati suæ consulendo, rei occultum vitium tacere, dummodo in damnum seu periculum non vertatur emptoris, præcipue si vitium sit occultum.

Respondeo dicendum quod dare alicui occasionem periculi vel damni semper est illicitum; quamvis non sit necessarium quod homo alteri semper det auxilium vel consilium pertinens ad ejus qualemcumque promotionem; sed hoc solum est necessarium in aliquo casu determinato, puta cum aliquis ejus curæ subditur, vel cum non potest ei per alium subveniri. Venditor autem, qui rem vendendam proponit, ex hoc ipso dat emptori damni vel periculi occasionem, quod rem vitiosam ei offert, si ex ejus vitio damnum vel periculum incurrere possit. Damnum quidem, si propter hujusmodi vitium res quæ vendenda proponitur, minoris sit pretii, ipse vero propter hujusmodi vitium nihil de pretio subtrahat ²; periculum autem si propter hujusmodi vitium usus rei reddatur impeditus vel noxius, puta si aliquis alicui vendat equum claudicantem pro veloci,

vel ruinosam domum pro firma, vel cibum corruptum, sive venenosum pro bono. Unde si hujusmodi vitia sint occulta, et ipse non detegat, erit illicita et dolosa venditio; et tenetur venditor ad damni recompensationem. — Si vero vitium sit manifestum, puta cum equus est monoculus, vel cum usus rei, etsi non competat venditori, potest tamen esse conveniens aliis, et si ipse propter hujusmodi vitium subtrahat quantum oportet de pretio, non tenetur ad manifestandum vitium rei, quia forte propter hujusmodi vitium emptor vellet plus subtrahi de pretio quam esset subtrahendum ³. Unde potest licite venditor indemnitati suæ consulere, vitium rei reticendo.

Ad *primum* ergo dicendum, quod iudicium non potest fieri nisi de re manifesta. Unusquisque enim iudicat secundum quod cognoscit, ut dicitur ⁴. Unde si vitia rei quæ vendenda proponitur, sint occulta, nisi per venditorem manifestentur, non sufficienter committitur emptori iudicium. Secus autem esset, si essent vitia manifesta.

Ad *secundum* dicendum, quod non oportet quod aliquis per præconem vitium rei vendendæ prænuntiet, quia si prædiceret vitium, exterrerentur emptores ab emendo, dum ignorarent alias condiciones rei, secundum quas est bona et utilis. Sed singulariter est dicendum vitium rei ei qui ad emendum accedit, qui potest simul omnes condiciones ad invicem comparare, bonas et malas. Nihil enim prohibet rem in aliquo vitiosam, in multis aliis utilem esse.

Ad *tertium* dicendum, quod quamvis homo non teneatur simpliciter omni homini dicere veritatem de his quæ pertinent ad virtutes, tenetur tamen in casu illo de his dicere veritatem, quando ex ejus facto alteri periculum immineret in detrimentum virtutis, nisi diceret veritatem; et sic est in proposito.

Ad *quartum* dicendum, quod vitium rei facit rem in præsentem esse minoris valoris quam videatur; sed in casu præmisso, in futurum res expectatur esse minoris valoris per superventum negotiatorum, qui ab ementibus ignoratur;

detrudere de pretio, ratione vitii, alioquin rem pluris quam valeat venderet.

(3) I hæc sententia communis est cum auctore

(4) Eth. lib. I, cap. 3, in med.

(1) De offic. lib. IV, cap. 10, parum a princ.

(2) Notandum est venditorem in omni eventu, sive teneatur vitium rei dicere, sive non, debere

unde venditor qui vendit rem secundum pretium quod invenit, non videtur contra justitiam facere, si quod futurum est non exponat ¹. Si tamen exponeret, vel de pretio subtraheret, abundantioris esset virtutis; quamvis ad hoc non videatur teneri ex justitiæ debito.

ART. IV. — UTRUM LICEAT NEGOTIANDO ALIQUID CARIUS VENDERE QUAM EMERE ².

De his etiam Opusc. XIII, cap. 3.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quod non liceat negotiando aliquid carius vendere quam emere. Dicit enim Chrysostomus ³ super Matth. xxi ⁴: "Quicumque rem comparat, ut integram et immutatam vendendo lucretur, ille est mercator, qui de templo Dei ejicitur; „ et idem dicit Cassiodorus super illud Psalm. LXX: *Quoniam non cognovi litteraturam*, vel *negotiationem* secundum aliam litteram ⁵: "Quid, inquit, est aliud negotiatio, nisi vilius comparare et carius velle distrahere? „ et subdit: "Negotiatores tales Dominus ejecit de templo.„ Sed nullus ejicitur de templo, nisi propter aliquod peccatum. Ergo talis negotiatio est peccatum.

2. Præterea, contra justitiam est quod aliquis rem carius vendat quam valeat, vel vilius emat, ut ex dictis apparet (art. 1 hujus qu.). Sed ille qui negotiando rem carius vendit quam emerit, necesse est quod vel vilius emerit quam valeat, vel carius vendat. Ergo hoc sine peccato fieri non potest.

3. Præterea, Hieronymus dicit ⁶: "Negotiatorem clericum, ex inope divitem, ex ignobili gloriosum, quasi quamdam pestem fuge. „ Non autem negotiatio clericis interdicta esse videtur nisi propter peccatum. Ergo negotiando aliquid vilius emere, et carius vendere, est peccatum.

Sed *contra* est quod Augustinus ⁷ dicit super illud Psal. LXX: *Quoniam non cognovi litteraturam* ⁸: "Negotiator avidus acquirendi pro damno blasphematur, pro pretiis rerum mentitur et pejerat. Sed

hæc vitia hominis sunt, non artis, quæ sine his vitiis agi potest. „ Ergo negotiari secundum se non est illicitum.

CONCLUSIO. — Negotiari propter res necessarias vitæ consequendas, omnibus licet; propter lucrum vero, nisi id sit ordinatum ad aliquem honestum finem, negotiari ex se est turpe.

Respondeo dicendum quod ad negotiatores pertinet commutationibus rerum insistere. Ut autem Philosophus dicit ⁹, duplex est rerum commutatio: una quidem quasi naturalis et necessaria; per quam scilicet fit commutatio rei ad rem, vel rerum et denariorum propter necessitatem vitæ, et talis commutatio non proprie pertinet ad negotiatores, sed magis ad œconomicos, vel politicos, qui habent providere vel domui vel civitati de rebus necessariis ad vitam. Alia vero commutationis species est vel denariorum ad denarios, vel quarumcumque rerum ad denarios, non propter res necessarias vitæ, sed propter lucrum quærendum; et hæc quidem negotiatio proprie videtur ad negotiatores pertinere, secundum Philosophum ¹⁰. Prima autem commutatio laudabilis est, quia deservit naturali necessitati. Secunda autem juste vituperatur, quia, quantum est de se, deservit cupiditati lucri, quæ terminum nescit, sed in infinitum tendit. Et ideo negotiatio secundum se considerata quamdam turpitudinem habet, inquantum non importat de sui ratione finem honestum vel necessarium. Lucrum tamen, quod est negotiationis finis, etsi in sui ratione non importet aliquid honestum vel necessarium, nihil tamen importat in sui ratione vitiosum vel virtuti contrarium; unde nihil prohibet, lucrum ordinari ad aliquem finem necessarium vel etiam honestum; et sic negotiatio licita reddetur; sicut cum aliquis lucrum moderatum, quod negotiando quærit, ordinat ad domus suæ sustentationem, vel etiam ad subveniendum indigentibus; vel etiam cum aliquis negotiationi intendit pro-

(1) Similiter emptor qui privatim novit pretium mercium brevi augendum, potest eas emere pretio corrente. Ita post B. Thomam Cajetanum, Soto, Bannes, Sylvius, Billuart et alii communiter contra paucos.

(2) Negotiatio, de qua hic agitur, definiri potest: "Rerum pro rebus aut pro pecunia commutatio ordinata ad lucrum. „

(3) Alius auctor.

(4) Hom. xxxviii in Op. imperf., ante med.

(5) 70 Interpr.

(6) Epist. 2 ad Nepotian., ante med.

(7) Conc. 1, a med.

(8) Vel sicut ipse ibi etiam legit: *Quoniam non cognovi negotiationes*, ut ex græco *πραγματίας* in Sixtiana editione redditum est.

(9) Polit. lib. 1, cap. 5 et 6.

(10) Ibid. cap. 6.

pter publicam utilitatem, ne scilicet res necessariae ad vitam patriæ desint; et lucrum expetit, non quasi finem¹, sed quasi stipendium laboris.

Ad *primum* ergo dicendum, quod verbum Chrysostomi est intelligendum de negotiatione secundum quod ultimum finem in lucro constituit; quod præcipue videtur quando aliquis rem non immutatam carius vendit; si enim rem in melius mutatam carius vendat, videtur præmium sui laboris accipere; quamvis et ipsum lucrum possit licite intendi non sicut ultimus finis, sed propter alium finem necessarium, vel honestum, ut dictum est (in corp.).

Ad *secundum* dicendum, quod non quicumque carius vendit aliquid quam emerit, negotiatur, sed solum qui ad hoc emit ut carius vendat. Si autem emit rem, non ut vendat, sed ut teneat, et postmodum propter aliquam causam eam vendere velit, non est negotiatio, quamvis carius vendat. Potest enim hoc licite facere, vel quia in aliquo rem melioravit, vel quia pretium rei est mutatum secundum diversitatem loci, vel temporis, vel propter periculum, cui se exponit, transferendo rem de loco ad locum, vel eam ferri² faciendo. Et secundum hoc nec emptio nec venditio est injusta.

Ad *tertium* dicendum, quod clerici non solum debent abstinere ab his quæ sunt secundum se mala, sed etiam ab his quæ habent speciem mali. Quod quidem in negotiatione contingit, tum propter hoc quod est ordinata ad lucrum terrenum, cuius clerici debent esse contemptores; tum etiam propter frequentia negotiatorum vitia, quia *difficulter exiit negotiator a peccatis labiorum*, ut dicitur Eccli. xxvi, 28. Est et alia causa, quia negotiatio nimis implicat animum sæcularibus curis, et per consequens a spiritualibus retrahit: unde et Apostolus dicit³: *Nemo militans Deo implicat se negotiis sæcularibus*. Licet tamen clericis uti prima commutationis specie, quæ ordinatur ad necessitatem vitæ, emendo, vel vendendo⁴.

(1) *Non quasi finem*, id est finem ultimum: censetur autem sic lucrum intendi, quando aliquis magis lucrum quam Deum diligit, ac proinde paratus est Dei et Ecclesiæ præcepta transgredi potius quam lucri acquisitionem omittere.

(2) Ita cum cod. Alcan. alisque pluribus Nicolai et recentiores edit. Al. *ferri*.

QUÆSTIO LXXVIII.

DE PECCATO USURÆ, QUOD COMMITTITUR IN MUTUIS, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de peccato usuræ, quod committitur in mutuis; et circa hoc quærentur quatuor: 1. Utrum sit peccatum accipere pecuniam in pretium pro pecunia mutuata, quod est accipere usuram. — 2. Utrum liceat pro eodem quamcumque utilitatem accipere, quasi in recompensationem mutui. — 3. Utrum aliquis restituere teneatur id quod de pecunia usuraria justo lucro lucratus est. — 4. Utrum liceat accipere mutuo pecuniam sub usura.

ART. I. — UTRUM ACCIPERE USURAM PRO PECUNIA MUTUATA SIT PECCATUM⁵.

De his etiam Sent. III, dist. 37, art. 6, et De malo, quæst. XIII, art. 4, et quod. III, art. 19, et Opusc. LXXIII, cap. 14 et 15.

Ad *primum* sic proceditur. 1. Videtur quod accipere usuram pro pecunia mutuata non sit peccatum. Nullus enim peccat ex hoc quod sequitur exemplum Christi. Sed Dominus de se ipso dicit⁶: *Ego veniens cum usuris exegissem illam*, scilicet pecuniam mutuata. Ergo non est peccatum accipere usuram pro mutuo pecuniæ.

2. Præterea, sicut dicitur Psal. xviii, 8, *lex Domini immaculata*, quia scilicet peccatum prohibet. Sed in lege divina conceditur aliqua usura, secundum illud Deut. xxiii, 19: *Non feneraberis fratri tuo ad usuram pecuniam, nec fruges, nec quamlibet aliam rem, sed alieno*; et, quod plus est, etiam in præmium repromittitur pro lege servata, secundum illud Deut. xxviii, 12: *Feneraberis gentibus multis, et ipse a nullo fenus accipies*. Ergo accipere usuram non est peccatum.

3. Præterea, in rebus humanis determinatur iustitia per leges civiles. Sed secundum eas conceditur usuras accipere. Ergo videtur esse licitum.

4. Præterea, prætermittere consilia non obligat ad peccatum. Sed Luc. vi inter alia consilia ponitur: *Date mutuum, nihil inde sperantes*. Ergo accipere usuram non est peccatum.

(3) II ad Tim. II, 4.

(4) Ea de re conferendum est concilium Tridentinum (sess. xxii, cap. 1, De reformat.).

(5) His verbis usuram damnavit concilium Viennense: « Si quis in ilium errorem inciderit, ut pertinaciter affirmare præsumat, exercere usuras non esse peccatum, decernimus eum velut hæreticum esse puniendum. »

(6) Luc. xix, 23.

5. Præterea, pretium accipere pro eo quod quis facere non tenetur, non videtur esse secundum se peccatum. Sed non in quolibet casu tenetur pecuniam habens eam proximo mutuare. Ergo licet ei aliquando pro mutuo accipere pretium.

6. Præterea, argentum monetatum, et in vasa formatum, non differt specie. Sed licet accipere pretium pro vasis argenteis accommodatis. Ergo etiam licet accipere pretium pro mutuo argenti monetati. Usura ergo non est secundum se peccatum.

7. Præterea, quilibet potest licite accipere rem quam ei dominus rei voluntarie tradidit. Sed ille qui accipit mutuum, voluntarie tradit usuram. Ergo ille qui mutuatur, licite potest accipere.

Sed *contra* est quod dicitur Exod. xxii, vers. 25: *Si pecuniam mutuum dederis populo meo pauperi qui habitat tecum, non urgebis eum quasi exactor, nec usuris operies.*

CONCLUSIO. — Cum pecuniæ usus sit illius consumptio ac distractio, injustum et illicitum est pro ejus usu aliquid accipere.

Respondendo dicendum quod accipere usuram pro pecunia mutuata est secundum se injustum ¹, quia venditur id quod non est; per quod manifeste inæqualitas constituitur, quæ justitiæ contrariatur. Ad cujus evidentiam sciendum est quod quædam res sunt quarum usus est ipsarum rerum consumptio; sicut virum consumimus, eo utendo ad potum, et triticum consumimus, eo utendo ad cibum. Unde in talibus non debet seorsum computari usus rei a re ipsa; sed cuicumque conceditur usus, ex hoc ipso conceditur res; et propter hoc in talibus per mutuum transfertur dominium. Si quis ergo seorsum vellet vendere vinum, et vellet seorsum vendere usum vini, venderet eandem rem bis, vel venderet id quod non est; unde manifeste per injustitiam peccaret. Et simili ratione injustitiam committit qui mutuatur vinum aut triticum petens sibi dari duas recompensationes; unam quidem restitutionem æqualis rei, aliam vero pretium usus quod *usura* dicitur.

(1) Pretium quod a pecunia mutuata provenit, tanquam usuram Ecclesia semper damnavit; Patres, concilia, summi pontifices, ratione mutui, hanc eandem sententiam uno ore confitentur.

Quædam vero sunt quorum usus non est ipsa rei consumptio; sicut usus domus est inhabitatio, non autem dissipatio. Et ideo in talibus seorsum potest utrumque concedi, puta cum aliquis tradit alteri dominium domus, reservato sibi usu ad aliquod tempus; vel e converso cum quis concedit alicui usum domus, reservato sibi ejus dominio. Et propter hoc licite potest homo accipere pretium pro usu domus, et præter hoc petere domum accommodatam, sicut patet in conductione et locatione domus. Pecunia autem, secundum Philosophum ², principaliter est inventa ad commutationes faciendas; et ita proprius et principalis pecuniæ usus est ipsius consumptio, sive distractio, secundum quod in commutationes expenditur. Et propter hoc secundum se est illicitum pro usu pecuniæ mutuata accipere pretium, quod dicitur *usura*; et sicut alia injuste acquisita tenetur homo restituere, ita restituere tenetur pecuniam quam per usuram accepit.

Ad *primum* ergo dicendum, quod usura ibi metaphorice accipitur pro superexercentia bonorum spiritualium, quam exigit Deus, volens ut in bonis acceptis ab eo semper proficiamus; quod est ad utilitatem nostram, non ejus.

Ad *secundum* dicendum, quod Judæis prohibitum fuit accipere usuram a fratribus suis, scilicet Judæis; per quod datur intelligi quod accipere usuram a quocumque homine, est simpliciter malum; debemus enim omnem hominem habere quasi proximum et fratrem, præcipue in statu Evangelii, ad quod omnes vocantur. Unde Psal. xiv, 5 absolute dicitur: *Qui pecuniam suam non dedit ad usuram*; et Ezech. xviii, 8: *Qui usuram non accepit*. Quod autem ab extraneis usuram acciperent, non fuit eis concessum quasi licitum, sed permissum ad majus malum vitandum, ne scilicet a Judæis Deum colentibus usuras acciperent propter avaritiam, cui dediti erant, ut habetur Is. lvi. Quod autem in præmium promittitur: *Feneraberis gentibus multis*, etc., fenus ibi large accipitur pro mutuo, sicut et Eccli. xxix dicitur: *Multi non causa nequitiae non fenerati sunt, id*

Confer Benedicti XIV Bullam *Vix pervenit*.

(2) Eth. lib. v, cap. 5, a med., et Polit. lib. i, cap. 5 et 6

(3) Sive non ad cavendam nequitiam, sed frau-

est, non mutuaverunt. Promittitur ergo in præmium Judæis abundantia divitiarum, ex qua contingit quod aliis mutuare possint.

Ad *tertium* dicendum, quod leges humanæ dimittunt aliqua peccata impunita¹, propter conditiones hominum imperfectorum, in quibus multæ utilitates impedirentur, si omnia peccata districte prohiberentur pœnis adhibitis. Et ideo usuras lex humana concessit, non quasi existimans eas esse secundum justitiam, sed ne impedirentur utilitates multorum. Unde in ipso jure civili² dicitur quod "res quæ usu consumuntur, neque ratione naturali, neque civili, recipiunt usumfructum; " et quod "senatus non fecit earum rerum usumfructum (nec enim poterat), sed quasi usumfructum constituit, " concedens scilicet usuras. Et Philosophus naturali ratione ductus dicit³, quod "usuraria acquisitio pecuniarum est maxime præter naturam. "

Ad *quartum* dicendum, quod dare mutuum non semper tenetur homo; et ideo quantum ad hoc ponitur inter consilia. Sed quod homo lucrum de mutuo non quærat, hoc cadit sub ratione præcepti. Potest tamen dici consilium per comparisonem ad dicta Phariseorum, qui putabant usuram aliquam esse licitam; sicut et dilectio inimicorum est consilium. Vel loquitur ibi non de spe usurarii lucri, sed de spe quæ ponitur in homine; non enim debemus mutuum dare vel quodcumque bonum facere propter spem hominis, sed propter spem Dei.

Ad *quintum* dicendum, quod ille qui mutuare non tenetur, recompensationem potest accipere ejus quod fecit; sed non amplius debet exigere⁴. Recom-pensatur autem ei secundum æqualitatem justitiæ, si tantum ei reddatur, quantum mutuavit. Unde si amplius exigat pro usufructu rei, quæ alium usum non habet nisi consumptionem substantiæ, exigit pretium ejus quod non est; et ita est injusta exactio.

dem, ut ibidem additur; quamvis codices quidam absque negatione legunt: *causa nequitie*.

(1) Lex civilis non solum linquit impunitum, sed etiam permittit mutuum; et juxta consultationes sancti Officii a Pio VIII et Gregorio XVI approbatas, qui legem civilem ut titulum sufficientem tenent, *non sunt inquietandi*.

(2) Constit. lib. II, tit. 4, De usufructu, § *Constituitur*.

(3) Polit. lib. I, cap. 7, parum ante med.

Ad *sextum* dicendum, quod usus principalis ~~usurum~~ argenteorum non est ipsa eorum consumptio; et ideo usus eorum potest vendi licite, servato dominio rei. Usus autem principalis pecuniæ argenteæ est distractio pecuniæ in commutationes; unde non licet ejus usum vendere cum hoc quod aliquis velit ejus restitutionem quod mutuo dedit. Sciendum tamen, quod secundarius usus argenteorum vasorum posset esse commutatio; et talem usum eorum non liceret vendere. Et similiter potest esse aliquis secundarius usus pecuniæ argenteæ, ut puta si quis concederet pecuniam signatam ad ostentationem vel ad ponendum loco pignoris; et talem usum pecuniæ licite homo vendere potest.

Ad *septimum* dicendum, quod ille qui dat usuram, non simpliciter voluntarie dat, sed cum quadam necessitate, inquantum indiget accipere pecuniam mutuo, quam ille qui habet non vult sine usura mutuare.

ART. II. — UTRUM LICEAT PRO PECUNIA MUTUATA ALIQUAM ALIAM COMMODITATEM EXPETERE⁵.

De his etiam De malo, quæst. XIII, art. 4 ad 10. et Opusc. XXI, quæst. III et IV, et Opusc. LXXIII, cap. 3 et 7.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis possit pro pecunia mutuata aliquam aliam commoditatem expetere. Unusquisque enim licite potest suæ indemnitati consulere. Sed quandoque damnum aliquis patitur ex hoc quod pecuniam mutuatur. Ergo licitum est ei supra pecuniam mutuata aliquid aliud pro damno expetere, vel etiam exigere.

2. Præterea, unusquisque tenetur ex quodam debito honestatis aliquid recompensare ei qui sibi gratiam fecit, ut dicitur⁶. Sed ille qui alicui in necessitate constituto pecuniam mutuatur, gratiam facit, unde et gratiarum actio ei debetur. Ergo ille qui recipit, tenetur naturali debito aliquid recompensare. Sed non videtur esse illicitum obligare

(4) Ex consensu omnium theologorum sunt tamen rationes quibus mutuum reddi possit licitum; v. g. lucrum cessans, damnum emergens, periculum sortis, etc.

(5) Hæc quæstio latius patet quam præcedens; cum commoditas absolute sumpta, ut hic proponitur, sit aliquid communius quam pecunia de qua (art. præc.) quærebatur.

(6) Ethic. lib. V, cap. 5, paulo a princ.

se ad aliquid ad quod quis ex naturali jure tenetur. Ergo non videtur esse illicitum, si aliquis pecuniam alteri mutuans, in obligationem deducat aliquam recompensationem.

3. Præterea, sicut est quoddam munus *a manu*, ita etiam est quoddam munus *a lingua et ab obsequio*, ut dicit Glossa interl. Isai. xxxiii, 15: *Beatus qui excutit manus suas ab omni munere*. Sed licet accipere servitium vel etiam laudem ab eo cui quis pecuniam mutuavit. Ergo pari ratione licet quodcumque aliud munus accipere.

4. Præterea, eadem videtur esse comparatio dati ad datum, et mutuati ad mutuatum. Sed licet pecuniam accipere pro alia pecunia data. Ergo licet accipere recompensationem alterius mutui pro pecunia mutuata.

5. Præterea, magis a se pecuniam alienat qui eam mutuando dominium transfert, quam qui eam mercatori vel artifici committit. Sed licet lucrum accipere de pecunia commissa mercatori vel artifici. Ergo licet etiam lucrum accipere de pecunia mutuata.

6. Præterea, pro pecunia mutuata potest homo pignus accipere, cujus usus posset pretio aliquo vendi; sicut cum impignoratur ager vel domus quæ inhabitatur. Ergo licet aliquod lucrum habere de pecunia mutuata.

7. Præterea, contingit quandoque quod aliquis carius vendit res suas ratione mutui, aut vilius emit quod est alterius, vel etiam pro dilatione pretium augeat, vel pro acceleratione dimittit; in quibus omnibus videtur aliqua recompensatio fieri quasi pro mutuo pecuniæ. Hoc autem non manifeste apparet illicitum. Ergo videtur licitum esse aliquod commodum de pecunia mutuata expectare¹, vel etiam exigere.

Sed *contra* est quod Ezech. xviii, 17 dicitur inter alia quæ ad virum justum requiruntur: *Si usuram et superabundantiam non acceperit*; ut et vers. 8: *Si amplius non acceperit*.

CONCLUSIO. — Non licet aliquid pecunia æstimabile pro mutui recompensatione accipere, nisi sicut quoddam

gratuitum donum quis aliquid suscepit.

Respondeo dicendum quod, secundum Philosophum², omne illud pro pecunia habetur cujus pretium potest pecunia mensurari. Et ideo sicut si aliquis pro pecuniæ mutuata, vel quacumque alia re quæ ipso usu consumitur, pecuniam accipit ex pacto tacito vel expresse, peccat contra justitiam, ut dictum est (art. præc.); ita etiam quicumque ex pacto tacito vel expresse quodcumque aliud acceperit, cujus pretium pecunia mensurari potest, simile peccatum incurrit³. Si vero accipiat aliquid hujusmodi, non quasi exigens, nec quasi ex aliqua obligatione tacita vel expressa, sed sicut gratuitum donum, non peccat; quia etiam antequam pecuniam mutuasset, licite poterat aliquod donum gratis accipere, nec peioris conditionis efficitur per hoc quod mutuavit. Recompensationem vero eorum quæ pecunia non mensurantur, licet pro mutuo exigere, puta benevolentiam et amorem ejus cui mutuavit, vel aliquid hujusmodi.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ille qui mutuum dat, potest absque peccato in pactum deducere cum eo qui mutuum accipit, recompensationem damni, per quod subtrahitur sibi aliquid quod debet habere; hoc enim non est vendere usum pecuniæ, sed damnum vitare⁴, et potest esse quod accipiens mutuum majus damnum evitet quam dans incurrat; unde accipiens mutuum, cum sua utilitate damnum alterius recompensat. Recompensationem vero damni, quod consideratur in hoc quod de pecunia non lucratur, non potest in pactum deducere, quia non debet vendere id quod nondum habet, et potest impediri multipliciter ab habendo.

Ad *secundum* dicendum, quod recompensatio alicujus beneficii dupliciter fieri potest: uno quidem modo ex debito justitiæ, ad quod aliquis ex certo pacto obligari potest; et hoc debitum attenditur secundum quantitatem beneficii quod quis accepit. Et ideo ille qui ac-

gratitudine debitum, sed solum si extigatur tanquam ex justitia debitum.

(4) Si certum et reale, non fictitium ac dubium prævideatur tale damnum: sic enim locum habet vulgaris exceptio quæ ratione *damni emergentis* ut et *lucri cessantis* accipere aliquid ultra sortem permittit.

(1) Ita cum cod. Camer., Rom., Paris., aliisque editi passim. Cod. Alcan. *expectare*.

(2) Ethic. lib. iv, cap. 1, circa princ.

(3) Hinc Innocentius XI hanc propositionem damnavit: *Usura non est dum ultra sortem aliquod exigatur, tanquam ex benevolentia et*

cepit mutuum pecuniæ, vel cujuscumque similis rei, cujus usus est ejus consumptio, non tenetur ad plus recompensandum quam mutuo acceperit: unde contra justitiam est, si ad plus reddendum obligetur. Alio modo tenetur aliquis ad recompensandum beneficium ex debito amicitiae; in quo magis consideratur affectus, ex quo aliquis beneficium contulit, quam etiam quantitas ejus quod fecit; et tali debito non competit civilis obligatio, per quam inducitur quædam necessitas, ut non spontanea recompensatio fiat.

Ad *tertium* dicendum, quod si aliquis ex pecunia mutuata expectet vel exigat, quasi per obligationem pacti taciti vel expressi, recompensationem muneris *ab obsequio vel a lingua*, perinde est ac si expectaret vel exigeret munus *a manu*¹; quia utrumque pecunia aestimari potest, ut patet in his qui locant operas suas, quas manu vel lingua exercent. Si vero munus *ab obsequio vel a lingua* non quasi ex obligatione rei² exhibeatur, sed ex benevolentia, quæ sub aestimationem pecuniæ non cadit, licet hoc accipere, et exigere, et expectare.

Ad *quartum* dicendum, quod pecunia non potest vendi pro pecunia ampliori quam sit quantitas pecuniæ mutuatae quæ restituenda est. Nec ibi aliquid est exigendum aut expectandum, nisi benevolentiae affectus, qui sub aestimationem pecuniæ non cadit; ex quo potest procedere spontanea mutuatio. Repugnat autem ei obligatio ad mutuum faciendum in posterum, quia etiam talis obligatio pecunia aestimari posset. Et ideo licet simul mutuanti unum, aliquid aliud mutuum recipere, non autem licet eum obligare ad mutuum in posterum faciendum.

Ad *quintum* dicendum, quod ille qui mutuatur pecuniam, transfert dominium pecuniæ in eum cui mutuatur; unde ille cui pecunia mutuatur, sub suo periculo tenet eam, et tenetur eam restituere in-

tegre: unde non debet amplius exigere ille qui mutuavit. Sed ille qui committit pecuniam suam vel mercatori vel artifice per modum societatis cujusdam, non transfert dominium pecuniæ suæ in illum, sed remanet ejus; ita quod cum periculo ipsius mercator de ea negotiatur, vel artifex operatur; et ideo sic licite potest partem lucri inde provenientis expetere, tanquam de re sua.

Ad *sextum* dicendum, quod si quis pro pecunia sibi mutuata obliget rem aliquam cujus usus pretio aestimari potest, debet usum illius rei ille qui mutuavit, computare in restitutionem ejus quod mutuavit; alioquin si usum illius rei quasi gratis sibi superaddi velit, idem est ac si pecuniam acciperet pro mutuo, quod est usurarium; nisi forte esset talis res cujus usus sine pretio soleat concedi inter amicos, sicut patet de libro commodato.

Ad *septimum* dicendum, quod si aliquis carius velit vendere res suas quam sit justum pretium, ut de pecunia solvenda emptorem expectet, manifeste usura committitur, quia hujusmodi expectatio pretii solvendi habet rationem mutui. Unde quidquid ultra justum pretium pro hujusmodi expectatione exigitur, est quasi pretium mutui, quod pertinet ad rationem usuræ. Similiter etiam si quis emptor velit rem emere vilius quam sit justum pretium, eo quod pecuniam ante solvit quam possit ei res tradi, est peccatum usuræ, quia etiam ista anticipatio solutionis pecuniæ habet mutui rationem, cujus quoddam pretium est quod diminuitur de justo pretio rei emptæ³. Si vero aliquis de justo pretio velit diminuere, ut pecuniam prius habeat, non peccat peccato usuræ.

ART. III. — UTRUM QUIDQUID DE PECUNIA USURARIA QUIS LUCRATUS FUERIT, REDDERE TENEARUR.

De his etiam quol. III, art. 19, et Opusc. LXVII.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod quidquid de pecunia usuraria a-

(1) Munus *ab obsequio* est servitium aliquod temporale, ut comitari quempiam, et ejus aut familiæ negotia gerere; munus *a lingua* est aliquid principem vel quemvis alium in favorem alterius, sive illum laudando, sive commendando; munus *a manu* est tum pecunia, tum aliud quodvis donum pecunia aestimabile, v. g. annulus, torques, etc.

(2) Ita Mss. et editi libri communiter, licet

Theologi dubitent an legendum sit, *ei*; et infra codices omnes habent verba, *et exigere, et expectare*; quæ prædicti Theologi suspicantur adjecta.

(3) S. Alphonsus, de Lugo, Lessius, Toletus, Sanchez, Sporer existimant unicuique licitum esse suas merces carius vendere ob expectatam solutionem, dummodo rei valorem hæc differentia non excedat.

liquis lucratus fuerit, reddere teneatur. Dicit enim Apostolus ¹: *Si radix sancta, et rami* ². Ergo eadem ratione *si radix infecta, et rami*. Sed radix fuit usuraria. Ergo quidquid ex ea acquisitum est, est usurarium. Ergo tenetur ad restitutionem illius.

2. Præterea, sicut extrav. De usuris, in illa Decretali: *Cum tu, sicut asseris*, dicitur, " possessiones quæ de usuris sunt comparatæ, debent vendi, et ipsarum pretia his a quibus sunt extorta, restitui. „ Ergo eadem ratione quidquid aliud ex pecunia usuraria acquiritur, debet restitui.

3. Præterea, illud quod aliquis emit de pecunia usuraria, debetur ei ratione pecuniæ quam dedit. Non ergo habet majus jus in re quam acquisivit, quam in pecunia quam dedit. Sed pecuniam usurariam tenebatur restituere. Ergo et illud quod ex ea acquirit, tenetur restituere.

Sed *contra*, quilibet potest licite tenere id quod legitime acquisivit. Sed id quod acquiritur per pecuniam usurariam, interdum legitime acquiritur. Ergo licite potest teneri.

CONCLUSIO. — Ea, quæ quis per usuram lucratus fuerit ex rebus, quarum usus est ipsa earum consumptio, reddere non tenetur: illa vero quæ consecutus fuerit ex rebus, quarum usus non est illarum consumptio, reddere tenetur.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. 1 hujus quæst.), res quædam sunt quarum usus est ipsa earum rerum consumptio, quæ non habent usumfructum secundum jura ³. Et ideo si talia fuerint per usuram extorta (puta denarii, triticum, vinum, aut aliquid hujusmodi), non tenetur homo ad restituendum nisi id quod accepit: quia id quod de tali re est acquisitum, non est fructus hujusmodi rei, sed humanæ industriæ ⁴; nisi forte per detentionem talis rei alter sit damnificatus, amittendo aliquid de bonis suis; tunc enim tene-

tur ad recompensationem nocuenti. Quædam vero res sunt quarum usus non est earum consumptio; et talia habent usumfructum; sicut domus et ager, et alia hujusmodi. Et ideo si quis domum alterius vel agrum per usuram extorsisset, non solum teneretur restituere domum vel agrum, sed etiam fructus inde perceptos; quia sunt fructus rerum quarum alius est dominus, et ideo ei debentur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod radix non solum habet rationem materiæ, sicut pecunia usuraria; sed habet etiam aliquid rationem causæ activæ, in quantum administrat nutrimentum; et ideo non est simile ⁵.

Ad *secundum* dicendum, quod possessiones quæ de usuris sunt comparatæ, non sunt eorum quorum sunt usuræ, sed illorum qui eas emerunt; sunt tamen obligatæ illis a quibus fuerunt usuræ acceptæ, sicut et alia bona usurarii. Et ideo non præcipitur quod assignentur illæ possessiones his a quibus fuerunt acceptæ usuræ, quia forte plus valent quam usuræ quas dederunt; sed præcipitur quod vendantur possessiones, et earum pretia restituantur, scilicet secundum quantitatem usuræ acceptæ.

Ad *tertium* dicendum, quod illud quod acquiritur de pecunia usuraria, debetur quidem acquirenti, non propter pecuniam usurariam datam, sicut propter causam instrumentalem, sed propter causam principalem; et ideo plus juris habet in re acquisita de pecunia usuraria quam in ipsa pecunia usuraria.

ART. IV. — UTRUM LICEAT

PECUNIAM ACCIPERE MUTUO SUB USURA ⁶.

De his etiam Sent. III, dist. 37, art. 6 ad 6, et De malo, quæst. XIII, art. 4 ad 17 et 19, et Op. XXI, quæst. III fin. et Opusc. LXXIII, cap. 17.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quod non liceat pecuniam accipere mutuo sub usura. Dicit enim Aposto-

tenta, sed quæ otiosa futura erat si ars utendi vel industria defuisset.

(5) Cum talis pecunia sit materia tantum lucri, ut jam indicatum est, sed active in lucrum non influat, sicut illius industria qui ex ea lucrari novit.

(6) Respondet S. Doctor, et illius sententia communis est, licere pecuniam mutuo accipere sub usura ab eo qui paratus est dare, non licere tamen quempiam inducere ad sic dandum.

(1) Rom. XI, 16.

(2) Non eadem occasione qua hic, sed ad patriarcharum sanctitatem significandam, quæ in Judæos transfusa est (vers. 16).

(3) Instit. lib. II, tit. 4, De usufructu, § *Constituitur*.

(4) Per se, proprie, formaliter vel effective propter ingeniosum usus modum ex quo lucrum ortum est, quamvis illius materia fuerit res de-

lus¹, quod *digni sunt morte, non solum qui faciunt peccata, sed etiam qui consentiunt facientibus*. Sed ille qui accipit pecuniam mutuo sub usuris, consentit usurario in suo peccato, et præbet ei occasionem peccandi. Ergo etiam ipse peccat.

2. Præterea, pro nullo commodo temporali debet aliquis alteri quamcumque occasionem præbere peccandi²; hoc enim pertinet ad rationem scandali activi, quod semper est peccatum, ut supra dictum est (quæst. XLII, art. 2). Sed ille qui petit mutuum ab usurario, expresse dat ei occasionem peccandi. Ergo pro nullo commodo temporali excusatur.

3. Præterea, non minor videtur esse necessitas quandoque deponendi pecuniam suam apud usurarium quam mutuum accipiendi ab ipso. Sed deponere pecuniam apud usurarium omnino videtur esse illicitum, sicut illicitum esset deponere gladium apud furiosum, vel virginem committere luxurioso, seu cibum guloso. Ergo neque licitum est accipere mutuum ab usurario.

Sed *contra*, ille qui injuriam patitur, non peccat, secundum Philosophum³; unde justitia non est media inter duo vitia⁴. Sed usurarius peccat, in quantum facit injustitiam accipienti mutuum sub usuris. Ergo ille qui accipit mutuum sub usuris, non peccat.

CONCLUSIO. — Quanquam nullatenus liceat quemquam ad mutuandum sub usuris inducere; ab eo tamen, qui hoc paratus est facere, et exercet, mutuum sub usuris accipere illicitum non est, dummodo quis propter suæ necessitatis subventionem hoc faciat.

Respondeo dicendum quod inducere hominem ad peccandum nullo modo licet; uti tamen peccato alterius ad bonum, licitum est; quia et Deus utitur omnibus peccatis ad aliquod bonum; ex quolibet enim malo elicit aliquod bonum, ut dicitur⁵. Et ideo Augustinus⁶, Publicolæ quærenti utrum liceret uti juramento ejus qui per falsos deos jurat, in

quo manifeste peccat, eis divinam reverentiam adhibens, respondet, quod "qui utitur fide illius qui per falsos deos jurat, non ad malum sed ad bonum, non peccato illius se sociat, quo per dæmonia juravit, sed pacto ejus bono, quo fidem servavit. Si tamen induceret eum ad jurandum per falsos deos, peccaret." Ita etiam in proposito dicendum est, quod nullo modo licet inducere aliquem ad mutuandum sub usuris; licet tamen ab eo qui hoc paratus est facere, et usuras exercet, mutuum accipere sub usuris, propter aliquod bonum, quod est subventio suæ necessitatis, vel alterius; sicut etiam licet ei qui incidit in latrones, manifestare bona quæ habet, quæ latrones peccant diripiendo, ad hoc quod non occidatur, exemplo decem virorum qui dixerunt ad Ismael: *Noli occidere nos, quia thesauros habemus in agro*, ut dicitur Jerem. XLII, 8.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ille qui accipit pecuniam mutuo sub usuris, non consentit in peccatum usurarii, sed utitur eo; nec placet ei usurarum acceptio, sed mutuatio, quæ est bona.

Ad *secundum* dicendum, quod ille qui accipit pecuniam mutuo sub usuris, non dat occasionem usurario usuras accipiendi, sed mutuandi. Ipse autem usurarius sumit occasionem peccandi ex malitia cordis sui. Unde scandalum passivum ex parte ipsius est, non autem activum ex parte petentis mutuum. Nec tamen propter hujusmodi scandalum passivum debet alius a mutuo petendo desistere, si indigeat; quia hujusmodi passivum scandalum non provenit ex infirmitate vel ignorantia, sed ex malitia.

Ad *tertium* dicendum, quod si quis committeret pecuniam suam usurario non habenti alias unde usuras exerceat, vel hac intentione committeret ut inde copiosius per usuram lucraretur, daret materiam peccandi⁷; unde et ipse esset particeps culpæ; si autem aliquis usurario alias habenti unde usuras exerceat, pecuniam suam committat ut tutius servetur, non peccat, sed utitur homine peccatore ad bonum.

(1) Rom. I, 32.

(2) Quæ per se saltem ac directe inducat ad peccandum, non tantum indirecte vel per accedens; tales quoad usuram dici possunt consulti, fautor, procurator, minister, hospitator vel receptator, et quovis modo usurarium particeps.

(3) Ethic. lib. V, cap. II, a med.

(4) Ut ibidem dicitur cap. 5, circa princ.

(5) Enchirid. August., cap. II.

(6) Epist. 47, al. 154, parum a princ.

(7) Ita Mss. et editi passim. Cod. Alc., *peccantē*.

QUESTIO LXXIX.

DE PARTIBUS INTEGRALIBUS JUSTITIÆ, QUÆ SUNT FACERE BONUM ET DE- CLINARE A MALO, IN QUATUOR AR- TICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de partibus quasi integralibus justitiæ¹, quæ sunt bonum facere, et a malo declinare; et de vitiis oppositis. Circa quod quærentur quatuor: 1. Utrum duo prædicta sint partes justitiæ. — 2. Utrum transgressio sit speciale peccatum. — 3. Utrum omissio sit speciale peccatum. — 4. De comparatione omissionis ad transgressionem.

ART. I. — UTRUM DECLINARE A MALO ET FACERE BONUM, SINT PARTES JUSTITIÆ.

De his etiam Psalm. XXXIII et XXXVI.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod declinare a malo et facere bonum non sint partes justitiæ. Ad quamlibet enim virtutem pertinet facere bonum opus, et malum vitare. Sed partes non excedunt totum. Ergo declinare a malo et facere bonum, non debent poni partes justitiæ, quæ est quædam virtus specialis.

2. Præterea, super illud Psal. XXXIII: *Diverte a malo, et fac bonum*, dicit Glossa²: "Illud vitat culpam (scilicet divertere a malo): hoc meretur vitam et palmam," (scilicet facere bonum). Sed quælibet pars virtutis meretur palmam et vitam. Ergo declinare a malo non est pars justitiæ.

3. Præterea, quæcumque ita se habent quod unum includitur in alio, non distinguuntur ab invicem, sicut partes alicujus totius. Sed declinare a malo includitur in hoc quod est facere bonum; nullus enim simul facit bonum et malum. Ergo declinare a malo et facere bonum non sunt partes justitiæ.

Sed *contra* est quod Augustinus³ ponit, ad justitiam legis pertinere "declinare a malo et facere bonum."

CONCLUSIO. — Declinare a malo, et facere bonum, ad justitiam pertinent, ut ejus partes, secundum propriam rationem boni et mali.

Respondeo dicendum quod si loquamur de bono et malo in communi, facere bonum et vitare malum pertinent ad omnem virtutem; et secundum hoc non possunt poni partes justitiæ, nisi

(1) Sic eas vocat S. Doctor, quia proprie non sunt integrales, ut in physicis dici solent ex quibus corpus constituitur; sed habent quandam

forte justitia accipiat: prout est omnis virtus; quamvis etiam justitia hoc modo accepta respiciat quandam rationem boni specialem, prout scilicet est debitum in ordine ad legem divinam vel humanam. Sed justitia, secundum quod est specialis virtus, respicit bonum sub ratione debiti ad proximum; et secundum hoc ad justitiam specialem pertinet facere bonum sub ratione debiti in comparatione ad proximum, et vitare malum oppositum, scilicet quod est nocivum proximo. Ad justitiam vero generalem pertinet facere bonum debitum in ordine ad communitatem et ad Deum, et vitare malum oppositum. Dicuntur autem hæc duo partes justitiæ generalis vel specialis, quasi integrales; quia utrumque eorum requiritur ad perfectum actum justitiæ. Ad justitiam enim pertinet æqualitatem constituere in his quæ sunt ad alterum, ut ex supra dictis patet (qu. LVII, art. 2). Ejusdem autem est constituere aliquid, et constitutum conservare in his quæ sunt ad alterum. Constituit autem aliquis æqualitatem justitiæ, faciendo bonum, id est reddendo alteri quod ei debetur; conservat autem æqualitatem justitiæ jam constitutæ, declinando a malo, id est, nullum nocumentum proximo inferendo.

Ad primum ergo dicendum, quod bonum et malum hic accipiuntur sub quadam speciali ratione, per quam appropriantur justitiæ; et ideo hæc duo ponuntur partes justitiæ secundum aliquam propriam rationem boni et mali, non autem alicujus alterius virtutis moralis: quia aliæ virtutes morales consistunt circa passiones, in quibus bonum facere est venire ad medium; quod est declinare ab extremis quasi a malis; et sic in idem redit, quantum ad alias virtutes, facere bonum, et declinare a malo. Sed justitia consistit circa operationes et res exteriores, in quibus aliud est facere æqualitatem, et aliud est factam non corrumpere.

Ad secundum dicendum, quod declinare a malo, secundum quod ponitur pars justitiæ, non importat negationem puram, quod est non facere malum; hoc enim non meretur palmam, sed solum vitat pœnam. Importat autem motum

similitudinem cum illis quæ in compositione physica sic vocantur proprie. (2) Ord. Cassiod.

(3) Lib. De corrept. et gratia, c. 1, circa med.

voluntatis repudiantis malum, ut ipsum nomen declinationis ostendit; et hoc est meritorium, præcipue quando aliquis impugnatur, ut malum faciat, et resistit.

Ad *tertium* dicendum, quod facere bonum est actus completivus iustitiæ, et quasi pars principalis ejus; declinare autem a malo, est actus imperfectior et secundaria pars ejus¹; et ideo est quasi pars materialis ejus, sine qua non potest esse pars formalis completa.

ART. II. — UTRUM TRANSGRESSIO SIT SPECIALE PECCATUM.

De his etiam infra, art. 3 ad 3, et art. 4 ad 3.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod transgressio non sit speciale peccatum. Nulla enim species ponitur in definitione generis. Sed transgressio ponitur in communi definitione peccati; dicit enim Ambrosius² quod "peccatum est transgressio legis divinæ." Ergo transgressio non est species peccati.

2. Præterea, nulla species excedit suum genus. Sed transgressio excedit peccatum; quia peccatum est "dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei," ut patet per Augustinum³; transgressio autem est etiam contra naturam, vel consuetudinem. Ergo transgressio non est species peccati.

3. Præterea, nulla species continet sub se omnes partes in quas dividitur genus. Sed peccatum transgressionis se extendit ad omnia vitia capitalia, et etiam ad peccata cordis, oris et operis. Ergo transgressio non est speciale peccatum.

Sed *contra* est quod opponitur speciali virtuti, scilicet iustitiæ.

CONCLUSIO. — Est transgressionis vitium, speciale peccatum, quia formali ratione sua præceptis negativis adversatur, sicut omissionis peccatum, affirmativis.

Respondeo dicendum quod nomen transgressionis a corporalibus motibus ad morales actus derivatum est. Dicitur autem aliquis secundum corporalem motum transgredi, ex eo quod graditur trans terminum sibi præfixum. Termi-

nus autem præfigitur homini, ut ultra non transeat in moralibus, per præceptum negativum. Et ideo transgressio proprie dicitur ex eo quod aliquis agit aliquid contra præceptum negativum. Quod quidem materialiter⁴ potest esse commune omnibus speciebus peccatorum. quia per quamlibet speciem peccati mortalis homo transgreditur aliquod præceptum divinum. Sed si accipiat formaliter, scilicet secundum hanc specialem rationem, quod est facere contra præceptum negativum⁵, sic est speciale peccatum dupliciter: uno quidem modo secundum quod opponitur ad genera peccatorum opposita aliis virtutibus; sicut enim ad propriam rationem iustitiæ legalis pertinet attendere debitum præcepti, ita ad propriam rationem transgressionis pertinet attendere contemptum præcepti. Alio modo secundum quod distinguitur ab omissione, quæ contrariatur præcepto affirmativo.

Ad *primum* ergo dicendum, quod sicut iustitia legalis est omnis virtus subiecto, et quasi materialiter, ita etiam iniustitia legalis est quasi materialiter omne peccatum; et hoc modo peccatum definivit Ambrosius secundum rationem iniustitiæ legalis.

Ad *secundum* dicendum, quod inclinatio naturæ pertinet ad præcepta legis naturalis. Consuetudo etiam honesta habet vim præcepti; quia, ut Augustinus dicit in epistola De jejuniis sabbati⁶, "mos populi Dei pro lege habendus est." Et ideo tam peccatum quam transgressio potest esse contra consuetudinem honestam, et contra inclinationem naturalem.

Ad *tertium* dicendum, quod omnes enumeratæ species peccatorum possunt habere transgressionem, non secundum proprias rationes, sed secundum quamdam specialem rationem, ut dictum est (in corp. art.). Peccatum autem omissionis omnino a transgressionem distinguitur⁷.

(5) Transgressio formaliter aumpta sic præcepti contemptum implicat.

(6) 36, al. 86, parum a princ.

(7) Attamen ambigitur an transgressio per se sit peccatum specie distinctum a peccato omissionis; sententia quæ negat probabilior videtur; quia ad idem ordinantur et ex eodem motivo procedunt, quemadmodum docet S. Doctor, 12, quæst. LXXII, art. 6.

(1) Ordine dignitatis, non originis, cum primus virtutis gradus vel modus sit ut mala declinemus.

(2) In lib. De paradiso, cap. 8, circa med.

(3) Contra Faustum, lib. XII, cap. 27, in princ.

(4) Transgressio materialiter sumpta communis est omnibus peccatorum speciebus, siquidem in quolibet peccato homo præceptum divinum transgreditur.

**ART. III. — UTRUM OMISSIO
SIT SPECIALE PECCATUM¹.**

De his etiam 1 2, quæst. LXXI, art. 5, et Sent. II, dist. 35, art. 3, et De malo, quæst. II, art. 1.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod omissio non sit speciale peccatum. Omne enim peccatum aut est originale aut actuale. Sed omissio non est originale peccatum, quia non contrahitur per originem; nec est actuale, quia potest esse absque omni actu, ut supra habitum est (1 2, quæst. LXXI, art. 5), cum de peccatis in communi ageretur. Ergo omissio non est speciale peccatum.

2. Præterea, omne peccatum est voluntarium. Sed omissio quandoque non est voluntaria, sed necessaria; puta cum mulier corrupta est quæ virginitatem vovit; vel cum aliquis amisit rem quam restituere tenetur; vel cum sacerdos tenetur celebrare, et habet aliquod impedimentum. Ergo omissio non semper est peccatum.

3. Præterea, cuilibet speciali peccato est determinare aliquod tempus quando incipit esse. Sed hoc non est determinare in omissione; quia quodcumque non facit, similiter se habet, nec tamen semper peccat. Ergo omissio non est speciale peccatum.

4. Præterea, omne peccatum speciale speciali virtuti opponitur. Sed non est dare aliquam specialem virtutem cui omissio opponatur: tum quia bonum cuiuslibet virtutis omitti potest; tum quia iustitia, cui specialius videtur opponi, semper requirit aliquem actum etiam in declinatione a malo, ut dictum est (art. 1 huj. quæst. ad 2); omissio autem potest esse absque omni actu. Ergo omissio non est speciale peccatum.

Sed *contra* est quod dicitur Jacobi IV, vers. 17: *Scienti bonum, et non facienti, peccatum est illi.*

CONCLUSIO. — Omissio, quæ boni debiti, quod ad iustitiam attinet, prætermisio est, speciale peccatum est, operationi boni debiti oppositum et a vitiis quæ aliis virtutibus opponuntur, distinctum.

Respondeo dicendum quod omissio importat prætermisioem boni, non au-

(1) Omissio formaliter sumpta est peccatum speciale, sicut (art. præc.) de transgressionem notatum est.

(2) Sicut in naturalibus, ita in moralibus negatio reducitur ad genus affirmationis oppositæ.

(3) Ex his dictis collatis cum quæst. VI, art. 3.

tem cuiuscumque, sed boni debiti. Bonum autem sub ratione debiti pertinet proprie ad iustitiam: ad legalem quidem, si debitum accipiatur in ordine ad legem divinam vel humanam; ad specialem autem iustitiam, secundum quod debitum consideratur in ordine ad proximum. Unde eo modo quo iustitia est specialis virtus, ut supra habitum est (qu. LVIII, art. 6 et 7), etiam omissio est speciale peccatum distinctum a peccatis quæ opponuntur aliis virtutibus; eo vero modo quo facere bonum, cui opponitur omissio, est quædam specialis pars iustitiæ distincta a declinatione mali cui opponitur transgressio, etiam omissio a transgressionem distinguitur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod omissio non est peccatum originale, sed actuale, non quia habet aliquem actum sibi essentialem, sed secundum quod negatio actus reducitur ad genus actus²; et secundum hoc non agere accipitur ut agere quoddam, sicut supra dictum est (1 2, quæst. LXXI, art. 6 ad 1).

Ad *secundum* dicendum, quod omissio, sicut dictum est (in corp. art.), non est nisi boni debiti, ad quod aliquis tenetur. Nullus autem tenetur ad impossibile. Unde nullus, si non facit id quod facere non potest, peccat per omissionem. Mulier ergo corrupta quæ virginitatem vovit, non omittit virginitatem non habendo, sed non pœnitendo de peccato præterito, vel non faciendo quod potest, ad votum adimplendum per continentiae observantiam. Sacerdos etiam non tenetur dicere missam, nisi supposita debita opportunitate, quæ si desit, non omittit. Et similiter aliquis tenetur ad restitutionem supposita facultate; quam si non habet nec habere potest, non omittit, dummodo faciat quod potest. Et idem dicendum est de aliis³.

Ad *tertium* dicendum, quod sicut peccatum transgressionis opponitur præceptis negativis, quæ pertinent ad declinandum a malo; ita peccatum omissionis opponitur præceptis affirmativis, quæ pertinent ad faciendum bonum. Præcepta autem affirmativa non obli-

et quæst. LXXI, art. 5 in 1 2, observandum est naturam et imputabilitatem peccati omissionis consistere in eo quod quis libera voluntate non facit, vel non dicit, vel non vult id, ad quod faciendum, dicendum, aut volendum est obligatus.

gant ad semper, sed ad tempus determinatum; et pro illo tempore peccatum omissionis incipit esse. Potest tamen contingere quod aliquis tunc sit impotens ad faciendum quod debet; quod quidem si sit præter ejus culpam, non omittit quod debet, ut dictum est (in solut. præc. et 1 2, qu. LXXI, art. 5). Si vero sit propter ejus culpam præcedentem (puta cum aliquis de sero se inebriavit, et non potest surgere ad matutinas, ut debet), dicunt quidam quod tunc incipit peccatum omissionis quando aliquis se applicat ad actum illicitum et impossibilem cum illo actu ad quem tenetur. Sed hoc non videtur verum, quia dato quod excitaretur per violentiam, et iret ad matutinas, non omitteret; unde patet quod præcedens inebriatio non fuit omissio, sed omissionis causa. Unde dicendum est quod ommissio incipit ei imputari ad culpam, quando fuit tempus operandi; tamen propter causam præcedentem, ex qua ommissio sequens redditur voluntaria.

Ad quartum dicendum, quod ommissio directe opponitur justitiæ, ut dictum est (in corp. art.); non enim est ommissio boni alicujus virtutis, nisi sub ratione debiti, quod pertinet ad justitiam. Plus autem requiritur ad actum virtutis meritorium quam ad demeritum culpæ, quia bonum est ex integra causa, malum autem ex singulis defectibus. Et ideo ad justitiæ meritum requiritur actus, non autem ad omissionem.

ART. IV. — UTRUM PECCATUM OMISSIONIS SIT GRAVIUS QUAM PECCATUM TRANSGRESSIONIS.

De his etiam De malo, quæst. II, art. 1 ad 4, et art. 9 corp.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum omissionis sit gravius quam peccatum transgressionis. Delictum enim videtur idem esse quod derelictum; et sic per consequens videtur idem esse omissioni. Sed delictum est gravius quam peccatum transgressionis, quia majori expiatione indigebat, ut patet Levit. v. Ergo peccatum omissionis est gravius quam peccatum transgressionis.

(1) Ethic. lib. VIII, cap. 10, circa princ. — Ubi pessimum id vocatur quod est oppositum optimo; indeque concluditur pessima esse dominatio tyrannica ut opposita regno.

(2) Super Matth. hom. 24, aliquant a med.

(3) Cum agitur de distantia negativa, opposi-

2. Præterea, majori bono majus malum opponitur, ut patet per Philosophum¹. Sed facere bonum, cui opponitur ommissio, est nobilior pars justitiæ quam declinare a malo, cui opponitur transgressio, ut ex supra dictis patet (art. 1 huj. quæst. ad 3). Ergo ommissio est gravius peccatum quam transgressio.

3. Præterea, peccatum transgressionis potest esse et veniale et mortale. Sed peccatum omissionis videtur esse semper mortale, quia opponitur præcepto affirmativo. Ergo ommissio videtur esse gravius peccatum quam sit transgressio.

4. Præterea, major est pœna damni, scilicet carentia visionis divinæ, quæ debetur peccato omissionis, quam pœna sensus, quæ debetur peccato transgressionis, ut patet per Chrysostomum². Sed pœna proportionatur culpæ. Ergo gravius est peccatum omissionis quam transgressionis.

Sed contra est quod facilius est abstinere a malo faciendo, quam implere bonum. Ergo gravius peccat qui non abstinet a malo faciendo, quod est transgredi, quam qui non implet bonum, quod est omittere.

CONCLUSIO. — Simpliciter et absolute transgressio gravius peccatum est omissione, quod illa actui virtutis adversetur, hæc vero ejusdem actus negationem importet: quanquam ommissio aliqua gravior esse valeat aliqua transgressionem.

Respondeo dicendum quod peccatum intantum est grave, inquantum a virtute distat. Contrarietas autem est maxima distantia³, ut dicitur⁴. Unde contrarium magis distat a suo contrario quam simplex ejus negatio, sicut nigrum plus distat ab albo quam simpliciter non album; omne enim nigrum est non album, sed non convertitur. Manifestum est autem quod transgressio contrariatur actui virtutis; ommissio autem importat negationem ipsius; puta peccatum omissionis est, si quis debitam reverentiam parentibus non exhibeat; peccatum autem transgressionis, si contumeliam vel quancumque inju-

tio contradictoria est maxima distantia, eo quod affirmatio et negatio minime inter se convenient; sed loquendo de positiva, ut in proposito, contrarietas est maxima distantia.

(4) Metaph. lib. X, text. 13 et 14.

riam eis inferat. Unde manifestum est quod simpliciter et absolute loquendo, transgressio est gravius peccatum quam omissio, licet aliqua omissio possit esse gravior aliqua transgressione ¹.

Ad *primum* ergo dicendum, quod delictum communiter sumptum significat quamcumque omissionem ²; quandoque tamen stricte accipitur pro eo quod omitteretur aliquid de his quæ pertinent ad Deum; vel quando scienter, et quasi cum quodam contemptu derelinquit homo id quod facere debet; et sic habet quamdam gravitatem, ratione cujus majori expiatione indiget.

Ad *secundum* dicendum, quod ei quod est bonum facere, opponitur et non facere bonum, quod est omittere, et facere malum, quod est transgredi; sed primum contradictorie, secundum contrarie, quod importat majorem distantiam; et ideo transgressio est gravius peccatum.

Ad *tertium* dicendum, quod sicut omissio opponitur præceptis affirmativis, ita transgressio opponitur præceptis negativis; et ideo utrumque, si proprie accipiat, importat rationem peccati mortalis. Potest autem large dici transgressio, vel omissio, ex eo quod aliquid fit præter præcepta affirmativa vel negativa, disponens ad oppositum ipsorum; et sic utrumque large accipiendo, potest esse peccatum veniale.

Ad *quartum* dicendum, quod peccato transgressionis respondet et poena damni propter aversionem a Deo, et poena sensus propter inordinatam conversionem ad bonum commutabile. Similiter etiam omissioni non solum debetur poena damni, sed etiam poena sensus, secundum illud Matth. vii, 19: *Omnis arbor quæ non facit fructum bonum, excidetur et in ignem mittetur*; et hoc propter radicem ex qua procedit, licet non habeat ex necessitate actuale conversionem ad aliud bonum commutabile.

(1) Nempe quando versatur in alia materia.

(2) Si vocabulum discutatur, ait S. Augustinus (quæst. xx in Leviticum), quid aliud sonat delictum nisi derelictum? et qui derelinquit, quid derelinquit nisi bonum?

(3) Ita vocantur virtutes justitiæ affines et annexæ, quæ cum illa in aliquo conveniunt et in alio ab ejus perfectione deficiunt.

(4) De invent. lib. ii, aliquant. ante fin.

(5) Super Somnium Scipionis, lib. i, cap. 8, circa med.

QUÆSTIO LXXX.

DE PARTIBUS POTENTIALIBUS JUSTITIÆ.

Deinde considerandum est de partibus potentialibus justitiæ ³, id est, de virtutibus ei annexis; et circa hoc duo sunt considerata: primo quidem quæ virtutes justitiæ annectantur; secundo considerandum est de singulis virtutibus justitiæ annexis.

ART. UNICUS. — UTRUM CONVENIENTER ASSIGNENTUR VIRTUTES JUSTITIÆ ANNEXÆ.

De his etiam supra, quæst. LVIII, art. 2 ad 1, et 2, et infra, quæst. CXXII, art. 1 corp. et Sent. III, dist. 33, quæst. III, art. 4.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter assignentur virtutes justitiæ annexæ. Tullius enim ⁴ enumerat sex, scilicet "religionem, pietatem, gratiam, vindicationem, observantiam, veritatem." Vindicatio autem videtur species esse commutativæ justitiæ, secundum quam illatis injuriis vindicta rependitur, ut ex supra dictis patet (qu. LXI, art. 4). Non ergo debet poni inter virtutes justitiæ annexas.

2. Præterea, Macrobius ⁵ ponit septem, scilicet "innocentiam, amicitiam, concordiam, pietatem, religionem, affectum, humanitatem," quarum plures a Tullio prætermittuntur. Ergo videtur insufficienter enumeratas esse virtutes justitiæ adjunctas.

3. Præterea, a quibusdam aliis ponuntur quinque partes justitiæ, scilicet obedientia respectu superioris, disciplina respectu inferioris; æquitas respectu æqualium; fides et veritas respectu omnium, de quibus a Tullio non ponitur nisi veritas. Ergo videtur insufficienter enumerasse virtutes justitiæ annexas.

4. Præterea, Andronicus Peripateticus ponit novem partes justitiæ annexas, scilicet "liberalitatem, benignitatem, vindicativam, eugnomosynem ⁶, eusebiam, eucharistiam, sanctitatem, bonam commutationem, legispositivam," ex quibus etiam Tullius manifeste non ponit nisi vindicativam. Ergo videtur insufficienter enumerasse.

5. Præterea, Aristoteles ⁷ ponit epikejam justitiæ adjunctam, de qua in nulla præmissarum assignationum videtur mentio esse facta. Ergo insufficienter

(6) Id est, bona animi sententia, ut infra explicabitur.

(7) Ethic. lib. v, cap. 10.

sunt enumeratæ virtutes justitiæ annexæ.

CONCLUSIO. — Religio, pietas, observantia, veritas, gratia, vindictio, amicitia, liberalitas, justitiæ virtutes annexæ sunt.

Respondeo dicendum quod in virtutibus quæ adjunguntur alicui principali virtuti, duo sunt consideranda: primo quidem, quod virtutes illæ in aliquo cum principali virtute conveniant; secundo quod in aliquo deficiant a perfecta ratione ipsius. Quia vero justitia ad alterum est¹, ut ex supra dictis patet (q. LVIII, art. 2), omnes virtutes quæ ad alterum sunt, possunt ratione convenientiæ justitiæ annecti. Ratio vero justitiæ consistit in hoc quod alteri reddatur quod ei debetur secundum æqualitatem, ut ex supra dictis patet (quæst. LVIII, art. 10 et 11). Dupliciter ergo aliqua virtus ad alterum existens a ratione justitiæ deficit: uno quidem modo, in quantum deficit a ratione æqualis; alio modo, in quantum deficit a ratione debiti. Sunt enim quædam virtutes quæ debitum quidem alteri reddunt, sed non possunt reddere æquale. Et primo quidem quidquid ab homine Deo redditur, debitum est; non tamen potest esse æquale, ut scilicet tantum homo ei reddat, quantum debet; secundum illud Psal. cxv, 12: *Quid retribuam Domino pro omnibus quæ retribuit mihi?* Et secundum hoc adjungitur justitiæ *religio*, quæ, ut dicit Tullius², "superioris cujusdam naturæ, quam divinam vocant, curam, cæremoniamque affert"³. Secundo parentibus non potest secundum æqualitatem recompensari quod eis debetur, ut patet per Philosophum⁴; et sic adjungitur justitiæ pietas, per quam, ut Tullius dicit⁵, "sanguine junctis patriæque benevolis officium et diligens tribuitur cultus." Tertio non potest secundum æquale præmium recompensari ab homine virtus, ut patet per Philosophum⁶; et sic adjungitur justitiæ observantia, per quam, ut Tullius dicit⁷, "homines aliqua dignitate anteceden-

tes quodam cultu et honore dignantur"⁸. A ratione vero debiti justitiæ defectus potest attendi, secundum quod est duplex debitum, scilicet morale et legale. Unde et Philosophus⁹ secundum hoc duplex justum assignat. Debitum quidem legale est ad quod reddendum aliquis lege adstringitur¹⁰; et tale debitum proprie attendit justitia, quæ est principalis virtus. Debitum autem morale est quod aliquis debet ex honestate virtutis. Et quia debitum necessitatem importat, ideo tale debitum habet duplicem gradum. Quoddam enim est sic necessarium ut sine eo honestas morum conservari non possit; et hoc habet plures de ratione debiti. Et potest hoc debitum attendi ex parte ipsius debentis; et sic ad hoc debitum pertinet quod homo talem se exhibeat alteri in verbis et in factis, qualis est. Et ideo adjungitur justitiæ *veritas*, per quam, ut Tullius dicit¹¹, "immutata ea quæ sunt"¹², aut fuerunt, aut futura sunt, dicuntur. Potest etiam attendi ex parte ejus cui debetur, prout scilicet aliquis recompensat alicui secundum ea quæ fecit; quandoque quidem in bonis; et sic adjungitur justitiæ *gratia*, in qua, ut Tullius dicit¹³, "amicitiarum et officiorum alterius memoria, et alterius remunerandi voluntas continetur;" quandoque autem in malis; et sic adjungitur justitiæ vindictio, per quam, ut Tullius dicit¹⁴, "vis aut injuria, et omnino quidquid obscurum"¹⁵ est, defendendo, aut ulciscendo propulsatur. Aliud vero debitum est necessarium, sicut conferens ad majorem honestatem, sine quo tamen honestas conservari potest; quod quidem debitum attendit liberalitas, affabilitas, sive amicitia, aut alia hujusmodi, quæ Tullius prætermittit in prædicta enumeratione, quia parum habent de ratione debiti.

Ad primum ergo dicendum, quod vindicta quæ fit auctoritate publicæ potestatis, secundum sententiam judicis, pertinet ad justitiam commutativam;

(7) Loc. sup. cit.

(8) Ita cum codd. Alcan., et Rom. edit. veteres et Patav. Garcia, Theologi et Nicolai, *dignamur*.

(9) Ethic. lib. VIII, cap. 13, circa med.

(10) Ex eo proinde nascitur obligatio civilis.

(11) Loc. cit.

(12) Ita Mss. et ed. passim. Al. deest *quæ sunt*.

(13) Ibid.

(14) Ibid.

(15) Ita cum codicibus edit. veteres et Garcia, Nicolai et edit. Patav. *obfuturum*.

(1) Hinc alienum bonum (ἀλλότριον ἀγαθόν) a Philosopho appellatur, quasi ad alterius utilitatem ordinatum (Ethic. lib. v, cap. 2).

(2) Loc. cit. in arg. 1.

(3) Ita cum codicibus Nicolai. Voces, *vel cultum*, quæ hic leguntur, in multis edit. ex margine Mss. in textum translata perperam fuere.

(4) Ethic. lib. VIII, cap. ult., a med. (5) Loc. cit.

(6) Ethic. lib. IV, cap. 3, ante med.

sed vindicta quam quis facit proprio motu, non tamen contra legem, vel quam quis a iudice requirit, pertinet ad virtutem iustitiæ adjunctam ¹.

Ad *secundum* dicendum, quod Macrobius videtur attendisse ad duas partes integrales iustitiæ, scilicet declinare a malo, ad quod pertinet innocentia, et facere bonum, ad quod pertinent sex alia; quorum duo videntur pertinere ad æquales, scilicet amicitia in exteriori convictu, et concordia interius; duo vero ad superiores, scilicet pietas ad parentes, et religio ad Deum; duo vero ad inferiores, scilicet affectus, inquantum placent bona eorum, et humanitas, per quam subvenitur eorum defectibus. Dicit enim Isidorus ², quod humanus dicitur aliquis, quod "habeat circa hominem amorem et miserationis affectum"; unde humanitas dicta est, quia nos invicem tuemur. Et secundum hoc amicitia sumitur prout ordinat exteriorum convictum, sicut de ea Philosophus tractat ³. Potest etiam amicitia sumi secundum quod proprie respicit affectum, prout determinatur a Philosopho ⁴, et sic ad amicitiam pertinent tria, scilicet benevolentia, quæ hic dicitur ⁵ affectus, et concordia, et beneficentia, quæ hic vocatur humanitas. Hæc autem Tullius prætermisit, quia parum habent de ratione debiti, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quod obedientia includitur in observantia quam Tullius ponit; nam præcellentibus personis debetur et reverentia honoris, et obedientia. Fides autem, per quam fiunt dicta, includitur in veritate quantum ad observantiam promissorum. Veritas autem in plus se habet, ut infra patebit (q. cix, art. 1 et 3). Disciplina autem non debetur ex debito necessitatis, quia inferiori non est aliquis obligatus, inquantum est inferior; potest tamen aliquis superior obligari, ut inferioribus provideat, secundum illud Matth. xxiv, 45: *Fidelis servus, et prudens, quem constituit dominus super familiam suam*; et ideo a Tul-

lio prætermittitur. Potest autem contineri sub humanitate, quam Macrobius ponit: æquitas vero sub epikeja vel amicitia.

Ad *quartum* dicendum, quod in illa enumeratione ponuntur quædam pertinentia ad particularem iustitiam, quædam autem ad legalem; ad particularem quidem bona commutatio, de qua dicit quod est habitus in commutationibus æqualitatem custodiens; ad legalem autem iustitiam, quantum ad ea quæ communiter sunt observanda, ponitur legispositiva, quæ, ut ipse dicit, est scientia commutationum politicarum ad communitatem relatarum. Quantum vero ad ea quæ quandoque particulariter agenda occurrunt, præter communes leges, ponitur eugnomosyne, quasi bona gnome, quæ est in talibus directiva, ut supra habitum est (quæst. Lx, art. 4) in tractatu De prudentia; et ideo dicit de ea quod est voluntaria justificatio, quia scilicet ex proprio arbitrio, id quod iustum est, homo secundum eam servat, non secundum legem scriptam. Attribuuntur autem hæc duo prudentiæ secundum directionem, iustitiæ vero secundum executionem ⁶. Eusebia vero dicitur, quasi bonus cultus, unde est idem quod religio; ideo de ea dicit quod est scientia Dei famulatus; et loquitur secundum modum quo Socrates dicebat, omnes virtutes esse scientias. Et ad idem reducit sanctitas, ut postea dicetur (qu. seq., art. 8). Eucharistia autem est idem quod bona gratia, quam Tullius ponit, sicut et vindicativam. Benignitas autem videtur esse idem cum affectu quem ponit Macrobius. Unde et Isidorus dicit ⁷ quod "benignus est vir sponte ad bene faciendum paratus, et dulcis alloquio." Et ipse Andronicus dicit quod benignitas est habitus voluntarie benefactivus. Liberalitas autem videtur ad humanitatem pertinere.

Ad *quintum* dicendum, quod epikeja non adiungitur iustitiæ particulari, sed legali; et videtur esse idem cum ea quæ dicta est eugnomosyne ⁸.

(1) De his conferenda quæ dicta sunt, qu. Lxi, art. 1 ad 5, et quæ habet S. Doctor, quæst. cxi, art. 2 ad 1.

(2) Etymol. lib. x, ad litt. H.

(3) Ethic. lib. iv, cap. 6.

(4) Ethic. lib. viii et ix.

(5) Ita Mss. et editi passim. Al. perperam, dicuntur.

(6) Ita Mss. et editi libri castigati. Al., *directionem iustitiæ, non secundum excusationem*.

(7) Etymol. lib. x, ad litt. B.

(8) Hic Nicolai in textu addit sequentia: *Quia ista prudenter determinat quid expediat magis; ulla moderamen adhibet quale agnoscit expedire, ut quæst. cxx valebit.*

QUÆSTIO LXXXI.

DE RELIGIONE.

IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de singulis partibus prædictarum virtutum quantum ad præsentem intentionem pertinet: et primo considerandum est de religione; secundo de pietate; tertio de observantia; quarto de gratia; quinto de vindicta; sexto de veritate; septimo de amicitia; octavo de liberalitate; nono de epikeja. De aliis autem hic enumeratis supra dictum est partim in tractatu de charitate, scilicet de concordia et aliis hujusmodi; et partim in hoc tractatu de iustitia, sicut de bona commutatione et innocentia. De legispositiva autem in tractatu de prudentia. — Circa religionem vero tria consideranda occurrunt: primo quidem de ipsa religione secundum se; secundo de actibus ejus; tertio de vitiis oppositis. Circa primum queruntur octo: 1. Utrum religio consistat tantum in ordine ad Deum. — 2. Utrum religio sit virtus. — 3. Utrum religio sit una virtus. — 4. Utrum religio sit specialis virtus. — 5. Utrum religio sit virtus theologica. — 6. Utrum religio sit præferenda aliis virtutibus moralibus. — 7. Utrum religio habeat exteriores actus. — 8. Utrum religio sit eadem sanctitatis.

ART. I. — UTRUM RELIGIO

ORDINET HOMINEM SOLUM AD DEUM ¹.

De his etiam infra, quæst. LXXXIV, art. 1 ad 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod religio non ordinet hominem solum ad Deum. Dicitur enim Jac. 1, 27: *Religio munda et immaculata apud Deum et Patrem, hæc est, visitare pupillos et viduas in tribulatione eorum, et immaculatum se custodire ab hoc sæculo*. Sed visitare viduas et pupillos dicitur secundum ordinem ad proximum; quod autem dicit, *immaculatum se custodire ab hoc sæculo*, pertinet ad ordinem quo ordinatur homo in seipso. Ergo religio non solum dicitur in ordine ad Deum.

2. Præterea, Augustinus dicit ², quod "quia latina loquendi consuetudine non imperitorum tantum, verum etiam doctissimorum, cognitionibus humanis, atque affinitatibus, et quibuscumque necessitudinibus dicitur exhibenda religio,

(1) Id est tantum ad Deum, vel non nisi ad Deum: unde planius constructa transpositione dici potest ad Deum solum.

(2) De civ. Dei lib. x, cap. 1, a med.

(3) Ibid. cap. 1, ad fin.

(4) Rhetor. lib. II, scilicet De invent., aliquant. ante fin.

(5) Ita ex Tullio recentes editiones cum Nicolai, qui habet *cultum ceremoniarumque*. Antiquæ editiones cum Rom.: *Religio est quædam cultio naturæ, quam divinam vocant, quæ cultum, vel ceremoniam affert*. Cod. Alcan.: *Religio est quædam cultio naturæ, quæ doctrinam* (in voce enim abbre-

non eo vocabulo vitatur ambiguum, cum de cultu Divinitatis vertitur quæstio; ut fidenter dicere valeamus, religionem non esse nisi cultum Dei. Ergo religio dicitur non solum in ordine ad Deum, sed etiam in ordine ad propinquos.

3. Præterea, ad religionem videtur latraria pertinere; latraria enim interpretatur servitus, ut Augustinus dicit ³. Servire autem non solum debemus Deo, sed etiam proximis, secundum illud Galat. v, vers. 13: *Per charitatem spiritus servite ad invicem*. Ergo religio importat ordinem etiam ad proximum.

4. Præterea, ad religionem pertinet cultus. Sed homo dicitur non solum colere Deum, sed etiam proximum, secundum illud Catonis: "Cole parentes." Ergo etiam religio nos ordinat ad proximum, et non solum ad Deum.

5. Præterea, omnes in statu salutis existentes Deo sunt subjecti. Non autem dicuntur religiosi omnes qui sunt in statu salutis, sed solum illi qui quibusdam votis et observantiis, et ad obediendum aliquibus hominibus se adstringunt. Ergo religio non videtur importare ordinem subjectionis hominis ad Deum.

Sed contra est quod Tullius dicit ⁴, quod "religio est virtus, quæ superioris ejusdem naturæ, quam divinam vocant, ceremoniam cultumque affert ⁵."

CONCLUSIO. — Religio est virtus, per quam homines Deo debitum cultum et reverentiam exhibent.

Respondeo dicendum quod, sicut Isidorus dicit ⁶, "religiosus, ut ait Cicero, a relectione ⁷ appellatus est, qui retractat, et tanquam relegit ea quæ ad cultum divinum pertinent; " et sic religio videtur dicta a relegendo ⁸ ea quæ sunt divini cultus, quia hujusmodi sunt frequenter in corde revolvenda, secundum illud Prov. III, 6: *In omnibus viis tuis cogita illum*. Quamvis etiam possit intel-

viata est a, quæ in verbo divinum locum non habet, *cultum ceremoniarumque affert*.

(6) Etymol. lib. x, ad litt. R.

(7) Ita post Nicolai editiones passim, et quidam codices. Cod. Alcan., edit. Rom. aliæque vetustæ, *religione*.

(8) Hanc derivationem impugnat Lactantius (De institut. lib. IV, cap. 28); Augustinus suam sententiam retractasse videtur (Retract. lib. I, cap. 13) et hanc vocem potius a *relegando* sumpsisse, sicut et Lactantius (loc. cit.), Ambrosius (lib. De virginitate) et Hieronymus (in Amos, cap. 9).

ligi religio ex hoc dicta, quod " Deum reeligere debemus, quem amiseramus negligentes, „ sicut Augustinus dicit¹. Vel potest intelligi religio a religando dicta²; unde Augustinus dicit³: " Religat nos religio uni omnipotenti Deo. „ Sive autem religio dicatur a frequenti relectione, sive ex iterata electione ejus quod negligenter amissum est, sive dicatur a religatione, religio proprie importat ordinem ad Deum. Ipse enim est cui principaliter alligari debemus tanquam indeficienti principio; ad quem etiam nostra electio assidue dirigi debet sicut in ultimum finem; quem etiam negligentes peccando amittimus; et credendo, et fidem protestando recuperare debemus.

Ad *primum* ergo dicendum, quod religio habet duplices actus: quosdam quidem proprios et immediatos, quos elicit, per quos homo ordinatur ad solum Deum, sicut sacrificare, adorare et alia hujusmodi: alios autem actus habet, quos producit mediantibus virtutibus quibus imperat, ordinans eos ad divinam reverentiam; quia scilicet virtus ad quam pertinet finis, imperat virtutibus ad quas pertinent ea quæ sunt ad finem. Et secundum hoc actus religionis per modum imperii ponitur esse, *visitare pupillos et viduas in tribulatione eorum*; quod est actus elicitus a misericordia; *immaculatam autem se custodire ab hoc sæculo*, imperative quidem est religionis, elicitive autem temperantiæ, vel alicujus hujusmodi virtutis.

Ad *secundum* dicendum, quod religio refertur ad ea quæ exhibentur cognationibus humanis, extenso nomine religionis, non autem secundum quod religio proprie dicitur. Unde Augustinus parum ante verba inducta præmittit: " Religio distinctius non quemlibet, sed Dei cultum significare videtur. „

Ad *tertium* dicendum, quod cum servus dicatur ad dominum, necesse est quod ubi est propria et specialis ratio domini, ibi sit specialis et propria ratio servitutis. Manifestum est autem quod

(1) De civ. Dei, lib. x, cap. 4, ante med.

(2) Hæc explicatio nobis anteponenda videtur.

(3) Lib. De vera religione, prope fin.

(4) Latriam quoque apud Græcos (λάτρειαν) dici proprie cultum vel servitutem Dei notat August. (Cont. Faust. lib. xv, cap. 9). Non quod ex impositione ipsa vocis hoc significet, cum et apud profanos usurpatur pro servitute qua ser-

dominium convenit Deo secundum propriam et singularem quamdam rationem, quia scilicet ipse omnia fecit, et quia summum in omnibus rebus obtinet principatum; et ideo specialis ratio servitutis ei debetur; et talis servitus nomine latriæ⁴ designatur apud Græcos; et ideo ad religionem proprie pertinet.

Ad *quartum* dicendum, quod colere dicimur homines quos honorificatione, vel recordatione, vel præsentia frequentamus; et etiam aliqua quæ nobis subiecta sunt, coli a nobis dicuntur, sicut agricolæ dicuntur ex eo quod colunt agros, et incolæ dicuntur ex eo quod colunt loca quæ inhabitant. Quia tamen specialis honor debetur Deo tanquam primo omnium principio, etiam specialis ratio cultus ei debetur, quæ græco nomine vocatur Eusebia, vel Theosebia⁵, ut patet per Augustinum⁶.

Ad *quintum* dicendum, quod quamvis religiosi dici possint communiter omnes qui Deum colunt, specialiter tamen religiosi dicuntur qui totam vitam suam divino cultui dedicant, a mundanis negotiis se abstrahentes; sicut etiam contemplativi dicuntur, non qui contemplantur, sed qui contemplationi totam vitam suam deputant. Hujusmodi autem non se subiciunt homini propter hominem, sed propter Deum, secundum illud Apostoli⁷: *Sicut angelum Dei exceperitis me, sicut Christum Jesum*.

ART. II. — UTRUM RELIGIO SIT VIRTUS⁸.

De his etiam part. I, quæst. LX, art. 3 corp. et Sent. III, dist. 33, quæst. III, art. 4, quæst. I corp. et Opusc. XIV, cap. 4.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod religio non sit virtus. Ad religionem enim pertinere videtur Deo reverentiam exhibere. Sed revereri est actus timoris, qui est donum, ut ex supra dictis patet (quæst. XIX, art. 9). Ergo religio non est virtus, sed donum.

2. Præterea, omnis virtus in libera voluntate consistit, unde dicitur habitus electivus vel voluntarius. Sed, sicut dictum est (art. præc. ad 3), ad religionem

videtur vel hominibus vel temporari; sed ex accommodatione usus tantum.

(5) Eusebia, i. e. cultus legitimus, θεοσέβεια, cultus divinus. (6) De civ. Dei l. x, c. 1, a med.

(7) Galat. IV, 14.

(8) Religio definiri potest: virtus moralis per quam homines Deo tanquam rerum omnium principio debitum cultum exhibent.

pertinet latría, quæ servitutem quãdam importat. Ergo religio non est virtus.

3. Præterea, sicut dicitur ¹, aptitudo virtutis inest nobis a natura; unde ea quæ pertinent ad virtutes, sunt de dictamine rationis naturalis. Sed ad religionem pertinet cæremoniam divinæ naturæ afferre; cæremonialia autem, ut dictum est supra (1 2, qu. xcix, art. 3 ad 2, et qu. ci), non sunt de dictamine rationis naturalis. Ergo religio non est virtus.

Sed *contra* est, quia connumeratur aliis virtutibus, ut ex præmissis patet (quæst. præc.).

CONCLUSIO. — Cum Deo debitum honorem et reverentiam exhibere ad religionem spectet, necessario religio ipsa inter virtutes enumeratur.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. lviii, art. 3, et 1 2, quæst. lv, art. 3 et 4), virtus est " quæ bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit; " et ideo necesse est dicere, omnem actum bonum ad virtutem pertinere. Manifestum est autem quod reddere debitum alicui habet rationem boni; quia per hoc quod aliquis alteri debitum reddit, constituitur in proportionem convenienti, respectu ipsius, quasi convenienter ordinatus ad ipsum. Ordo autem ad rationem boni pertinet, sicut et modus et species, ut per Augustinum patet ². Cum ergo ad religionem pertineat reddere honorem debitum alicui, scilicet Deo; manifestum est quod religio virtus est.

Ad *primum* ergo dicendum, quod revereri Deum est actus doni timoris ³. Ad religionem autem pertinet facere aliqua propter divinam reverentiam. Unde non sequitur quod religio sit idem quod donum timoris, sed quod ordinetur ad ipsum sicut ad aliquid principalius; sunt enim dona principaliora virtutibus moralibus, ut supra habitum est (quæst. ix, art. 1 ad 3, et 1 2, quæst. lxxviii, art. 8).

Ad *secundum* dicendum, quod etiam servus potest voluntarie exhibere domino suo quod debet; et sic facit de necessitate virtutem, debitum voluntarie

reddens; et similiter exhibere Deo debitam servitutem potest esse actus virtutis, secundum quod homo voluntarie hoc facit.

Ad *tertium* dicendum; quod de dictamine rationis naturalis est quod homo aliqua faciat ad reverentiam divinam. Sed quod hæc determinate faciat, vel illa, istud non est de dictamine rationis naturalis, sed de institutione juris divini, vel humani ⁴.

ART. III. — UTRUM RELIGIO SIT UNA VIRTUS ⁵.

De his etiam infra, art. 4 ad 1 et 2.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod religio non sit una virtus. Per religionem enim ordinamur ad Deum, ut dictum est (art. 1 hujus quæst.). In Deo autem est accipere tres personas, et iterum multa attributa, quæ saltem ratione differunt. Diversa autem ratio objecti sufficit ad diversificandum virtutes, ut ex supra dictis patet (quæst. l, art. 2 ad 2). Ergo religio non est una virtus.

2. Præterea, unius virtutis unus est actus: habitus enim distinguuntur secundum actus. Religionis autem multi sunt actus, sicut colere, et servire, vovere, orare, sacrificare, et multa hujusmodi. Ergo religio non est una virtus.

3. Præterea, adoratio ad religionem pertinet. Sed adoratio alia ratione adhibetur imaginibus, et alia ipsi Deo. Cum ergo diversa ratio distinguat virtutes, videtur quod religio non sit una virtus.

Sed *contra* est quod dicitur Ephes. iv, vers. 5: *Unus Deus, una fides*. Sed vera religio protestatur fidem unius Dei. Ergo religio est una virtus.

CONCLUSIO. — Religio, cum unum Deum respiciat, tanquam unum principium creationis et gubernationis rerum, una simpliciter virtus est.

Respondeo dicendum quod, sicut supra habitum est (1 2, quæst. liv, art. 2 et 3), habitus distinguuntur secundum diversam rationem objecti. Ad religionem autem pertinet exhibere reverentiam uni Deo secundum unam rationem; inquantum scilicet est primum

leges ecclesiasticas quæ ad cultum divinum spectant.

(5) Varii sunt actus religioni proprii, ut orare, sacrificare, vovere, jurare; sed cum omnes in eadem ratione formali consentiant, non est necesse plusquam unam religionis virtutem agnoscere a qua procedant.

(1) Ethic. lib. ii, cap. 1, circa princ.

(2) Lib. De natura boni, cap. 3.

(3) Hinc passim in Scriptura vocatur *Deum timere* qui eum colit ac reveretur; vel timere pro revereri usurpatur (Ex. xviii, 21; Levit. xix, 14, xxv, 17; Deut. vi, 2, x, 12; Tob. ix, 9, etc.).

(4) Jus divinum legem mosaicam ac legem evangelicam amplectitur, jus vero humanum

principium creationis et gubernationis rerum. Unde ipse dicit¹: *Si ego Pater, ubi honor meus?* Patris enim est et producere et gubernare. Et ideo manifestum est quod religio est una virtus.

Ad *primum* ergo dicendum, quod tres personæ divinæ sunt unum principium creationis et gubernationis rerum, et ideo eis una religione servitur. Diversæ autem rationes attributorum concurrunt ad rationem primi principii, quia Deus producit omnia, et gubernat sapientia, voluntate et potentia bonitatis suæ. Et ideo religio est una virtus.

Ad *secundum* dicendum, quod eodem actu homo servit Deo et colit ipsum; nam cultus respicit Dei excellentiam, cui reverentia debetur; servitus autem respicit subjectionem hominis, qui ex sua conditione obligatur ad exhibendam reverentiam Deo. Et ad hæc duo pertinent omnes actus qui religioni attribuantur, quia per omnes homo protestatur divinam excellentiam et subjectionem sui ad Deum, vel exhibendo aliquid ei, vel etiam assumendo aliquid divinum.

Ad *tertium* dicendum, quod imaginibus non exhibetur religionis cultus, secundum quod in se ipsis considerantur, quasi res quædam, sed secundum quod sunt imagines ducentes in Deum incarnatum². Motus autem qui est in imaginem, prout est imago, non consistit in ipsa, sed tendit in ad cuius est imago. Et ideo ex hoc quod imaginibus Christi exhibetur religionis cultus, non diversificatur ratio latriæ, nec virtus religionis.

ART. IV. — UTRUM RELIGIO

SIT SPECIALIS VIRTUS AB ALIIS DISTINCTA³.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod religio non sit specialis virtus ab aliis distincta. Dicit enim Augustinus⁴: "Verum sacrificium est omne opus quod geritur, ut sancta societate Deo jungamur." Sed sacrificium pertinet ad religionem. Ergo omne opus virtutis ad re-

ligionem pertinet; et sic non est specialis virtus.

2. Præterea, Apostolus dicit⁵: *Omnia in gloriam Dei facite*. Sed ad religionem pertinet aliqua facere ad Dei reverentiam, ut supra dictum est (art. 1 hujus quæst. ad 1 et art. 2). Ergo religio non est specialis virtus.

3. Præterea, charitas qua diligitur Deus, non est virtus distincta a charitate qua diligitur proximus. Sed sicut dicitur⁶, "honorari propinquum est ei quod est amari." Ergo religio qua honoratur Deus, non est virtus specialiter distincta ab observantia, vel dulia, vel pietate, quibus honoratur proximus. Ergo non est virtus specialis.

Sed *contra* est quod ponitur pars iustitiæ ab aliis ejus partibus distincta.

CONCLUSIO. — Religio est specialis virtus ab aliis distincta, cum per illam Deo specialis honor exhibeatur.

Respondeo dicendum quod cum virtus ordinatur ad bonum, ubi est specialis ratio boni, ibi oportet esse specialem virtutem. Bonum autem ad quod ordinatur religio, est exhibere Deo debitum honorem. Honor autem debetur alicui ratione excellentiæ. Deo autem competit singularis excellentia, inquantum omnia in infinitum transcendit secundum omnimodum excessum. Unde ei debetur specialis honor; sicut in rebus humanis videmus quod diversis excellentiis personarum diversus honor debetur, alius quidem patri, alius regi, et sic de aliis. Unde manifestum est quod religio est specialis virtus.

Ad *primum* ergo dicendum, quod omne opus virtutis dicitur esse sacrificium, inquantum ordinatur ad Dei reverentiam. Unde ex hoc non habetur quod religio sit generalis virtus, sed quod imperet omnibus aliis virtutibus, ut supra dictum est (art. 1 hujus quæst. ad 1).

Ad *secundum* dicendum, quod omnia, secundum quod in gloriam Dei fiunt,

(1) Malach. 1, 6.

(2) Id est in cogitationem vel considerationem ejus, veluti mysterium incarnationis representantes; ut imagines humanitatis Christi de quibus tantum agit modo, ut adjuncta explicant. Quid vero de aliis quæ representant sanctos, ipse sentiat, notabitur quæst. lxxiv, art. 2 ad 1, et cur de illis mentionem expressam non fecerit, part. III, quæst. xxv.

(3) Licet religio sit virtus specialis, potest ta-

men, ut ait Billuart, lato sensu dici generalis; tum quia utitur actibus aliarum virtutum quos imperat in ordine ad suum objectum; quo sensu dicitur (Jac. 1) quod *visitare pupillos et viduas est religio munda*; tum quia ad actum religionis exiguntur aliæ virtutes, ut fides et charitas.

(4) De civit. Dei, lib. x, cap. 6. in princ.

(5) 1. Cor. x, 31.

(6) Ethic. lib. viii, cap. 8, circa princ.

pertinent ad religionem, non quasi ad elicentem, sed quasi ad imperantem; illa autem pertinent ad religionem elicentem quæ secundum rationem suæ speciei pertinent ad reverentiam Dei.

Ad *tertium* dicendum, quod objectum amoris est bonum; objectum autem honoris vel reverentiæ est aliquid excellens. Bonitas autem Dei communicatur creaturæ, non autem excellentia bonitatis ejus. Et ideo charitas qua diligitur Deus, non est virtus distincta a charitate qua diligitur proximus. Religio autem qua honoratur Deus, distinguitur a virtutibus quibus honoratur proximus¹.

ART. V. — UTRUM RELIGIO SIT VIRTUS THEOLOGICA.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quod religio sit virtus theologica. Dicit enim Augustinus², quod "Deus colitur fide, spe et charitate, „ quæ sunt virtutes theologice. Sed cultum Deo afferre pertinet ad religionem. Ergo religio est virtus theologica.

2. Præterea, virtus theologica dicitur quæ habet Deum pro objecto. Religio autem habet Deum pro objecto, quia ad solum Deum ordinat, ut dictum est (art. 1 hujus quæst.). Ergo religio est virtus theologica.

3. Præterea, omnis virtus vel est theologica, vel intellectualis, vel moralis, ut ex supra dictis patet (1 2, quæst. LVII, LVIII et LXII). Manifestum est autem quod religio non est virtus intellectualis, quia ejus perfectio non attenditur secundum considerationem veri; similiter etiam non est virtus moralis, cujus proprium est tenere medium inter superfluum et diminutum; non enim aliquis potest superflue Deum colere, secundum illud Eccli. XLII, 33: *Benedicentes Dominum exaltate illum quantum potestis; major enim est omni laude*. Ergo relinquitur quod sit virtus theologica.

Sed *contra* est quod ponitur pars justitiæ, quæ est virtus moralis.

CONCLUSIO. — Cum Deus religionis finis potius sit quam objectum vel materia, consequitur hinc religionem non theologica, sed moralem virtutem esse.

(1) Conferendus est auctor (quæst. xxv, art. 1 ad 2, quæst. disputat. De charit. art. 2 in corp., et ad 7 et art. 5 ad 2).

(2) Enchir. cap. 3.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. præc.), religio est quæ Deo debitum cultum affert. Duo ergo in religione considerantur: unum quidem quod religio Deo affert, scilicet cultus; et hoc se habet per modum materiæ et objecti ad religionem; aliud autem est id cui affertur, scilicet Deus, cui cultus exhibetur: non quod actus quibus Deus colitur, ipsum Deum attingant; sicut cum credimus Deo, credendo Deum attingimus. Propter quod dictum est (quæst. 1, art. 1, 2 et 4), quod Deus est fidei objectum, non solum inquantum credimus Deum, sed inquantum credimus Deo. Affertur autem Deo debitus cultus, inquantum actus quidam quibus Deus colitur, in Dei reverentiam fiunt: puta sacrificiorum oblationes, et alia hujusmodi. Unde manifestum est quod Deus non comparatur ad virtutem religionis sicut materia vel objectum, sed sicut finis. Et ideo religio non est virtus theologica, cujus objectum est ultimus finis, sed est virtus moralis, cujus est esse circa ea quæ sunt ad finem³.

Ad *primum* ergo dicendum, quod semper potentia vel virtus quæ operatur circa finem, per imperium movet potentiam vel virtutem operantem ea quæ ordinantur in finem illum. Virtutes autem theologice, scilicet fides, spes et charitas, habent actum circa Deum sicut circa proprium objectum; et ideo suo imperio causant actum religionis, quæ operatur quædam in ordine ad Deum. Et ideo Augustinus dicit quod "Deus colitur fide, spe et charitate."

Ad *secundum* dicendum, quod religio ordinat hominem in Deum, non sicut in objectum, sed sicut in finem.

Ad *tertium* dicendum, quod religio non est virtus theologica, neque intellectualis, sed moralis, cum sit pars justitiæ, et medium in ipsa accipiatur non quidem inter passiones, sed secundum quamdam æqualitatem inter operationes quæ sunt ad Deum. Dico autem *æqualitatem* non absolute, quia Deo non potest tantum exhiberi, quantum ei debetur; sed secundum quamdam considerationem humanæ facultatis, et

(3) Nam religio non habet Deum pro objecto, sed id quod Deo impendimus ad summam ipsius excellentiam recognoscendam, scilicet cultum interiorem aut exteriorem.

divinæ acceptationis. Superfluum autem in his quæ ad divinum cultum pertinent, esse potest, non secundum circumstantiam quanti, sed secundum alias circumstantias; puta quia cultus divinus exhibetur cui non debet exhiberi ¹, vel quando non debet, vel secundum alias circumstantias, prout non debet ².

**ART. VI. — UTRUM
RELIGIO SIT PRÆFERENDA
ALIIS VIRTUTIBUS MORALIBUS.**

De his etiam infra, quæst. LXXXVIII, art. 6 corp. et quæst. CLXXXIII, art. 2 corp. et Cont. gent. I. III, cap. 18, corp. fin. et quol. VI, art. 2 corp.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod religio non sit præferenda aliis virtutibus moralibus. Perfectio enim virtutis moralis consistit in hoc quod attingit medium ³. Sed religio deficit in attingendo medium iustitiæ, quia non reddit Deo omnino æquale. Ergo religio non est potior aliis virtutibus moralibus.

2. Præterea, in his quæ hominibus exhibentur, tanto videtur aliquid esse laudabilius quanto magis indigenti exhibetur; unde dicitur Isa. LVIII, 7: *Frangere esurienti panem tuum*. Sed Deus non indiget aliquo, quod ei a nobis exhibeatur, secundum illud Psal. xv, 2: *Dixi Domino: Deus meus es tu, quoniam bonorum meorum non eges*. Ergo religio videtur minus laudabilis aliis virtutibus, per quas hominibus subvenitur.

3. Præterea, quanto aliquid fit ex majori necessitate, tanto minus est laudabile, secundum illud I. Corinth. ix, 16: *Si evangelizavero, non est mihi gloria; necessitas enim mihi incumbit*. Ubi autem est majus debitum, ibi est major necessitas. Cum ergo Deo maxime sit debitum quod ei ab homine exhibetur, videtur quod religio sit minus laudabilis inter virtutes humanas.

Sed contra est quod Exodi xx ponuntur primo præcepta ad religionem pertinentia, tanquam præcipua ⁴. Ordo autem præceptorum proportionatur ordini virtutum, quia præcepta legis dantur

(1) Ut nempe in idololatria.

(2) Ut in aliis speciebus superstitionis: de medio religionis S. Doctor conferendus est (q. LXXIII, art. 1, et Sent. III, dist. 9, quæst. 1, art. 1, quæstione III ad 3).

(3) Ut patet Ethic. lib. II, cap. 6.

(4) Hæc sunt enim præcepta quæ ad primam tabulam pertinent.

(5) Dictum est (quæst. LVIII, art. 12, not.) quomodo huic doctrinæ non adversetur quod

de actibus virtutum. Ergo religio est præcipua inter virtutes morales.

CONCLUSIO. — Cum religio inter virtutes morales proxime ad Deum accedat, earum quoque necessario excellentissima est.

Respondeo dicendum quod ea quæ sunt ad finem, sortiuntur bonitatem ex ordine in finem; et ideo quanto sunt fini propinquiora, tanto sunt meliora. Virtutes autem morales, ut supra habitum est (art. præc. in corp. et ad 1, et quæst. IV, art. 7), sunt circa ea quæ ordinantur in Deum sicut in finem. Religio autem magis de propinquo accedit ad Deum quam aliæ virtutes morales, inquantum operatur ea quæ directe et immediate ordinantur in honorem divinum. Et ideo religio præeminet inter alias virtutes morales ⁵.

Ad primum ergo dicendum, quod laus virtutis in voluntate consistit, non autem in potestate ⁶; et ideo deficere ab æqualitate, quæ est medium iustitiæ, propter defectum potestatis, non diminuit laudem virtutis, si non fuerit defectus ex parte voluntatis.

Ad secundum dicendum, quod in his quæ exhibentur aliis propter eorum utilitatem, est exhibitio laudabilior quæ fit magis indigenti, quia est utilior. Deo autem non exhibetur aliquid propter ejus utilitatem, sed propter ejus gloriam, nostram autem utilitatem.

Ad tertium dicendum, quod ubi est necessitas, tollitur gloria supererogationis, non autem excluditur meritum virtutis, si adsit voluntas. Et propter hoc ratio non sequitur.

**ART. VII. — UTRUM RELIGIO
HABEAT ALIQUEM EXTERIOREM ACTUM ¹.**

De his etiam inf., qu. LXXXIV, art. 1 et qu. LXXXV, art. 2 corp. et Cont. gent. lib. III, cap. 110.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod religio non habeat aliquem exteriorem actum. Dicitur enim Jo. IV, vers. 24: *Deus spiritus est, et eos qui adorant eum, in spiritu et veritate adorare oportet*. Sed exteriores actus non pertinet iustitiam aliis virtutibus moralibus præferat S. Doctor.

(6) Id est, non propterea commendari mereatur virtus quod multa possit vel faciat, sed quod facere multa velit vel vellet, si facultas adesset faciendi.

(7) Certum est contra manichæos et deistas cultum exteriorem esse necessarium; ea de re conferri potest conc. Tridentinum (sess. XXII, cap. 5).

nent ad spiritum, sed magis ad corpus. Ergo religio, ad quam pertinet adoratio, non habet actus exteriores, sed interiores.

2. Præterea, religionis finis est Deo reverentiam et honorem exhibere. Sed ad irreverentiam alicujus excellentis pertinet, si ea sibi exhibeantur, quæ proprie ad inferiores pertinent. Cum ergo ea quæ exhibet homo corporalibus actibus, proprie videantur ad indigentias hominum ordinari, vel ad reverentiam inferiorum creaturarum; ideo videtur quod non congrue possunt assumi in divinam reverentiam.

3. Præterea, Augustinus¹ commendat Senecam de hoc quod vituperat quosdam qui idolis ea exhibebant quæ solent hominibus exhiberi, quia scilicet immortalibus non conveniunt ea quæ sunt mortalium. Sed hæc multo minus conveniunt Deo vero, qui est *excelsus super omnes deos*². Ergo videtur reprehensibile esse quod aliquis corporalibus actibus Deum colat. Non ergo habet religio corporales actus.

Sed *contra* est quod Psal. LXXXIII, 3 dicitur: *Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum*. Sed sicut interiores actus pertinent ad cor, ita exteriores actus pertinent ad membra carnis. Ergo videtur quod Deus sit colendus non solum interioribus actibus, sed etiam exterioribus.

CONCLUSIO. — Non modo interioribus actibus ipsa religionis virtus perficitur, sed etiam exterioribus, non quidem principaliter, sed quasi secundario, et ut ad interiores ordinatis.

Respondeo dicendum quod Deo reverentiam et honorem exhibemus, non propter seipsum, quia ex seipso est gloria plenus, cui nihil a creatura adjici potest; sed propter nos, quia videlicet per hoc quod Deum reveremur et honoramus, mens nostra ei subicitur, et in hoc ejus perfectio consistit. Quælibet enim res perficitur per hoc quod subditur suo superiori; sicut corpus per hoc quod vivificatur ab anima, et aer per hoc quod illuminatur a sole, Mens

autem humana indiget, ad hoc quod conjungatur Deo, sensibilibus manducatione, quia *invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur*, ut Apostolus dicit³. Et ideo in divino cultu necesse est aliquibus corporalibus uti, ut eis quasi signis quibusdam mens hominis excitetur ad spirituales actus, quibus Deo conjungitur. Et ideo religio habet quidem interiores actus quasi principales, et per se ad religionem pertinentes; exteriores vero actus, quasi secundarios, et ad interiores actus ordinatos.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Dominus loquitur quantum ad id quod est principale et per se intentum in cultu divino⁴.

Ad *secundum* dicendum, quod hujusmodi exteriora non exhibentur Deo, quasi his indigeat: secundum illud Psalmi XLIX, 13: *Numquid manducabo carnes taurorum, aut sanguinem hircorum potabo?* sed exhibentur Deo tanquam signa quædam interiorum, et spiritualium operum, quæ per se Deus acceptat. Unde Augustinus dicit⁵: "Sacrificium visibile invisibilis sacrificii sacramentum, id est, sacrum signum est."

Ad *tertium* dicendum, quod idololatræ deridentur ex hoc quod ea quæ ad homines pertinent, idolis exhibebant, non tanquam signa excitantia eos ad aliqua spiritualia, sed tanquam per se eis accepta; et præcipue quia erant vana et turpia.

ART. VIII. — UTRUM RELIGIO SIT IDEM SANCTITATI⁶.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod religio non sit idem sanctitati. Religio enim est quædam specialis virtus, ut habitum est (art. 4 huj. quæst.). Sanctitas autem dicitur esse generalis virtus; est enim "faciens fideles, et servantes ea quæ ad Deum sunt justa," ut Andronicus dicit. Ergo sanctitas non est idem religioni.

2. Præterea, sanctitas munditiam importare videtur; dicit enim Dionysius⁷, quod "sanctitas est ab omni immunditia libera et perfecta, et omnino immacu-

(1) De civ. Dei, lib. vi, cap. 10.

(2) Psal. XLVI. (3) Rom. i, 20.

(4) Contra Samaritanos et Judæos, qui de spirituali cultu parum curare videbantur, et velut carnaliter Deum colebant, quia nec adorabant illum in veritate, sed in figura tantum, ut in *Catena sua* refert ipse S. Thomas.

(5) De civ. Dei, lib. x, cap. 5, parum a princ.

(6) Non hic agitur de sanctitate quæ habetur per infusionem gratiæ justificantis, sed de sanctitate prout est virtus.

(7) De div. nom. cap. 12

lata munditia. „ Munditia autem maxime videtur pertinere ad temperantiam, quæ turpitudines corporales excludit. Cum ergo religio ad justitiam pertineat, videtur quod sanctitas non sit idem religioni.

3. Præterea, ea quæ dividuntur ex opposito, non sunt idem. Sed in quadam enumeratione partium justitiæ sanctitatis condividitur religioni, ut supra habitum est (quæst. LXXX, art. 4). Ergo sanctitas non est idem quod religio.

Sed *contra* est quod dicitur Luc. I, 75: *Serviamus illi in sanctitate et justitia*. Sed servire Deo pertinet ad religionem, ut supra habitum est (art. 1 huj. quæst. ad 3, et art. 3 ad 2). Ergo religio est idem sanctitati.

CONCLUSIO. — Religio, et sanctitas, quanquam essentialiter idem sint, ratione tamen distincta sunt, quod sanctitate mens hominis Deo se applicet, religione vero ei debitum exhibeat famulatum in his, quæ specialiter ad illius spectant cultum.

Respondeo dicendum quod nomen sanctitatis duo videtur importare: uno quidem modo munditiam; et huic significationi competit nomen græcum; dicitur enim *ἄγιος*, quasi sine terra¹; alio modo importat firmitatem, unde apud antiquos *sancta* dicebantur quæ legibus erant munita, ut violari non deberent. Unde et dicitur aliquid esse sanctum, quia est lege firmatum. Potest etiam secundum Latinos hoc nomen sanctus ad munditiam² pertinere, ut intelligatur sanctus quasi *sanguine tinctus*, eo quod antiquitus „ illi qui purificari volebant, sanguine hostiæ tangebantur, „ ut Isidorus³ dicit⁴. Et utraque significatio competit, ut sanctitas attribuitur his quæ divino cultui applicantur; ita quod non solum homines, sed etiam templum, et vasa, et alia hujusmodi sanctificari dicantur ex hoc quod cultui divino applicantur. Munditia enim necessaria est ad hoc quod mens Deo applicetur, quia mens humana inquinatur ex hoc quod inferioribus rebus conjungitur; sicut quælibet res ex

immixtione peioris sordescit, ut argentum ex immixtione plumbi. Oportet autem quod mens ab inferioribus rebus abstrahatur, ad hoc quod supremæ rei possit conjungi; et ideo mens sine munditia Deo applicari non potest. Unde Hebr. XII, 14 dicitur: *Pacem sequimini cum omnibus, et sanctimoniam, sine qua nemo videbit Deum*. Firmitas etiam exigitur ad hoc quod mens Deo applicetur; applicatur enim ei sicut ultimo fini et primo principio; hujusmodi autem oportet maxime immobilia esse. Unde dicebat Apostolus⁵: *Certus sum quod neque mors, neque vita... separabit me a charitate Dei*. — Sic ergo sanctitas dicitur per quam mens hominis seipsam et suos actus applicat Deo. Unde non differt a religione secundum essentiam, sed solum ratione. Nam religio dicitur, secundum quod exhibet Deo debitum famulatum in his quæ pertinent specialiter ad cultum divinum, sicut in sacrificiis, oblationibus, et aliis hujusmodi; sanctitas autem dicitur, secundum quod homo non solum hæc, sed aliarum virtutum opera refert in Deum, vel secundum quod homo se disponit per bona quædam opera ad cultum divinum⁶.

Ad *primum* ergo dicendum, quod sanctitas est quædam specialis virtus secundum essentiam; et secundum hoc est quodammodo eadem religioni. Habet autem quamdam generalitatem, secundum quod omnes virtutum actus per imperium ordinat in bonum divinum; sicut et justitia legalis dicitur generalis virtus, inquantum ordinat omnium virtutum actus in bonum commune.

Ad *secundum* dicendum, quod temperantia munditiam quidem operatur, non tamen ita quod habeat rationem sanctitatis, nisi referatur in Deum. Unde de ipsa virginitate dicit Augustinus⁷, quod „ non quia virginitas est, sed quia Deo dicata est, honoratur. „

Ad *tertium* dicendum, quod sanctitas distincta est a religione propter differentiam prædictam, non quia differunt re, sed ratione, ut dictum est (in corp. art.).

(1) Sic Origenes, in Levitic. hom. II, usurpat super illud *Sancti estote*; quamvis allusione quadam potius quam etymologia.

(2) In eo sensu hanc vocem usurpat Cicero (De offic. lib. I): *Pietate ac sanctitate Deos placatos reddi*, et Virgilius (Æneid. lib. XII): *Sancta ad vos anima atque istius insæcia culpæ descendam*.

(3) Alludit forsitan his verbis Apostoll: *Et omnia pene in sanguine secundum legem mundantur, et sine sanguinis effusione non est remissio*.

(4) Lib. Etymol. ad litt. S.

(5) Rom. VIII, 38.

(6) Ita Mss. et editi melioris notæ. Al. additur, *peripentia*. (7) Lib. De virginitate, cap. 8.

QUÆSTIO LXXXII.

DE DEVOTIONE, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de actibus religionis: et primo de actibus interioribus, qui secundum prædicta sunt principales; secundo de actibus exterioribus, qui sunt secundarii. Interiores autem actus religionis videntur esse devotio et oratio. Primo ergo de devotione agendum est, secundo de oratione. Circa primum quærentur quatuor: 1. Utrum devotio sit specialis actus. — 2. Utrum sit actus religionis. — 3. De causa devotionis. — 4. De ejus effectu.

ART. I. — UTRUM DEVOTIO SIT SPECIALIS ACTUS ¹.

De his etiam infra, art. 2 corp. et quæst. LXXXIII, art. 3 ad 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod devotio non sit specialis actus. Illud enim quod pertinet ad modum aliorum actuum, non videtur esse specialis actus. Sed devotio videtur pertinere ad modum aliorum actuum; dicitur enim II. Paralip. xxix, 31: *Obtulit universa multitudo hostias, et laudes, et holocausta mente devota* ². Ergo devotio non est specialis actus.

2. Præterea, nullus specialis actus invenitur in diversis generibus actuum. Sed devotio invenitur in diversis generibus actuum, scilicet in actibus corporalibus et etiam spiritualibus; dicitur enim aliquis et devote meditari, et devote genuflectere. Ergo devotio non est specialis actus.

3. Præterea, omnis actus specialis aut est appetitivæ, aut cognoscitivæ virtutis (vel potentie). Sed devotio neutri earum appropriatur, ut patet discurrenti per singulas species actuum utriusque partis, quæ supra enumeratæ sunt (part. I, quæst. LXXIX et LXXX, et 1 2, quæst. XXIII, art. 4). Ergo devotio non est specialis actus.

Sed contra est quod actibus meremur, ut supra habitum est (1 2, quæst. XXI, art. 3 et 4). Sed devotio habet specialem rationem merendi. Ergo devotio est actus specialis.

CONCLUSIO. — Devotio specialis quidam actus est voluntatis promptæ et

paratæ ad facienda quæcumque ad Dei servitium et famulatum spectant.

Respondeo dicendum quod devotio dicitur a devovendo; unde devoti dicuntur qui seipsos quodammodo Deo devovunt, ut ei se totaliter subdant; propter quod et olim apud gentiles devoti dicebantur qui seipsos idolis devovebant in mortem pro sui salute exercitus, sicut de duobus Deciiis ³ Titus Livius narrat ⁴. Unde devotio nihil aliud esse videtur quam "voluntas quædam prompte tradendi se ad ea quæ pertinent ad Dei famulatum." Unde Exod. xxxv, 21 dicitur quod multitudo filiorum Israel obtulit mente promptissima atque devota primitias Domino. Manifestum est autem quod voluntas prompte faciendi quod ad Dei servitium pertinet, est quidam specialis actus. Unde devotio est specialis actus voluntatis.

Ad primum ergo dicendum, quod movens imponit modum motui mobilis. Voluntas autem movet alias vires animæ ad suos actus; et voluntas, secundum quod est finis ⁵; movet seipsam ad ea quæ sunt ad finem, ut supra habitum est (1 2, quæst. viii, art. 2). Et ideo cum devotio sit actus voluntatis hominis offerentis seipsum Deo ad ei serviendum, qui est ultimus finis, consequens est quod devotio imponat modum humanis actibus, sive sint actus ipsius voluntatis circa ea quæ sunt ad finem, sive etiam sint actus aliarum potentiarum, quæ a voluntate moventur.

Ad secundum dicendum, quod devotio invenitur in diversis generibus actuum, non sicut species illorum generum, sed sicut motio moventis invenitur virtute in motibus mobilium.

Ad tertium dicendum, quod devotio est actus appetitivæ partis animæ, et est quidam motus voluntatis, ut dictum est (in corp. art.).

ART II. — UTRUM DEVOTIO SIT ACTUS RELIGIONIS.

De his etiam infra, quæst. LXXXIII, art. 3 ad 1, et art. 15 corp. et quæst. CIV, art. 3 ad 1.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod devotio non sit actus religio-

(3) De Decio nimirum patre cum Romani pugnarent in Latinos; de Decio filio quasi patris exemplum insequente, cum pugnarent in Gallos.

(4) Decad. I, lib. viii, cap. 8, et lib. x, c. 19.

(5) Id est secundum quod in finem inclinatur, ut finis non in casu nominativo, sed genitivo intelligatur.

(1) Devotio, de qua hic agitur, definiri potest: quædam actualis voluntas prompte faciendi ea quæ pertinent ad cultum Dei.

(2) Sicut Vulgata legit vers. 31, græce autem apud 70 πρόθυμος τῇ καρδίᾳ, quod idem est ac prompta mente.

nis. Devotio enim, ut dictum est (art. præc.), ad hoc pertinet quod aliquis se Deo tradat. Sed hoc maxime fit per charitatem: quia, ut Dionysius dicit ¹, "divinus amor extasim facit, non sinens amantes sui ipsorum esse, sed eorum quæ amant. „ Ergo devotio magis est actus charitatis quam religionis.

2. Præterea, charitas præcedit religionem. Devotio autem videtur præcedere charitatem; quia charitas in Scripturis significatur per ignem ², devotio vero per pinguedinem ³, quæ est ignis materia ⁴. Ergo devotio non est actus religionis.

3. Præterea, per religionem homo ordinatur solum ad Deum, ut dictum est (quæst. præc., art. 1). Sed devotio etiam habetur ad homines; dicuntur enim aliqui esse devoti aliquibus sanctis viris, et etiam subditi dicuntur esse devoti dominis suis; sicut Leo papa dicit ⁵ quod Judæi quasi devoti Romanis legibus, dixerunt: *Non habemus regem nisi Cæsarem* ⁶. Ergo devotio non est actus religionis.

Sed *contra* est quod devotio a devotendo dicitur, ut dictum est (art. præc.). Sed votum est actus religionis ⁷. Ergo et devotio.

CONCLUSIO. — Cum operari quæ divini sunt cultus, ad religionem spectet, devotionis quoque actum, qui ea efficiendi prompta voluntas est, ad eandem spectare necesse est.

Respondeo dicendum quod ad eandem virtutem pertinet velle facere aliquid, et promptam voluntatem habere ad illud faciendum; quia utriusque actus est idem objectum. Propter quod, ut Philosophus dicit ⁸, "justitia est qua volunt homines, et operantur justa. „ Manifestum est autem quod operari ea quæ pertinent ad divinum cultum, seu famulatum, pertinet proprie ad religionem, ut ex prædictis patet (qu. præc. art. 1, 2 et 3). Unde etiam ad eam pertinet habere promptam voluntatem ad hujusmodi exequenda, quod est esse devotum.

(1) De div. nom. cap. 4, parte 1, lect. 10.

(2) *Lampades ignis atque flammarum* (Cant. viii, 6).

(3) *Sicut adipe et pinguedine repleatur anima mea* (Ps. lxi, 6). (4) Cantic. viii, 6, et Ps. lxii, 6.

(5) Serm. 8 De passione Domini, circa med.

(6) Joan. xii.

(7) *Vovete et reddite Domino Deo vestro* (Ps. lxxv, vers. 12). (8) Ethic. lib. v, cap. 1, circa princ.

(9) *Qui adhæret Deo, unus spiritus est* (1. Cor. vi, vers. 17).

Et sic patet quod devotio est actus religionis.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ad charitatem pertinet immediate quod homo tradat seipsum Deo, adhærendo ei per quamdam spiritus unionem ⁹; sed quod homo tradat seipsum Deo ad aliqua opera divini cultus, hoc immediate pertinet ad religionem, mediate autem ad charitatem, quæ est religionis principium.

Ad *secundum* dicendum, quod pinguedo corporalis et generatur per calorem naturalem digerentem, et ipse naturalis calor habet pinguedinem quasi ejus nutrimentum ¹⁰; et similiter charitas et devotionem causat, inquantum ex amore aliquis redditur promptus ad serviendum amico, et etiam per devotionem charitas nutritur; sicut et quælibet amicitia conservatur et augetur per amicabilem operum exercitium et meditationem.

Ad *tertium* dicendum, quod devotio quæ habetur ad sanctos Dei mortuos vel vivos, non terminatur ad ipsos, sed transit in Deum, inquantum scilicet in ministris Dei Deum veneramur ¹¹. Devotio autem quam subditi dicuntur habere ad dominos temporales, alterius est rationis; sicut et temporalibus dominis famulari differt a famulatu divino.

ART. III. — UTRUM CONTEMPLATIO

SEU MEDITATIO SIT DEVOTIONIS CAUSA ¹².

De his etiam infra, art. 4 corp. et Sent. iv, dist. 15, quæst. iv, art. 3, qu. ii corp. et De malo, qu. xi, art. 2 ad 7.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod contemplatio seu meditatio non sit devotionis causa. Nulla enim causa impedit suum effectum. Sed subtiles meditationes intelligibilium multoties devotionem impediunt. Ergo contemplatio seu meditatio non est devotionis causa.

2. Præterea, si contemplatio esset propria et per se devotionis causa, oporteret quod ea quæ sunt altioris contemplationis, magis devotionem excitarent.

(10) Ita cum pluribus Mss. edit. veteres et Pat. Nicolai: *Ipsam calorem naturalem conservat quasi ejus nutrimentum*.

(11) De cultu sanctorum Cf. quæst. sequent., art. 4 et 11.

(12) Meditatio non omnino eadem est cum contemplatione (ut quæst. clix ex professo patebit), sed hic in eodem gradu ponetur quia utriusque eodem modo convenit esse devotionis causa, vel illius fervorem excitare.

Hujus autem contrarium apparet: frequenter enim major devotio excitatur ex consideratione passionis Christi et ex aliis mysteriis humanitatis ipsius, quam ex consideratione divinæ magnitudinis. Ergo contemplatio non est propria devotionis causa.

3. Præterea, si contemplatio esset propria causa devotionis, oporteret quod illi qui sunt magis apti ad contemplationem, essent etiam magis apti ad devotionem; cujus contrarium videmus, quia devotio frequenter magis invenitur in quibusdam simplicibus viris et in femineo sexu ¹, in quibus invenitur contemplationis defectus. Ergo contemplatio non est propria causa devotionis.

Sed contra est quod Psal. xxxviii, 4 dicitur: *In meditatione mea exardescet ignis*. Sed ignis spiritualis causat devotionem. Ergo meditatio est devotionis causa.

CONCLUSIO. — Quanquam Deus externa causa sit devotionis, meditatio tamen divinæ bonitatis, et consideratio nostræ fragilitatis et infirmitatis, ejusdem internæ causæ sunt ad illam nos maxime disponentes.

Respondeo dicendum quod causa devotionis extrinseca et principalis Deus est; de quo dicit Ambrosius super Lucam ², quod "Deus quos dignatur, vocat: et quem vult, religiosum facit; et si voluisset, Samaritanos ex indevotis devotos fecisset." Causa autem intrinseca ex parte nostra oportet quod sit meditatio, seu contemplatio. Dictum est enim (art. 1 huj. quæst.), quod devotio est quidam voluntatis actus ad hoc quod homo prompte se tradat ad divinum obsequium. Omnis autem actus voluntatis ex aliqua consideratione procedit, eo quod bonum intellectum est objectum voluntatis. Unde et Augustinus dicit ³ quod "voluntas oritur ex intelligentia." Et ideo necesse est quod meditatio sit devotionis causa, inquantum scilicet homo per meditationem concipit quod se tradat divino obsequio. Ad quod quidem indu-

cit duplex consideratio; una quidem quæ est ex parte divinæ bonitatis et beneficiorum ipsius, secundum illud Ps. lxxii, vers. 27: *Mihi adhærere Deo bonum est, et ponere in Domino Deo spem meam*; et hæc consideratio excitat dilectionem, quæ est proxima devotionis causa. Alia vero est ex parte hominis considerantis suos defectus, ex quibus indiget ut Deo innitatur, secundum illud Ps. cxx, 1: *Levavi oculos meos in montes, unde veniet auxilium mihi: auxilium meum a Domino qui fecit cælum et terram*; et hæc consideratio excludit præsumptionem, per quam aliquis impeditur ne Deo se subiciat, dum suæ virtuti ⁴ innititur.

Ad primum ergo dicendum quod consideratio eorum quæ nata sunt dilectionem Dei excitare, devotionem causat; consideratio vero quorumcumque ad hoc non pertinentium, sed ab eis mentem distrahentium, impedit devotionem.

Ad secundum dicendum, quod ea quæ sunt Divinitatis, sunt secundum se maxime excitantia dilectionem, et per consequens devotionem, quia Deus est super omnia diligendus; sed ex debilitate mentis humanæ est quod sicut indiget manu ductione ad cognitionem divinorum, ita ad dilectionem per aliqua sensibilia nobis nota; inter quæ præcipuum est humanitas Christi, secundum quod in Præfatione ⁵ dicitur: *Ut dum visibiliter Deum cognoscimus, per hunc in invisibilem amorem rapiamur*. Et ideo ea quæ pertinent ad Christi humanitatem, per modum cujusdam manu ductionis, maxime devotionem excitant; cum tamen devotio principaliter circa ea quæ sunt Divinitatis consistat.

Ad tertium dicendum, quod scientia et quidquid aliud ad magnitudinem pertinet, occasio est quod homo confidat de seipso ⁶, et ideo non totaliter se Deo tradat. Et inde est quod hujusmodi quandoque occasionaliter devotionem impediunt: et in simplicibus et mulieribus devotio abundat, clationem comprimendo. Si tamen scientiam et quam-

(1) Alludendo ad illud quod publice ab Ecclesia in officio Deiparæ Virginis decantatur, ipsam interpellando aub his verbis: *Intercede pro devoto femineo sexu*.

(2) Cap. 9, super illud: *Et conversus increpavit*, etc.

(3) De Trin. lib. xiv, cap. 8, et lib. x, cap. 1.

(4) Sive suis viribus, addit Nicolai.

(5) Ea scilicet quæ canitur in Missa de Natali

Domini, et est una ex illis novem quas Pelagius papa secundus in Decretis (De consecr. dist. 1, cap. *Invenimus*) velut antiquo usu consecratas commendat.

(6) Ita Garcia, Theologi, Nicolai et posteriores edit. communiter. Edit. veteres cum codicibus Rom., Tarrac., Alcan. aliisque, *considerat (et consideret) de seipso*.

cumque aliam perfectionem homo perfecte Deo subdat, ex hoc ipso devotio augetur.

ART. IV. — UTRUM LÆTITIA SIT DEVOTIONIS EFFECTUS.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod lætitia non sit devotionis effectus. Quia, ut dictum est (art. præc. ad 2), passio Christi præcipue ad devotionem excitat. Sed ex ejus consideratione consequitur in anima quædam afflictio, secundum illud Thren. III, vers. 19: *Recordare paupertatis meæ.... absinthii et fellis*; quod pertinet ad passionem; et postea subditur: *Memoria memor ero, et tabescet in me anima mea*. Ergo delectatio sive gaudium non est devotionis effectus.

2. Præterea, devotio præcipue consistit in interiori sacrificio spiritus. Sed Psal. L, 19 dicitur: *Sacrificium Deo spiritus contribulatus*. Ergo afflictio magis est devotionis effectus quam jucunditas, sive gaudium.

3. Præterea, Gregorius Nyssenus dicit ¹, quod "sicut risus procedit ex gaudio; ita lacrymæ et gemitus sunt signa tristitiæ." Sed ex devotione contingit quod aliqui prorumpant in lacrymas. Ergo lætitia vel gaudium non est devotionis effectus.

Sed contra est quod in Collecta ² dicitur: "Quos jejunia votiva castigant, ipsa quoque devotio sancta lætificet."

CONCLUSIO. — Quanquam ad devotionem, gaudium et lætitia primo et principaliter ac per se consequatur; secundario tamen et per accidens aliqua ipsam sequitur secundum Deum tristitia, ut ex nostræ infirmitatis consideratione procedit.

Respondeo dicendum quod devotio per se quidem et principaliter spirituales lætitiæ mentis causat: ex consequenti autem, et per accidens causat tristitiam. Dictum est enim (art. præc.) quod devotio ex duplici consideratione procedit. Principaliter quidem ex consideratione di-

vinæ bonitatis, quia ista consideratio pertinet quasi ad terminum motus voluntatis tradentis se Deo: et ex ista consideratione per se quidem sequitur delectatio, secundum illud Ps. LXXVI, 4: *Memor fui Dei, et delectatus sum*: sed per accidens hæc consideratio tristitiam quandam causat in his qui nondum plene Deo fruuntur, secundum illud Psal. XLI, vers. 3: *Sitivit anima mea ad Deum fontem vivum*; et postea sequitur: *Fuerunt mihi lacrymæ meæ panes* ³, etc. Secundario vero causatur devotio, ut dictum est (art. præc.), ex consideratione propriorum defectuum; nam hæc consideratio pertinet ad terminum, a quo homo per motum voluntatis devotæ recedit, ut scilicet non in se existat, sed Deo se subdat. Hæc autem consideratio e converso se habet ad primam; nam per se quidem nata est tristitiam causare, recogitando proprios defectus; per accidens autem lætitiæ, scilicet propter spem divinæ subventionis. Et sic patet quod ad devotionem primo et per se consequitur delectatio; secundario autem et per accidens tristitia quæ est secundum Deum.

Ad primum ergo dicendum, quod in consideratione passionis Christi est aliquid quod contristet, scilicet defectus humanus, propter quem tollendum Christum pati oportuit; et est aliquid quod lætificet, scilicet Dei erga nos benignitas, quæ nobis de tali liberatione providit.

Ad secundum dicendum, quod spiritus, qui ex una parte contribulatur propter præsentis vitæ defectus, ex alia parte condelectatur ex consideratione divinæ bonitatis, et ex spe divini auxilii.

Ad tertium dicendum, quod lacrymæ prorumpunt non solum ex tristitia, sed etiam ex quadam affectus teneritudine; præcipue cum consideratur aliquid delectabile cum permixtione alicujus tristabilis; sicut solent homines lacrymari ex pietatis affectu, cum recuperant filios, vel charos amicos, quos existimaverant se perdidisse ⁴. Et per hunc modum lacrymæ ex devotione procedunt.

(1) Lib. De homine, cap. 12, a med.

(2) Nempe feria v post Dominicam IV quadragesimæ ad Laudes apud Breviarium romanum, ubi *votiva* jejunia intelliguntur non ex privato quodam voto, sed ex communi legi obligantia, sicut patet; juxta promissionem baptismalem quæ ad servandas Ecclesiæ universalis leges nos astringit et quodammodo *votum* dici potest.

(3) Propter dilationem tanti desiderii quo adipisci Deum cupit. Unde præmittit: *Quando veniam et apparebo ante faciem Dei mei?*

(4) Sic (Genes. xlv. 14) Joseph amplexatus Benjamin fratrem suum, inter amplexus flevit: ut et (Tob. xi, 11) post reditum Tobie junioris pater et mater ejus eum deosculantes fient præ gaudio.

QUÆSTIO LXXXIII.

DE ORATIONE, IN DECEM ET SEPTEM ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de oratione; et circa hoc quærentur decem et septem: 1. Utrum oratio sit actus appetitivæ virtutis, vel cognitive. — 2. Utrum sit conveniens orare Deum. — 3. Utrum oratio sit actus religionis. — 4. Utrum solus Deus sit orandus. — 5. Utrum in oratione sit aliquid determinate petendum. — 6. Utrum orando debeamus temporalia petere. — 7. Utrum pro aliis orare debeamus. — 8. Utrum debeamus orare pro inimicis. — 9. De septem petitionibus orationis dominicæ. — 10. Utrum orare sit proprium rationalis creaturæ. — 11. Utrum sauci in patria orent pro nobis. — 12. Utrum oratio debeat esse vocalis. — 13. Utrum attentio requiratur ad orationem. — 14. Utrum oratio debeat esse diuturna. — 15. Utrum oratio sit meritoria. — 16. Utrum peccatores orando aliquid impetrent a Deo. — 17. De speciebus orationis.

ART. I. — UTRUM ORATIO SIT ACTUS APPETITIVÆ VIRTUTIS ¹.

De his etiam Sent. iv, dist. 15, quæst. iv, art. 1, quæst. 1, et quæst. ii corp. et ad 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod oratio sit actus appetitivæ virtutis. Orationis enim est exaudiri. Sed desiderium est quod exauditur a Deo, secundum illud Ps. ix, 17: *Desiderium pauperum exaudivit Dominus*. Ergo oratio est desiderium. Sed desiderium est actus appetitivæ virtutis. Ergo et oratio.

2. Præterea, Dionysius dicit ²: “Ante omnia ab oratione incipere est utile, sicut Deo nosipos tradentes et unientes.” Sed unio ad Deum per amorem fit qui pertinet ad vim appetitivam. Ergo oratio ad vim appetitivam pertinet.

3. Præterea, Philosophus ³ ponit duas operationes intellectivæ partis; quarum prima est indivisibilium intelligentia, per quam scilicet apprehendimus de unoquoque quid est; secunda vero est compositio et divisio, per quam scilicet apprehenditur aliquid esse, vel non esse; quibus tertia additur ratiocinari, procedendo scilicet de notis ad ignota. Sed oratio ad nullam istarum operationum reducitur. Ergo non est actus intellectivæ virtutis, sed appetitivæ.

(1) Oratio, prout apud theologos usurpatur, definiiri potest: *Petitio decentium a Deo cum quadam mentis elevatione*.

(2) De div. nom., cap. 6, lect. 1, circa princ.

(3) De anima, lib. iii, text. 21.

(4) Etymol. lib. x, ad litt. O.

Sed *contra* est quod Isidorus dicit ⁴ quod “orare idem est ac dicere.” Sed dictio pertinet ad intellectum. Ergo oratio non est actus appetitivæ virtutis, sed intellectivæ.

CONCLUSIO. — Cum petere, sive deprecari, ordinationem quamdam denotet, ordinare autem rationi conveniat; ordinationem esse intellectivæ, et non appetitivæ partis, fatendum est.

Respondeo dicendum quod, secundum Cassiodorum ⁵, oratio dicitur quasi *oris ratio*. Ratio autem speculativa et practica in hoc differunt, quod ratio speculativa est apprehensiva solum rerum; ratio vero practica est non solum apprehensiva, sed etiam causativa. Est autem aliquid alterius causa dupliciter; uno quidem modo perfecte necessitatem inducendo; et hoc contingit quando effectus totaliter subditur potestati causæ; alio vero modo imperfecte solum disponendo, quando scilicet effectus non subditur potestati causæ totaliter. Sic ergo et ratio dupliciter est causa aliorum: uno quidem modo sicut necessitatem imponens, et hoc modo ad rationem pertinet non solum imperare inferioribus potentiis et membris corporis, sed etiam hominibus subjectis, quod quidem fit imperando; alio modo sicut inducens et quodammodo disponens, et hoc modo ratio petit aliquid fieri ab his qui ei non subjiuntur, sive sint æquales, sive sint superiores. Utrumque autem horum, scilicet imperare, et petere sive deprecari, ordinationem quamdam importat, prout scilicet homo disponit aliquid per aliud esse faciendum; unde pertinent ad rationem, cujus est ordinare. Propter quod Philosophus dicit ⁶ quod “ad optima deprecatur ratio.” Sic autem nunc loquimur de oratione, prout significat quamdam deprecationem vel petitionem, secundum quod Augustinus dicit ⁷, quod “oratio petitio quædam est;” et Damascenus dicit ⁸, quod “oratio est petitio decentium a Deo ⁹.” Sic ergo patet quod oratio, de qua nunc loquimur, est rationis actus.

Ad primum ergo dicendum, quod de-

(5) Sup. illud Psal. xxxviii: *Exaudi orationem meam*. (6) Ethic. lib. i, cap. ult., a med.

(7) Lib. De verb. Domini, serm. 5.

(8) Orth. fid. lib. iii, cap. 24, in princ.

(9) Quæ definitio verissime essentiam orationis declarat, ut ait ipse B. Thomas (Sent. iv, dist. 15, quæst. iv, art. 1).

siderium pauperum dicitur Dominus exaudire, vel quia desiderium est causa petendi, cum petitio quodammodo sit desiderii interpres, vel hoc dicitur ad ostendendum exauditionis velocitatem, quia scilicet dum adhuc aliquid in desiderio pauperum est, Deus exaudit, antequam orationem proponant, secundum illud Isa. LXV, 24: *Eritque antequam clament, ego exaudiam eos.*

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra dictum est (part. I, quæst. LXXXII, art. 4, et 1 2, qu. IX, art. 1 ad 3), voluntas movet rationem ad suum finem. Unde nihil prohibet, movente voluntate, actum rationis tendere in finem charitatis, qui est Deo uniri. Tendit autem oratio in Deum, quasi a voluntate charitatis mota, dupliciter: uno quidem modo ex parte ejus quod petitur, quia hoc præcipue est in oratione petendum ut Deo uniamur, secundum illud Psalmi XXVI, 4: *Unam petii a Domino, hanc requiram, ut inhabitem in domo Domini omnibus diebus vitæ meæ*; alio modo ex parte ipsius petentis, quem oportet accedere ad eum a quo petit, vel loco, sicut ad hominem, vel mente, sicut ad Deum. Unde dicit ¹ Dionysius quod "quando orationibus invocamus Deum, revelata mente adsumus ipsi." Et secundum hoc etiam Damascenus dicit ², quod "oratio est ascensus mentis in Deum ³."

Ad tertium dicendum, quod illi tres actus pertinent ad rationem speculativam; sed ulterius ad rationem practicam pertinet causare aliquid per modum imperii vel per modum petitionis, ut dictum est (in corp. art.).

ART. II. — UTRUM SIT CONVENIENS ORARE 4.

De his etiam Sent. IV, dist. 15, quæst. IV, art. 1, quæst. III ad 1, 2 et 3, et De ver. quæst. V, art. 2 corp. et Opusc. III, cap. CCLV.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit conveniens orare. Oratio enim videtur esse necessaria ad hoc quod intimemus ei a quo petimus, id quo indigemus. Sed, sicut dicitur Matthæi VI, 32, *scit Pater vester quia his omnibus indigetis*. Ergo non est conveniens Deum orare.

(1) De div. nom. loc. sup. cit.

(2) Loc. sup. cit.

(3) Si hæc pars definitionis priori addatur, qua oratio dicitur *petitio decentium a Deo*, tum omnibus modis absoluta erit et clara definitio.

(4) Id negarunt olim quidam ethnici, partim quia res humanas non Providentia divina regi

2. Præterea, per orationem flectitur animus ejus qui oratur, ut faciat quod ab eo petitur. Sed animus Dei est immutabilis et inflexibilis, secundum illud I. Reg. XV, 29: *Porro triumphator in Israel non parcat, nec pœnitundine flectetur*. Ergo non est conveniens quod Deum oremus.

3. Præterea, liberalius est dare aliquid non petenti, quam dare petenti; quia, sicut Seneca dicit ⁵, "nulla res carius emitur quam quæ precibus empta est." Sed Deus est liberalissimus. Ergo non videtur esse conveniens quod Deum oremus.

Sed contra est quod dicitur Luc. XVIII, 1: *Oportet semper orare, et non deficere.*

CONCLUSIO. — Non vanum, sed necessarium est orare, non quidem ut divina immutetur dispositio, sed ut impetremus quod Deus per sanctorum orationes disposuit implendum.

Respondeo dicendum quod triplex fuit circa orationem antiquorum error. Quidam enim posuerunt quod res humanæ non reguntur divina providentia ⁶; ex quo sequitur quod vanum sit orare et omnino Deum colere; et de his dicitur Malach. III, 14: *Dixistis: Vanus est qui servit Deo*. Secunda fuit opinio ponentium, omnia etiam in rebus humanis ex necessitate contingere, sive ex immutabilitate divinæ providentiæ, sive ex necessitate stellarum, sive ex connexionе causarum; et secundum hos etiam excluditur orationis utilitas. Tertia fuit opinio ponentium quidem res humanas divina providentia regi, et quod res humanæ non proveniunt ex necessitate; sed dicebant similiter dispositionem divinæ providentiæ variabilem esse, et quod orationibus et aliis quæ ad divinum cultum pertinent, dispositio divinæ providentiæ immutatur. Hæc autem omnia improbata sunt (part. I, q. XIX, art. 7 et 8, et q. XXII, art. 2 et 4, et q. CXV, art. 6, et qu. CXVI). Et ideo oportet sic inducere orationis utilitatem, ut neque rebus humanis divinæ providentiæ subjectis necessitatem imponamus, neque etiam divinam dispositionem mutabilem æstimemus ⁷. Ad hujus ergo arbitrabantur, partim quia omnia in rebus humanis ex necessitate evenire existimabant.

(5) De benefic. lib. II, cap. I, circa princ.

(6) Error ille prorsus confutatus est (part. I, quæst. XXII, De Dei providentia).

(7) Ita cum B. Thoma tota docet Ecclesia, non

dentiam considerandum est quod ex divina providentia non solum disponitur qui effectus fiant, sed etiam ex quibus causis, et quo ordine proveniant. Inter alias autem causas sunt etiam quorundam causæ actus humani. Unde oportet homines agere aliqua, non ut per suos actus divinam dispositionem immutent, sed ut per actus suos impleant quosdam effectus secundum ordinem a Deo dispositum; et idem etiam est in naturalibus causis. Et simile est etiam de oratione; non enim propter hoc oramus, ut divinam dispositionem immutemus, sed ut id impetremus quod Deus disposuit per orationes esse implendum; ut scilicet "homines postulando mereantur accipere quod eis Deus omnipotens ante sæcula disposuit donare, „ ut Gregorius dicit ¹.

Ad *primum* ergo dicendum, quod non est necessarium nos Deo preces porrigere ut ei nostras indigentias vel desideria manifestemus, sed ut nosipsi consideremus, in his ad divinum auxilium esse recurrendum.

Ad *secundum* dicendum, quod, sicut dictum est (in corp. art.), oratio nostra non ordinatur ad immutationem divinæ dispositionis, sed ut obtineatur nostris precibus quod Deus disposuit.

Ad *tertium* dicendum, quod Deus nobis multa præstat ex sua liberalitate, etiam non petita; sed quod aliqua vult præstare nobis petentibus, hoc est propter nostram utilitatem; ut scilicet fiduciam quamdam accipiamus recurrendi ad Deum, et ut recognoscamus eum esse bonorum nostrorum auctorem ². Unde Chrysostomus dicit ³: "Considera quanta est tibi concessa felicitas, quanta gloria attributa, orationibus fabulari cum Deo, cum Christo miscere colloquia, quod velis, quod desideras, postulare. „

ART. III. — UTRUM ORATIO SIT ACTUS RELIGIONIS.

De his etiam inf., art. 15 corp. et Sent. iv, dist. 15, qu. iv, art. 1, qu. ii, et art. 1, qu. i ad 2.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod oratio non sit actus religionis.

solum conveniens, verum etiam esse necessarium orare. (1) Dialogorum lib. i, cap. 8, a med.

(2) Hinc dicit Christus (Matth. vii): *Petite et accipietis*; (Luc. xviii): *Oportet semper orare et non deficere*, cui consonat Apostolus (1. Thess. v): *Sine intermissione orate*.

(3) Implic. hom. ii, De orat. circa princ. et hom. xxx in Genes., a med.

Religio enim, cum sit pars justitiæ, est in voluntate sicut in subjecto. Sed oratio pertinet ad partem intellectivam, ut ex supra dictis patet (art. 1 huj. qu.). Ergo oratio non videtur esse actus religionis, sed doni intellectus, per quod ⁴ mens ascendit in Deum.

2. Præterea, actus latriæ cadit sub necessitate præcepti. Sed oratio non videtur cadere sub necessitate præcepti, sed ex mera voluntate procedere, cum nihil aliud sit quam volitorum ⁵ petitio. Ergo oratio non videtur esse religionis actus.

3. Præterea, ad religionem pertinere videtur ut quis divinæ naturæ cultum cæremoniamque afferat. Sed oratio non videtur aliquid Deo afferre, sed magis aliquid obtinendum ab eo petere. Ergo oratio non est religionis actus.

Sed *contra* est quod dicitur Psal. cxl, 2: *Dirigatur oratio mea, sicut incensum in conspectu tuo*; ubi dicit Glossa ⁶, quod "in hujus figuram in veteri lege incensum dicebatur offerri in odorem suavem Domino. „ Sed hoc pertinet ad religionem. Ergo oratio est religionis actus.

CONCLUSIO. — Oratio est actus religionis, siquidem per orationem homo Deum reveretur, seseque illi subijcit.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (qu. lxxxii, art. 2 et 4), ad religionem proprie pertinet reverentiam et honorem Deo exhibere; et ideo omnia illa per quæ Deo reverentia exhibetur pertinent ad religionem. Per orationem autem homo Deo reverentiam exhibet, inquantum scilicet ei se subijcit, et proficitur orando se eo indigere sicut auctore suorum bonorum. Unde manifestum est quod oratio est proprie religionis actus ⁷.

Ad *primum* ergo dicendum, quod voluntas movet alias potentias animæ in suum finem, sicut supra dictum est (art. 1 huj. qu. ad 2); et ideo religio, quæ est in voluntate, ordinat actus aliarum potentiarum ad Dei reverentiam. Inter alias autem potentias animæ intellectus

(4) Supple *donum*, vel per *quem*, supple *intellectum*, ait Nicolai.

(5) Convenienter tamen seu decenter, sicut ex Damasceno supra.

(6) Interl. et ord. implic.

(7) Et quidem elicite, quemadmodum B. Thomas expressit (Sent. iv, dist. 15, quæst. iv, art. 1, quæstiunc. ii).

altior est, et voluntati propinquior; et ideo post devotionem, quæ pertinet ad ipsam voluntatem, oratio quæ pertinet ad partem intellectivam, est præcipua inter actus religionis, per quam religio intellectum hominis movet in Deum.

Ad *secundum* dicendum, quod non solum petere quæ desideramus, sed etiam recte aliquid desiderare sub præcepto cadit. Sed desiderare quidem cadit sub præcepto charitatis ¹, petere autem sub præcepto religionis: quod quidem præceptum ponitur Matth. vii, 7, ubi dicitur: *Petite, et accipietis*.

Ad *tertium* dicendum, quod orando tradit homo mentem suam Deo, quam ei per reverentiam subjicit, et quodammodo præsentat, ut patet ex auctoritate Dionysii prius inducta ². Et ideo sicut mens humana præeminet exterioribus vel corporalibus ³ membris, vel exterioribus rebus, quæ ad Dei servitium applicantur, ita etiam oratio præeminet aliis actibus religionis.

ART. IV. — UTRUM SOLUS DEUS DEBEAT ORARI ⁴.

De his etiam Sent. iv, dist. 15, quæst. iv, art. 5, qu. 1, et dist. 38, qu. 1, art. 1, qu. 1 ad 4.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod solus Deus debeat orari. Oratio enim est actus religionis, ut dictum est (art. præc.). Sed solus Deus est religione colendus. Ergo solus Deus est orandus.

2. Præterea, frustra porrigitur oratio ad eum qui orationem non cognoscit. Sed solius Dei est orationem cognoscere, tum quia plerumque oratio magis agitur interiori actu, quem solus Deus cognoscit, quam voce, secundum illud quod Apostolus dicit ⁵: *Orabo spiritu, orabo et mente*; tum etiam quia, ut Augustinus dicit ⁶, nesciunt mortui, etiam sancti, quid agant vivi, etiam eorum filii. Ergo oratio non est nisi Deo porrigenda.

3. Præterea, si aliquibus sanctis orationem porrigimus, hoc non est nisi inquantum sunt Deo conjuncti. Sed qui-

(1) Ex adjuncto quia non potest quisquam bene affici erga Deum qui est essentialis rectitudo, si quid ab eo desiderat quod rectum non sit.

(2) Art. 1 hujus quæst., arg. 2.

(3) Ita Mss. Editi, et *corporalibus*.

(4) De fide est contra acatholicos non solum Deum esse orandum, verum etiam sanctos cum eo in caelis inhabitantes. Quod patet ex concilio Tridentino (sess. xxv) et ex traditione. Cf. Person (*De cultu sanctorum*, cap. 3, prop. 11).

dam in hoc mundo viventes, vel in purgatorio etiam existentes, sunt multum Deo conjuncti per gratiam; ad eos autem non porrigitur oratio. Ergo nec ad sanctos qui sunt in paradiso debemus orationem porrigere.

Sed *contra* est quod dicitur Job v, 1: *Voca, si est qui tibi respondeat, et ad aliquem sanctorum convertere*.

CONCLUSIO. — Quanquam solus Deus sit orandus, ut vel gratiam vel gloriam nobis donet; sanctos nihilominus viros orare expedit, ut illorum precibus et meritis nostræ orationes sortiantur effectum.

Respondeo dicendum quod oratio porrigitur alicui dupliciter: uno modo, quasi per ipsum implenda; alio modo sicut per ipsum impetranda. Primo quidem modo soli Deo orationem porrigimus, quia omnes orationes nostræ ordinari debent ad gratiam et gloriam consequendam, quæ solus Deus dat, secundum illud Psalmi lxxxiii, 12: *Gratiam et gloriam dabit Dominus*. Sed secundo modo orationem porrigimus sanctis angelis et hominibus; non ut per eos Deus nostras petitiones cognoscat, sed ut eorum precibus et meritis orationes nostræ sortiantur effectum. Et ideo dicitur Apoc. viii, 4, quod *ascendit fumus incensorum de orationibus sanctorum de manu angeli coram Deo*. Et hoc etiam patet ex ipso modo quo Ecclesia titur in orando; nam a sancta Trinitate petimus ut nostri misereatur: ab aliis autem sanctis quibuscumque petimus ut orent pro nobis ⁷.

Ad *primum* ergo dicendum, quod illi soli impendimus orando religionis cultum, a quo quærimus obtinere quod oramus, quia in hoc protestamur eum bonorum nostrorum auctorem; non autem eis quos requirimus quasi interpellatores nostros apud Deum.

Ad *secundum* dicendum, quod mortui ea quæ in hoc mundo aguntur, considerata eorum naturali conditione, non cognoscunt, et præcipue interiores motus

(5) 1. Cor. xiv, 15.

(6) In lib. De cura pro mortuis agenda, c. 13, 15 et 16.

(7) Quamvis in antiphona quadam ad B. Virginem Ecclesia inclamet: *peccatorum miserere*, sed eatenus tantum quia mater misericordiae propter Christi partum est, nec misereri eo sensu dicitur, quo Trinitas, quasi auctoritatem habens.

cordis. Sed Beatis, ut Gregorius dicit ¹, in Verbo manifestatur illud quod decet eos cognoscere de eis quæ circa nos aguntur, etiam quantum ad interiores motus cordis; maxime autem excellentiam eorum decet ut cognoscant petitiones ad eos factas vel voce, vel corde: et ideo petitiones, quas ad eos dirigimus, Deo manifestante cognoscunt ².

Ad *tertium* dicendum, quod illi qui sunt in hoc mundo aut in purgatorio, nondum fruuntur visione Verbi, ut possint cognoscere ea quæ nos cogitamus vel dicimus ³; et ideo eorum suffragia non imploramus orando, sed a vivis petimus colloquendo.

ART. V. — UTRUM IN ORATIONE DEBEAMUS ALIQUID DETERMINATE A DEO PETERE ⁴.

De his etiam Sent. iv, dist. 15, quæst. iv, art. 4, quæst. 1, et Opusc. iii, cap. 140.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod in oratione nihil determinate a Deo petere debeamus. Quia, ut Damascenus dicit ⁵, "oratio est petitio decentium a Deo;," unde inefficax est oratio per quam petitur id quod non expedit, secundum illud Jac. iv, 3: *Petitis, et non accipitis, eo quod male petatis*. Sed, sicut dicitur Rom. viii, 26, *quid oremus, sicut oportet, nescimus*. Ergo non debemus aliquid orando determinate petere.

2. Præterea, quicumque aliquid determinate ab alio petit, nititur voluntatem ipsius inclinare ad faciendum id quod ipse vult. Non autem ad hoc tendere debemus ut Deus velit quod nos volumus, sed magis ut nos velimus quod ipse vult, ut dicit Glossa ⁶ super illud Psalm. xxxii: *Exultate, iusti, in Domino*. Ergo non debemus aliquid determinate a Deo in oratione petere.

3. Præterea, mala a Deo petenda non sunt; ad bona autem Deus ipse nos invitat. Frustra autem ab aliquo petitur

id ad quod accipiendum invitatur. Ergo non est determinate aliquid a Deo in oratione petendum.

Sed *contra* est quod Dominus ⁷ docuit discipulos determinate petere ea quæ continentur in petitionibus orationis dominicæ ⁸.

CONCLUSIO. — Sunt quædam a nobis in orationibus determinate petenda; illa videlicet bona, quibus nemo male uti potest.

Respondeo dicendum quod, sicut Maximus Valerius refert ⁹, "Socrates nihil ultra petendum a diis immortalibus arbitrabatur, quam ut bona tribuerent; quia hi demum scirent quid unicusque esset utile, nos autem plerumque id votis expetimus quod non impetrasse melius foret.," Quæ quidem sententia aliquantulum vera est, quantum ad illa quæ possunt malum eventum habere, quibus etiam homo potest male et bene uti; sicut sunt divitiæ, "quæ, ut ¹⁰ dicitur, multis exitio fuere; honores, qui complures pessumdederunt; regna, quorum exitus sæpe miserabiles cernuntur; splendida conjugia, quæ nonnunquam funditus domos evertunt.," Sunt tamen quædam bona quibus homo male uti non potest, quæ scilicet malum eventum habere non possunt; hæc autem sunt quibus beatificamur, et quibus beatitudinem meremur: quæ quidem sancti orando absolute petunt, secundum illud Psal. lxxix, 4: *Ostende faciem tuam, et salvi erimus*; et iterum Psalm. cxviii, 35: *Deduc me in semitam mandatorum tuorum*.

Ad *primum* ergo dicendum, quod licet homo ex se scire non possit quid orare debeat, Spiritus tamen, ut ibidem dicitur, in hoc adjuvat infirmitatem nostram, quod inspirando nobis sancta desideria, recte postulare nos facit. Unde Dominus dicit ¹¹, quod veros adoratores adorare oportet *in spiritu et veritate* ¹².

(1) Moral. lib. xii, cap. 14, ante med.

(2) Id probabilius est, sed etiam si nobis non constaret sanctos cognoscere preces nostras in particulari, non tamen frustra ad illos eas dirigeremus, quia sufficeret nobis eos generaliter orare pro supplicantium indigentia: ita de Walemburch et Aug. apud Natal. Alexand. sæc. v, dissert. 25, quæst. ii, proposit. 1; Hugo Victor. lib. ii De suam. p. 16. c. 11; Bellarm. lib. i De beatitudine, cap. 20; Estius in 4, dist. 45, § 20; Sylvius et alii.

(3) Sunt theologi qui existimant animas in purgatorio pro seipsis et pro nobis orare. Ita Sylvius in suppl. quæst. lxxi, art. 6 ad 1, juxta Estium, Bellarminum et Medinam.

(4) Molinos et illius assecræ volebant ex oratione petitiones et desideria, quæcumquo sint, excludere, quod refert Bossuetius (Instruction sur les états d'oraison, liv. iii).

(5) Fid. orth. lib. iii, cap. 24, in princ.

(6) Ord. August. (7) Matth. vi et Luc. xi.

(8) Sic ergo vos orabilis: *Pater noster qui es in cælis*.

(9) De Socrate Philos. lib. vii, cap. 2.

(10) Ibidem. (11) Joan. iv, 24.

(12) Sive paulo aliter et plenius vers. 23: *Veri adoratores adorabunt Patrem in spiritu et veritate: Spiritus est Deus; et eos qui adorant eum, in spiritu et veritate adorare oportet*; veluti per instinctum Spiritus sancti verum cultum docentis.

Ad *secundum* dicendum, quod cum orando petimus aliqua quæ pertinent ad nostram salutem, conformamus voluntatem nostram voluntati Dei, de qua dicitur I. Timoth. II, 4, quod *vult omnes homines salvos fieri*.

Ad *tertium* dicendum, quod sic ad bona Deus nos invitat, quod ad ea non passibus corporis, sed piis desideriis et devotis orationibus accedamus.

ART. VI. — UTRUM HOMO

DEBEAT TEMPORALIA PETERE A DEO ORANDO ¹.

De his etiam Sent. IV, dist. 15, q. IV, art. 5, q. 1.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod homo non debeat temporalia petere a Deo orando. Quæ enim orando petimus, quærimus. Sed temporalia non debemus quærere; dicitur enim Matthæi VI, 33: *Primum quærite regnum Dei, et justitiam ejus; et hæc omnia adjicientur vobis*, scilicet temporalia, quæ non quærenda dicit, sed adjicienda quæsitis. Ergo temporalia non sunt in oratione a Deo petenda.

2. Præterea, nullus petit nisi ea de quibus est sollicitus. Sed de temporalibus sollicitudinem habere non debemus, secundum quod dicitur Matth. VI, vers. 25: *Nolite solliciti esse animæ vestræ, quid manducetis*. Ergo temporalia petere non debemus orando.*

3. Præterea, per orationem nostra mens debet elevari in Deum. Sed petendo temporalia, descendit ad ea quæ infra se sunt, contra id quod Apostolus dicebat ²: *Non contemplantibus nobis quæ videntur, sed quæ non videntur; quæ enim videntur, temporalia sunt: quæ autem non videntur, æterna*. Ergo non debet homo temporalia in oratione a Deo petere.

4. Præterea, homo non debet petere a Deo nisi bona et utilia. Sed quandoque temporalia habita sunt nociva, non solum spiritualiter, sed etiam temporaliter. Ergo non sunt in oratione a Deo petenda.

Sed *contra* est quod dicitur Prov. XXX, vers. 8: *Tribue tantum victui meo necessaria* ³.

(1) Doctrina quam in hoc articulo tradit sanctus Doctor confirmari potest tum ex perpetuo Ecclesiæ usu, quæ solita est pluviam, sanitatem, fruges, panem et alia hujusmodi petere, tum ex oratione Dominica in qua *panem nostrum quotidianum* exposcimus.

(2) 11. Cor. IV, 18.

(3) Dicebat quoque Jacob (Gen. XXVIII): *Si*

CONCLUSIO. — Temporalia bona, non quidem ut præcipua et extrema bona, a Deo sunt petenda, eadem tamen ut quædam minus principalia bona et adminicula, quibus ad beatitudinem tendamus, oratione petere licet.

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit ad Probam, de orando Deum ⁴: “Hoc licet orare quod licet desiderare. Temporalia autem licet desiderare, non quidem principaliter, ut in eis finem constituamus, sed sicut quædam adminicula, quibus adjuvamus ad tendendum in beatitudinem, inquantum scilicet per ea vita corporalis sustentatur, et inquantum nobis organice deserviunt ad actus virtutum, ut etiam Philosophus dicit ⁵. Et ideo pro temporalibus licet orare. Et hoc est quod Augustinus dicit ad Probam ⁶, quod “sufficientiam vitæ non indecenter vult quisquis eam vult, et non amplius; quæ quidem non appetitur propter seipsam, sed propter salutem corporis, et congruentem habitum personæ hominis, ut non sit inconveniens eis cum quibus vivendum est. Ista ergo cum habentur, ut teneantur; cum non habentur, ut habeantur orandum est.”

Ad *primum* ergo dicendum, quod temporalia non sunt quærenda principaliter, sed secundario ⁷. Unde Augustinus dicit ⁸: “Cum dixit: *Illud primo quærendum est* (scilicet regnum Dei), significavit, quia hoc (scilicet temporale bonum) posterius quærendum est, non tempore, sed dignitate; illud tanquam bonum nostrum, hoc tanquam necessarium nostrum.”

Ad *secundum* dicendum, quod non quælibet sollicitudo rerum temporalium est prohibita, sed superflua et inordinata, ut supra habitum est (quæst. LV, art. 6).

Ad *tertium* dicendum, quod quando mens nostra intendit temporalibus rebus, ut in eis quiescat, remanet in eis depressa; sed quando intendit eis in ordine ad beatitudinem consequendam, non ab eis deprimitur, sed magis elevatur sursum.

dederit mihi Deus panem ad edendum et vestimentum quo operior.

(4) Epist. 130, al. 121, cap. 12.

(5) Ethic. lib. I, cap. 8, ad fin.

(6) Loc. cit., cap. 6 et 7.

(7) Scilicet quatenus salutis expediunt.

(8) De serm. Domini in monte, lib. II, cap. 16, parum a princ.

Ad *quartum* dicendum, quod ex quo non petimus temporalia tanquam principaliter quæsitæ, sed in ordine ad aliud, eo tenore a Deo petimus ipsa ut nobis concedantur, secundum quod expediunt ad salutem.

ART. VII. — UTRUM

DEBEAMUS PRO ALIIS ORARE ¹.

De his etiam part. III, quæst. XXI, art. 3 ad 3, et Sent. iv, dist. 15, quæst. iv, art. 4, quæst. iii.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod non debeamus pro aliis orare. In orando enim sequi debemus formam quam Dominus tradidit. Sed in oratione dominica petitiones pro nobis facimus, non pro aliis, dicentes: *Panem nostrum quotidianum da nobis hodie*, etc. Ergo non debemus pro aliis orare.

2. Præterea, ad hoc oratio fit ut exaudiatur. Sed una de conditionibus quæ requiruntur ad hoc quod oratio sit exaudibilis, est ut aliquis oret pro seipso; unde super illud Joan. xvi: *Si quid petieritis Patrem in nomine meo, dabit vobis*, Augustinus dicit ²: "Exaudiuntur omnes pro seipsis, non autem pro omnibus; unde non simpliciter dictum est, DABIT, sed DABIT VOBIS. „ Ergo videtur quod non debeamus pro aliis orare, sed solum pro nobis.

3. Præterea, pro aliis, si sint mali, promittitur orare, secundum illud Jerem. vii, vers. 16: *Tu ergo noli orare pro populo hoc.... et non obsistis mihi, quia non exaudiam te*. Pro bonis autem non oportet orare, quia ipsi pro se ipsis orantes exaudiuntur. Ergo videtur quod non debeamus pro aliis orare.

Sed *contra* est quod dicitur Jacobi v, vers. 16: *Orate pro invicem, ut salvemini* ³.

CONCLUSIO. — Cum non modo nobis, sed etiam aliis ex charitate desiderare bona debeamus, pro aliis quoque orare, et non tantum pro nobis, oportet.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. præc.), illud debemus orando petere quod debemus desiderare. Desiderare autem debemus bona non solum nobis, sed etiam aliis; hoc enim pertinet ad rationem dilectionis, quam proximis debemus impendere, ut ex supra dictis patet (quæst. xxv et xxvi). Et

ideo charitas hoc requirit ut pro aliis oremus. Unde Chrysostomus ⁴ dicit super Matth. 5: "Pro se orare necessitas cogit: pro altero autem charitas fraternitatis hortatur. Dulcior autem ante Deum est oratio, non quam necessitas transmittit, sed quam charitas fraternitatis commendat. „

Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut Cyprianus dicit ⁵, "ideo non dicimus PATER MEUS, sed NOSTER, nec, DA MIHI, sed, DA NOBIS, quia unitatis magister noluit privatim precem fieri, ut scilicet quis pro se tantum precetur; unum enim orare pro omnibus voluit, quoniam in uno omnes ipse portavit. „

Ad *secundum* dicendum, quod pro se orare ponitur conditio orationis, non quidem necessaria ad effectum merendi; sed sicut necessaria ad indeficientiam impetrandi. Contingit enim quandoque quod oratio pro alio facta non impetrat, etiamsi fiat pie et perseveranter, et de pertinentibus ad salutem, propter impedimentum quod est ex parte ejus pro quo oratur, secundum illud Jerem. xv, vers. 1: *Si steterint Moyses et Samuel coram me, non est anima mea ad populum istum*. Nihilominus tamen oratio meritoria erit oranti, qui ex charitate orat, secundum illud Psalmi xxxiv, 18: *Oratio mea in sinu meo convertetur*; Glossa interl., "id est, etsi non eis prosit, ego tamen non sum frustratus mea mercede. „

Ad *tertium* dicendum, quod etiam pro peccatoribus orandum est, ut convertantur, et pro justis ut perseverent et proficiant. Orantes tamen non pro omnibus peccatoribus exaudiuntur, sed pro quibusdam. Exaudiuntur enim pro prædestinatis, non autem pro præscitis ad mortem; sicut etiam correctio, qua fratres corrigimus, effectum habet in prædestinatis, non in reprobatis, secundum illud Eccle. vii, 14: *Nemo potest corrigere quem Deus despexerit*. Et ideo dicitur I. Joan. v, vers. 16: *Qui scit fratrem suum peccare peccato non ad mortem, petat, et dabitur ei vita peccanti non ad mortem*. Sed sicut nulli, quamdiu vivit hic, subtrahendum est correctionis beneficium, quia non possumus prædestinatos distinguere a

postulationes, gratiarum actiones pro omnibus hominibus, et ita in multis aliis Scripturæ locis.

(1) Alius auctor.

(2) Tract. 102, a princ.

(3) Lib. De oratione dominica, inter princ et med.

(4) Hom. xiv in Op. Imperf., parum a princ.

(5) Lib. De oratione dominica, inter princ et med.

(1) Orandum est pro omnibus aliis hominibus viventibus, nullo excepto, sive fideles sint, sive infideles, sive amici, sive inimici, sive excommunicati, sive non.

(2) Tract. 102, a princ.

(3) Dicit quoque Apostolus (I. Tim. ii): *Obsecro primum omnium fieri obsecrationes, orationes,*

reprobatis, ut Augustinus dicit ¹, ita etiam nulli est negandum orationis suffragium ². Pro justis etiam est orandum triplici ratione: primo quidem quia multorum preces facilius exaudiuntur; unde super illud Rom. xv: *Adjuvetis me in orationibus vestris*, dicit Glossa ord. Ambros.: " Bene rogat Apostolus minores pro se orare; multi enim minimi, dum congregantur unanimes fiunt magni: et multorum preces impossibile est quod non impetrent, „ illud scilicet quod est impetrabile. Secundo ut ex multis gratiæ agantur Deo de beneficiis, quæ conferuntur justis; quæ etiam in utilitatem multorum vergunt, ut patet per Apostolum ³. Tertio ut majores non superbiant, dum considerant se minorum suffragiis indigere.

ART. VIII. — UTRUM

DEBEAMUS PRO INIMICIS ORARE ⁴.

De his etiam Sent. III, dist. 30, art. 2 corp. et De virt. quæst. II, art. 8 corp. fin.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod non debeamus pro inimicis orare. Quia, ut dicitur Rom. xv, 4, *quæcumque scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt*. Sed in sacra Scriptura inducuntur multæ imprecationes contra inimicos; dicitur enim Psal. vi, 11: *Erubescant, et conturbentur omnes inimici mei; convertantur, et erubescant valde velociter*. Ergo et nos debemus orare contra inimicos nostros magis quam pro eis.

2. Præterea, vindicare de inimicis, in malum inimicorum cedit. Sed sancti vindictam de inimicis petunt, secundum illud Apoc. vi, 10: *Usquequo non vindicas sanguinem nostrum de his qui habitant in terra?* unde et de vindicta impiorum lætantur, secundum illud Psal. LVII, 11: *Lætabitur justus, cum viderit vindictam*. Ergo non est orandum pro inimicis, sed magis contra eos.

3. Præterea, operatio hominis, et ejus oratio non debent esse contraria. Sed homines quandoque licite impugnant inimicos; alioquin omnia bella essent

illicita; quod est contra supra dicta (quæst. XL, art. 1). Ergo nos non debemus orare pro inimicis.

Sed contra est quod dicitur Matth. v, vers. 44: *Orate pro persequentibus et calumniantibus vos*.

CONCLUSIO. — Non tantum pro amicis sed etiam pro inimicis orare debemus, in casu, quo et ipsos ex charitate diligere tenemur.

Respondeo dicendum quod orare pro alio charitatis est, sicut dictum est (art. præc.). Unde eodem modo quo tenemur diligere inimicos, tenemur pro inimicis orare. Qualiter autem teneamur inimicos diligere, supra habitum est in tractatu De charitate (quæst. xxv, art. 8 et 9), ut scilicet in eis diligamus naturam, non culpam; et quod diligere inimicos in generali est in præcepto, in speciali autem non est in præcepto, nisi secundum præparationem animi, ut scilicet homo esset paratus etiam specialiter inimicum diligere et eum juvare in necessitatis articulo, vel si veniam peteret. Sed in speciali absolute inimicos diligere, et eos juvare, perfectionis est. — Et similiter necessitatis est ut in communibus nostris orationibus, quas pro aliis facimus, inimicos non excludamus. Quod autem pro eis specialiter oremus, perfectionis est, non necessitatis, nisi in aliquo casu speciali ⁵.

Ad primum ergo dicendum, quod imprecationes quæ in sacra Scriptura ponuntur, quadrupliciter possunt intelligi: primo secundum quod prophetæ solent " in figura imprecantis futura prædicere, „ ut Augustinus dicit ⁶; secundo prout quædam temporalia mala peccatoribus quandoque a Deo in correctionem mittuntur; tertio quia intelliguntur petere non contra ipsos homines, sed contra regnum peccati, ut scilicet correctione hominum peccata destruantur; quarto conformando voluntatem suam divinæ justitiæ, circa damnationem perseverantium in peccato.

Ad secundum dicendum, quod, sicut ⁷

(4) Responsio affirmativa certa est; id enim specialiter nobis mandavit Christus, dicendo (Matth. v, 44): *Orate pro persequentibus*, etc.

(5) V. g. si inimicus noster sit in articulo necessitatis, aut si veniam petat, tum illi quædam specialia dilectionis signa exhibenda sunt.

(6) De sermone Domini in monte, lib. I, c. 21, circa med.

(7) In eodem libro, cap. 22, a med., et De Quæst. Evang. lib. II, quæst. XIV, ad fin.

(1) Lib. De corrept. et gratia, c. 15, par. a princ.
(2) Quod confirmant Ecclesiæ preces quæ orat pro omnibus non solum fidelibus, sed etiam pro infidelibus et excommunicatis die parasceven. Attamen non licet orare publice pro eis; nam suffragia seu preces factæ pro tota Ecclesia non eis prosunt, tanquam membris Ecclesiæ a qua sunt segregati; sed sacerdotes sive privatim, sive in communibus orationibus Missæ, possunt petere ut pœnitentia ducti, ad Ecclesiæ gremium revertantur. (3) II. Cor. I.

Augustinus dicit, " vindicta martyrum est, ut evertatur regnum peccati, quo regnante tanta perpassi sunt; " vel sicut dicitur in libro de Quæst. veteris et novi Testamenti ¹, " postulant se vindicari, non voce, sed ratione; sicut sanguis Abel clamavit de terra. " Lætantur autem de vindicta non propter eam, sed propter divinam justitiam.

Ad *tertium* dicendum, quod licitum est impugnare inimicos, ut compescantur a peccatis; quod cedit in bonum eorum et aliorum; et sic etiam licet orando petere aliqua temporalia mala inimicorum, ut corrigantur. Et sic oratio et operatio non erunt contraria.

ART. IX. — UTRUM CONVENIENTER SEPTEM PETITIONES ORATIONIS DOMINICÆ ASSIGNENTUR ².

De his etiam Sent. III, dist. 34, quæst. 1, art. 6, et Opusc. III, cap. 254 usque in fin. et Opusc. VII.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter septem petitiones orationis dominicæ assignentur. Vanum enim est petere sanctificari illud quod semper est sanctum. Sed nomen Dei semper est sanctum, secundum illud Luc. 1, vers. 49: *Sanctum nomen ejus* ³; regnum etiam ejus est sempiternum, secundum illud Psalmi cxliv, 13: *Regnum tuum, Domine, regnum omnium sæculorum*; voluntas etiam Dei semper impletur, secundum illud Isa. xlv, 10: *Omnis voluntas mea fiet*. Vanum ergo est petere quod nomen Dei sanctificetur, quod regnum ejus adveniat, et quod voluntas ejus fiat.

2. Præterea, prius est recedere a malo, quam consequi bonum. Inconvenienter ergo videntur præordinari petitiones quæ pertinent ad consequendum bonum, petitionibus quæ pertinent ad amotionem mali.

3. Præterea, ad hoc aliquid petitur ut donetur. Sed præcipuum donum Dei est Spiritus sanctus et ea quæ nobis per ipsum dantur. Ergo videntur inconvenienter poni petitiones, cum non respondeant donis Spiritus sancti.

4. Præterea, secundum Lucam in oratione dominica ponuntur solum quin-

que petitiones, ut patet Luc. xi. Superfluum ergo fuit quod secundum Matthæum septem petitiones ponerentur.

5. Præterea, vanum videtur captare benevolentiam ejus qui benevolentia sua nos prævenit. Sed Deus sua benevolentia nos prævenit, quia *ipse prior dilexit nos*, ut dicitur I. Joan. iv, 19. Superflue ergo præmittitur petitionibus: *Pater noster qui es in cælis*: quod videtur ad benevolentiam captandam pertinere.

Sed in *contrarium* sufficit auctoritas Christi orationem instituentis.

CONCLUSIO. — Conveniens ac perfecta oratio ea est, quam Dominus in Evangelio septem petitionibus perfecit.

Respondeo dicendum quod oratio dominica perfectissima est; quia, sicut Augustinus dicit ad Probam ⁴, " si recte et congruenter oramus, nihil aliud dicere possumus, quam quod in ista oratione dominica positum est. " Quia enim oratio est quodammodo desiderii nostri interpretæ apud Deum, illa recte solum orando petimus quæ recte desiderare valemus. In oratione autem dominica non solum petuntur omnia quæ recte desiderare possumus, sed etiam eo ordine quo desideranda sunt; ut sic hæc oratio non solum instruat postulare, sed etiam sit informativa totius nostri affectus. Manifestum est autem quod primo cadit in desiderio nostro finis, deinde ea quæ sunt ad finem. Finis autem noster Deus est, in quem noster affectus tendit dupliciter: uno quidem modo, prout volumus gloriam Dei; alio modo, secundum quod volumus frui gloria ejus; quorum primum pertinet ad dilectionem qua Deum in seipso diligimus; secundum vero pertinet ad dilectionem qua diligimus nos in Deo. Et ideo prima petitio ponitur: *Sanctificetur nomen tuum*, per quam petimus gloriam Dei; secunda vero ponitur: *Adveniat regnum tuum*, per quam petimus ad gloriam regni ejus pervenire. — Ad finem autem prædictum nos ordinat aliquid dupliciter: uno modo per se, alio modo per accidens; per se quidem bonum quod est utile in finem. Est autem aliquid utile in finem beatitudinis dupliciter: uno modo

(1) Quæst. 68.

(2) Oratio Dominica omnes alias orationes antecellit, et omnes fideles eam scire ac frequenter recitare tenentur. Hinc dicitur patris (De consecrat. dist. 4, cap. Vos): *Ante omnia symbolum et orationem Dominicam et vos ipsi tenete et illis quos suscepistis de sacro fonte ostendite*.

(3) In cantico B. Deiparæ Virginis Deum propter magna quæ sibi fecit magnificantis; et ita Deus appellatur Psal. xxxii, 21; Psal. civ, 1; Psal. civ, 3; Psal. cv, 47; Psal. cx, 9; Sap. x, 20; Eccli. xlvii, 12; Is. lvi, 15.

(4) Epist. 130, al. 121, cap. 12.

directe et principaliter, secundum meritum quo beatitudinem meremur Deo obediendo; et quantum ad hoc ponitur: *Fiat voluntas tua, sicut in cælo et in terra.* Alio modo instrumentaliter, et quasi coadiuvans nos ad merendum; et ad hoc pertinet quod dicitur: *Panem nostrum quotidianum da nobis hodie*: sive hoc intelligatur de pane sacramentali, cujus quotidianus usus proficit homini, in quo etiam intelliguntur omnia alia sacramenta; sive etiam intelligatur de pane corporali, ut per panem intelligatur omnis sufficientia victus, sicut dicit Augustinus ad Probam ¹, quia et Eucharistia est præcipuum sacramentum, et panis est præcipuus cibus; unde et in Evangelio Matthæi scriptum est: *Supersubstantialem*, id est, *præcipuum*, ut Hieronymus exponit ². — Per accidens autem ordinamur in beatitudinem per remotionem prohibentis. Tria autem sunt quæ nos a beatitudine prohibent; primo quidem peccatum, quod directe excludit a regno, secundum illud I. Cor. vi, vers. 9: *Neque fornicarii, neque idolis servientes, etc., regnum Dei possidebunt*; et ad hoc pertinet quod dicitur: *Dimitte nobis debita nostra.* Secundo tentatio, quæ nos impedit ab observantia divinæ voluntatis; et ad hoc pertinet quod dicitur: *Et ne nos inducas in tentationem*; per quod non petimus ut non tentemur, sed ut a tentatione non vincamur, quod est in tentationem induci. Tertio poenaltas præsens, ut quæ impedit sufficientiam vitæ; et quantum ad hoc dicitur: *Libera nos a malo* ³.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit ⁴, cum dicimus: *Sanctificetur nomen tuum*, non hoc petitur, quasi non sit sanctum nomen Dei; sed ut sanctum ab hominibus habeatur; quod pertinet ad Dei gloriam in hominibus propagandam. Quod autem dicitur: *Adveniat regnum tuum*, non ita dictum est quasi Deus nunc non regnet; sed, sicut Augustinus dicit ad Probam ⁵, "desiderium nostrum ad illud regnum excitamus ut illud nobis veniat, atque in eo regnemus." Quod autem dicitur: *Fiat voluntas tua*, recte intelligitur, ut

obediatur præceptis tuis, *Sicut in cælo et in terra*, id est, sicut ab angelis, ita ab hominibus. Unde hæ tres petitiones perfecte complebuntur in vita futura; aliæ vero quatuor pertinent ad necessitatem vitæ præsentis, sicut Augustinus dicit ⁶.

Ad secundum dicendum, quod cum oratio sit interpret desiderii, ordo petitionum non respondet ordini executionis, sed ordini desiderii, sive intentionis, in quo prius est finis quam ea quæ sunt ad finem, et consecutio boni quam remotio mali.

Ad tertium dicendum, quod Augustinus ⁷ adaptat septem petitiones donis et beatitudinibus, dicens: "Si timor Dei est, quo beati sunt pauperes spiritu, petamus ut sanctificetur nomen Dei in hominibus timorè casto. Si pietas est, qua beati sunt mites, petamus ut veniat regnum ejus, ut mitemur, nec ei resistamus. Si scientia est, qua beati sunt qui lugent, oremus ut fiat voluntas ejus; et sic non lugebimus. Si fortitudo est, qua beati sunt qui esuriunt, oremus ut panis noster quotidianus detur nobis. Si consilium est, quo beati sunt misericordes, debita dimittamus, ut nobis nostra dimittantur. Si intellectus est, quo beati sunt mundo corde, oremus ne habeamus duplex cor temporalia sectando, de quibus tentationes fiunt in nobis. Si sapientia est, qua beati sunt pacifici, quoniam filii Dei vocabuntur, oremus ut liberemur a malo: ipsa enim liberatio liberos nos faciet filios Dei."

Ad quartum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in Enchir. ⁸, "Lucas in oratione dominica petitiones non septem, sed quinque complexus est; ostendens enim, tertiam petitionem duarum præmissarum esse quodammodo repetitionem, prætermittendo eam magis facit intelligi; "quia scilicet ad hoc præcipue voluntas Dei tendit ut ejus sanctitatem cognoscamus, et cum ipso regnemus. Quod etiam Matthæus in ultima posuit: *Libera nos a malo*, Lucas non posuit, ut sciat unusquisque in eo se liberari a malo quod non infertur in tentationem.

gustino (lib. II De serm. Dom. in monte, cap. 9, 10 et 11, et Enchir., cap. 115).

(4) De serm. Domini in monte, lib. II, cap. 5, in fine. (5) Ut sup. cap. II. ante med.

(6) In Enchir. cap. 115.

(7) De serm. Domini in monte, lib. II, cap. 11,

(8) Cap. 116, in princ.

(1) Ut sup. cap. II, in med.

(2) Super cap. vi Matth.

(3) Etsi post Tertullianum quidam existimant eolum esse sex petitiones in oratione Dominica, communiter tamen magisque recepta sententia hæc est quam S. Thomas hic tradidit ex S. Au-

Ad quintum dicendum, quod oratio non porrigitur Deo, ut ipsum flectamus, sed ut in nobis ipsis fiduciam excitemus postulandi; quæ quidem præcipue excitatur in nobis considerando ejus charitatem ad nos, qua bonum nostrum vult; et ideo dicimus: *Pater noster*; et ejus excellentiam, qua potest; et ideo dicimus: *Qui es in cælis* ¹.

ART. X. — UTRUM ORARE

SIT PROPRIUM RATIONALIS CREATURÆ.

De his etiam Sent. iv, dist. 15, quæst. iv, art. 6, quæst. i et iii.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod orare non sit proprium rationalis creaturæ. Ejusdem enim videtur esse petere et accipere. Sed accipere convenit etiam personis increatis, scilicet Filio et Spiritui sancto. Ergo etiam eis convenit orare; nam et Filius dicit ²: *Ego rogabo Patrem meum*; et de Spiritui sancto dicit Apostolus ³: *Spiritus postulat pro nobis*.

2. Præterea, angeli sunt supra rationales creaturas, cum sint intellectuales substantiæ. Sed ad angelos pertinet orare; unde Psal. xcvi, 8 dicitur: *Adorate eum, omnes angeli ejus* ⁴. Ergo orare non est proprium rationalis creaturæ.

3. Præterea, ejusdem est orare cujus est invocare Deum; quod præcipue fit orando. Sed brutis animalibus convenit invocare Deum, secundum illud Ps. cxlvi, vers. 9: *Qui dat jumentis escam ipsorum, et pullis corvorum invocantibus eum*. Ergo orare non est proprium rationalis creaturæ.

Sed contra, oratio est actus rationis, ut supra habitum est (art. 1 hujus qu.). Sed rationalis creatura a ratione dicitur. Ergo orare est proprium rationalis creaturæ.

CONCLUSIO. — Neque divinis personis, neque brutis animalibus convenit orare, sed rationalibus tantummodo creaturis.

Respondeo dicendum quod, sicut ex supra dictis patet (ibid.), oratio est actus rationis, per quem aliquis superiorem

(1) Rursum hujus Dominicæ orationis expositionem videre est apud ipsum S. Doctorem in opusculo *De oratione Dominica*.

(2) Joan. xiv, 16. (3) Rom. viii, 26.

(4) Nec male, ait Nicolai, adorare probantur ut probentur orare. Nemo enim adoratur qui non oret; unde adoratio et oratio passim simul junguntur in Scriptura: *Te adorabunt, teque deprecabuntur* (Is. xlv, 14); *adorans et petens* (Matthæi xx, 20).

deprecatur; sicut imperium est actus rationis quo inferior ad aliquid ordinatur. Illi ergo proprie competit orare cui convenit rationem habere, et superiorem quem deprecari possit. Divinis autem personis nihil est superius; bruta autem animalia non habent rationem. Unde neque divinis personis, neque brutis animalibus convenit orare; sed proprium est rationalis creaturæ.

Ad primum ergo dicendum, quod divinis personis convenit accipere per naturam; orare autem est accipientis per gratiam. Dicitur autem Filius rogare vel orare secundum naturam assumptam, scilicet humanam, non secundum divinam; Spiritus autem sanctus dicitur postulare, quia postulantes nos facit ⁵.

Ad secundum dicendum, quod intellectus et ratio non sunt in nobis diversæ potentiæ, ut habitum est (part. I, quæst. lxxix, art. 8); differunt autem secundum perfectum et imperfectum. Et ideo quandoque intellectuales creaturæ, quæ sunt angeli, distinguuntur a rationalibus; quandoque autem sub rationalibus comprehenduntur. Et hoc modo dicitur orare esse proprium rationalis creaturæ.

Ad tertium dicendum, quod pulli corvorum dicuntur invocare Deum ⁶, propter naturale desiderium, quo omnia suo modo desiderant consequi bonitatem divinam. Sicut etiam bruta animalia dicuntur Deo obedire, propter naturalem instinctum quo a Deo moventur.

ART. XI. — UTRUM SANCTI

QUI SUNT IN PATRIA, ORENT PRO NOBIS ⁷.

De his etiam Sent. iv, dist. 15, quæst. iv, art. 6, quæst. ii, et dist. 45, quæst. iii, art. 3.

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quod sancti, qui sunt in patria, non orent pro nobis. Actus enim alicujus magis est meritorius sibi quam aliis. Sed sancti qui sunt in patria non merentur sibi, nec pro se orant; quia jam sunt in termino constituti. Ergo etiam neque pro nobis orant.

2. Præterea, sancti perfecte suam voluntatem Deo conformant, ut non velint

(5) To *pro nobis* in loco laudato non accipitur ut in litanis, sed *pro nobis*, id est suppleus et adjuvans defectum nostrum et infirmitatem nostram.

(6) Hæc evidenter metaphorice intelliguntur.

(7) Respondet affirmative S. Doctor contra Vigilantium et omnes alios hæreticos qui cultus sanctorum utilitatem negarunt.

nisi quod Deus vult. Sed illud quod Deus vult, semper impletur. Ergo frustra sancti pro nobis orarent.

3. Præterea, sicut sancti qui sunt in patria, sunt superiores nobis; ita et illi qui sunt in purgatorio, quia jam peccare non possunt. Sed illi qui sunt in purgatorio, non orant pro nobis, sed magis nos pro eis. Ergo nec sancti qui sunt in patria, pro nobis orant.

4. Præterea, si sancti qui sunt in patria, pro nobis orarent, superiorum sanctorum esset efficacior oratio. Non ergo deberet implorari suffragium orationum sanctorum inferiorum, sed solum superiorum.

5. Præterea, anima Petri non est Petrus. Si ergo animæ sanctorum pro nobis orarent, quamdiu sunt a corpore separatæ, non deberemus interpellare sanctum Petrum ad orandum pro nobis, sed animam ejus; cujus contrarium Ecclesia facit. Non ergo sancti, ad minus ante resurrectionem, orant pro nobis.

Sed *contra* est quod dicitur II. Machab. ult., 14¹: *Hic est qui multum orat pro populo, et universa sancta civitate, Jeremias propheta Dei.*

CONCLUSIO. — Sancti qui sunt in patria, cum sint in charitate perfecti, ac firmati, orant etiam pro nobis ibidem.

Respondeo dicendum quod, sicut Hieronymus dicit¹, Vigilantii error fuit, quod "dum vivimus, mutuo pro nobis orare possumus; postquam autem mortui fuerimus, nullius pro alio sit exaudienda oratio; præsertim cum martyres ultionem sui sanguinis obsecrantes impetrare nequeant." Sed hoc est omnino falsum: quia cum oratio pro aliis facta ex charitate proveniat, ut dictum est (art. 7 et 8 hujus quæst.), quanto sancti qui sunt in patria, sunt perfectioris charitatis, tanto magis orant pro viatoribus, qui orationibus juvari possunt; et quanto sunt Deo conjunctiores, tanto eorum orationes sunt magis efficaces; habet enim hoc divinus ordo ut ex su-

periorum excellentia in inferiora refundatur, sicut ex claritate solis in aerem. Unde et de Christo dicitur Hebr. vii, 25: *Accedens per semetipsum ad Deum ad interpellandum pro nobis.* Et propter hoc Hieronymus contra Vigilantium² dicit: "Si Apostoli et martyres adhuc in corpore constituti, quando pro se adhuc debent esse solliciti, pro aliis orant; quanto magis post coronas, victorias et triumphos³?"

Ad *primum* ergo dicendum, quod sanctis qui sunt in patria, cum sint beati, nihil deest beatitudinis, nisi gloria corporis, pro qua orant. Orant autem pro nobis, quibus deest beatitudinis ultima perfectio⁴; et eorum orationes habent efficaciam impetrandi ex præcedentibus eorum meritis, et ex divina acceptance.

Ad *secundum* dicendum, quod sancti impetrant illud quod Deus vult fieri per orationes eorum; et hoc petunt quod æstimant eorum orationibus implendum secundum Dei voluntatem.

Ad *tertium* dicendum, quod illi qui sunt in purgatorio, etsi sint superiores nobis propter impeccabilitatem, sunt tamen inferiores quantum ad penas quas patiuntur, et secundum hoc non sunt in statu orandi⁵, sed magis ut oretur pro eis.

Ad *quartum* dicendum, quod Deus vult inferiora per omnia superiora juvari; et ideo oportet non solum superiores, sed etiam inferiores sanctos implorare; alioquin esset solius Dei misericordia imploranda. Contingit tamen quandoque quod imploratio inferioris sancti efficacior sit, vel quia devotius imploratur, vel quia Deus vult ejus sanctitatem declarare.

Ad *quintum* dicendum quod quia sancti viventes meruerunt ut pro nobis orarent, ideo invocamus eos nominibus quibus hic vocabantur, quibus etiam nobis magis innotescunt; et iterum propter fidem resurrectionis insinuandam, sicut legitur Exod. iii, 6: *Ego sum Deus Abraham*⁶.

(1) In ea nempe visione Oniæ pontificis quam suis militibus Judas Machabæus narravit ut ad pugnam cum Nicanore committendam eos fortius excitaret.

(2) Lib. cont. Vigilant., ante med.

(3) Loc. sup. cit.

(4) Quam doctrinam confirmare possemus ex sanctorum Patrum testimoniis, ex perpetua traditione et ex Decretis (synod. Trid. sess. 25).

(5) Essentialis puta, quam ipsi jam in cælo per visionem Dei beatificam consecuti sunt; quamvis ultima perfectio accidentalis eis desit, quæ corporis gloriam complectitur.

(6) Sententiam contrariam ut probabilem supra annotavimus, pag. 467, not. 3.

(7) Ex quo inferitur (Matth. xxi, 32): *Non est Deus mortuorum, sed viventium.*

**ART. XII. — UTRUM ORATIO
DEBEAT ESSE VOCALIS ¹.**

De his etiam Sent. III, dist. 9, qu. 1, art. 3, qu. III
ad 3, et IV, dist. 15, quæst. IV, art. 2, quæst. I.

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quod oratio non debeat esse vocalis. Oratio enim, sicut ex dictis patet (art. 4 hujus quæst.), principaliter Deo porrigitur. Deus autem locutionem cordis cognoscit. Frustra ergo vocalis oratio adhibetur.

2. Præterea, per orationem mens hominis debet in Deum ascendere², ut dictum est (art. 1 hujus quæst. ad 2). Sed voces retrahunt homines ab ascensu contemplationis in Deum, sicut et alia sensibilia. Ergo in orationibus non est vocibus utendum.

3. Præterea, oratio debet offerri Deo in occulto, secundum illud Matth. VI, 6: *Tu autem cum oraveris, intra in cubiculum tuum, et clauso ostio ora Patrem tuum in abscondito*. Sed per vocem oratio publicatur. Ergo oratio non debet esse vocalis.

Sed contra est quod dicitur Ps. CXXI, 1: *Voce mea ad Dominum clamavi, voce mea ad Dominum deprecatus sum*.

CONCLUSIO. — Communem, seu publicam orationem, decet esse vocalem; singularem vero, vel privatam, non oportet vocalem esse: potest nihilominus etiam talis oratio vocalis esse, si vel ad excitandam devotionem assumatur, vel ex spiritali gaudio oriatur.

Respondeo dicendum quod duplex est oratio, communis et singularis. Communis quidem oratio est quæ per ministros Ecclesiæ in persona totius fidelis populi Deo offertur; et ideo oportet quod talis oratio innotescat toti populo, pro quo profertur; quod non posset fieri, nisi esset vocalis; et ideo rationabiliter institutum est, ut ministri Ecclesiæ hujusmodi orationes etiam alta voce pronuntient, ut ad notitiam omnium possint pervenire. Oratio vero singularis est quæ offertur a singulari persona cujuscunque sive pro se, sive pro aliis orantis; et de hujusmodi orationis necessitate non est quod sit vocalis. Ad-

jungitur tamen vox tali orationi, triplici ratione: primo quidem ad excitandam internam devotionem, qua mens orantis elevetur in Deum; quia per exteriora signa sive vocum, sive etiam aliquorum factorum movetur mens hominis secundum apprehensionem, et per consequens secundum affectionem. Unde Augustinus dicit ad Probam³, quod "verbis et aliis signis ad augendum desiderium sanctum nos ipsos acrius excitamus." Et ideo in singulari oratione tantum est vocibus et hujusmodi signis utendum, quantum proficit ad excitandum interius mentem. Si vero mens per hoc distrahatur, vel qualitercumque impediatur, est a talibus cessandum: quod præcipue contingit in his quorum mens sine hujusmodi signis est sufficienter ad devotionem parata. Unde Psalmista⁴ dicebat: *Tibi dixit cor meum, exquisivit te facies mea*; et de Anna legitur⁵, quod *loquebatur in corde suo*. Secundo adjungitur vocalis oratio, quasi ad redditionem debiti, ut scilicet homo Deo serviat secundum illud totum quod ex Deo habet, id est, non solum mente, sed etiam corpore; quod præcipue competit orationi, secundum quod est satisfactoria. Unde dicitur Osee ultimo, 3: *Omnem aufer iniquitatem, et accipe bonum; et reddemus vitulos labiorum nostrorum*. Tertio adjungitur vocalis oratio ex quadam redundantia ab anima in corpus, ex vehementi affectione, secundum illud Psalmi XV, 9: *Lætatum est cor meum, et exultavit lingua mea*⁶.

Ad primum ergo dicendum, quod vocalis oratio non profertur ad hoc quod aliquid ignotum Deo manifestetur; sed ad hoc quod mens orantis vel aliorum excitetur in Deum.

Ad secundum dicendum, quod verba ad aliud pertinentia distrahunt mentem, et impediunt devotionem orantis; sed verba significantia aliquid ad devotionem pertinens, excitant mentes, præcipue minus devotas.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Chrysostomus⁷ dicit super Matth. 8, "eo proposito Dominus vetat in conventu

(1) Cultum exteriorem impugnantes, orationem vocalem rejiciunt, ac proinde iisdem rationibus utriusque necessitas probari potest.

(2) Juxta definitionem orationis ex Damasceno ibi allatam.

(3) Epist. 130, al. 121, cap. 9, circa princ.

(4) Psalmo XXVI, 8.

(5) I. Reg. I, 13.

(6) In Scripturis passim occurrunt exempla de vocali oratione, ad eamque pertinet illud Hebr. XII: *Per ipsum offeramus hostiam laudis semper Deo, id est, fructum labiorum consentium nomini ejus*.

(7) Alius auctor.

(8) Hom. XIII in Op. imperf., inter med. et fin.

orare, ut a conventu videatur. Unde orans nihil novum facere debet, quod aspiciant homines, vel clamando, ut audiatur ab aliis, vel pectus aperte percutiendo, vel manus expandendo ut videatur a multis. „Nec tamen, ut Augustinus dicit ¹, “videri ab hominibus nefas est; sed ideo hoc agere, ut ab hominibus videaris. „

**ART. XIII. — UTRUM
DE NECESSITATE ORATIONIS SIT
QUOD SIT ATTENTA ².**

Ad decimum tertium sic proceditur.

1. Videtur quod de necessitate orationis sit quod sit attenta. Dicitur enim Jo. iv, vers. 24: *Spiritus est Deus, et eos qui adorant eum, in spiritu et veritate oportet adorare*. Sed oratio non est in spiritu, si non sit attenta. Ergo de necessitate orationis est quod sit attenta.

2. Præterea, oratio est “ascensus intellectus in Deum. „ Sed quando oratio non est attenta, intellectus non ascendit in Deum. Ergo de necessitate orationis est quod sit attenta.

3. Præterea, de necessitate orationis est quod careat omni peccato. Sed non est absque peccato quod aliquis orando evagationem mentis patiat; videtur enim deridere Deum; sicut si alicui homini loqueretur, et non attenderet ad ea quæ ipse proferret; unde Basilius dicit ³, quod “divinum auxilium est implorandum non remisse, nec mente huc vel illuc evagante; eo quod talis non solum non impetrabit quod petit, sed etiam magis Deum irritabit. „ Ergo de necessitate orationis videtur quod sit attenta.

Sed *contra* est quod etiam sancti viri orando quandoque evagationem mentis patiuntur, secundum illud Ps. xxxix, 13: *Cor meum dereliquit me*.

CONCLUSIO. — Attentam, saltem in prima intentione, oportet esse orationem, si meritoria, si impetrativa sit futura, mentemque spiritualiter refectura.

Respondeo dicendum quod quæstio hæc præcipue habet locum in oratione

vocali. Circa quam sciendum est quod necessarium dicitur aliquid dupliciter: uno modo per quod melius pervenitur ad finem; et sic attentio absolute orationi necessaria est. Alio modo aliquid dicitur necessarium sine quo res non potest consequi suum effectum. Est autem triplex effectus orationis: primus quidem communis omnibus actibus charitate informatis, quod est mereri; et ad hunc effectum non ex necessitate requiritur quod attentio adsit orationi per totum; sed vis primæ intentionis, qua aliquis ad orandum accedit, reddit totam orationem meritoriam, sicut in aliis meritoriis actibus accidit ⁴. Secundus autem effectus orationis est ei proprius, quod est impetrare; et ad hunc etiam effectum sufficit prima intentio, quam Deus principaliter attendit. Si autem prima intentio ⁵ desit, oratio nec meritoria est, nec impetrativa; illam enim orationem Deus non audit cui ille qui orat, non intendit, ut Gregorius dicit ⁶. Tertius autem effectus orationis est quem præsentialem efficit, scilicet quædam spiritualis refectio mentis; et ad hoc de necessitate requiritur in oratione attentio ⁷. Unde dicitur I. Corinth. xiv, 14: *Si orem lingua, mens mea sine fructu est*. Sciendum tamen quod triplex est attentio, quæ orationi vocali potest adhiberi: una quidem, qua attenditur ad verba ne aliquis in eis erret ⁸; secunda, qua attenditur ad sensum verborum; tertia, qua attenditur ad finem orationis, scilicet ad Deum, et ad rem pro qua oratur; quæ quidem est maxime necessaria, et hanc etiam possunt habere idiotæ; et quandoque in tantum abundat hæc intentio, qua mens fertur in Deum, ut etiam aliorum omnium mens obliviscatur, sicut dicit Hugo de Sancto Victore ⁹.

Ad *primum* ergo dicendum, quod in *spiritu et veritate* orat qui ex instinctu Spiritus ad orandum accedit, etiam si ex aliqua infirmitate mens postmodum evagetur.

(1) De serm. Domini in monte, lib. II, cap. 3, in princ.

(2) Distinguenda est cum theologis triplex attentio: habitualis, virtualis et actualis. Habitualis est quædam animi propensio ad attendendum, qualis etiam in dormientibus reperiri potest; actualis est quando quis actu elicit vult attente orare; virtualis vero est qua quis ex virtute prioris attentionis, nimirum actualis, orationem continuat.

(3) Lib. De constit. monast. cap. 1, circa med.

(4) Non alia ad hoc requiritur intentio nisi virtualis.

(5) Saltem virtualiter perseverans.

(6) Implic. Moral. lib. xxii, cap. 13, ante med.

(7) Scilicet attentio actualis.

(8) Hæc dicitur attentio superficialis, secunda litteralis, tertia vero spiritualis.

(9) Lib. De modo orandi, cap. 2, a med.

Ad secundum dicendum, quod mens humana propter infirmitatem naturæ diu stare in alto non potest; pondere enim infirmitatis humanæ deprimitur anima ad inferiora; et ideo contingit quod quando mens orantis ascendit in Deum per contemplationem, subito evagetur ex quadam infirmitate.

Ad tertium dicendum, quod si quis ex proposito in oratione mente evagetur, hoc peccatum est, et impedit orationis fructum; et contra hoc Augustinus dicit in Regula¹: "Psalmis et hymnis cum oratis Deum, hoc versetur in corde quod profertur in ore." Evagatio vero mentis quæ fit præter propositum, orationis fructum non tollit². Unde Basilius dicit³: "Si vero debilitatus a peccato fixe nequis orare, quantumcumque potes, teipsum cohibeas; et Deus ignoscit; eo quod non ex negligentia, sed ex fragilitate non potes, ut oportet, assistere coram eo."

ART. XIV. — UTRUM ORATIO DEBEAT ESSE DIUTURNA⁴.

De his etiam Sent. iv, dist. 15, quæst. iv, art. 2, quæst. ii et iii, et Rom. i, lect. 5, et I. Cor. iii, et I. Thess. v, lect. 2 fin.

Ad quartum decimum sic proceditur.

1. Videtur quod oratio non debeat esse diuturna. Dicitur enim Matth. vi, 7: *Orantes nolite multum loqui*. Sed oportet multum loqui diu orantem, præsertim si oratio sit vocalis. Ergo non debet esse oratio diuturna.

2. Præterea, oratio est explicativa desiderii. Sed desiderium tanto est sanctius, quanto magis ad unum restringitur, secundum illud Psal. xxvi, 4: *Unam petii a Domino, hanc requiram*. Ergo et oratio tanto est Deo acceptior, quanto est brevior.

3. Præterea, illicitum videtur esse quod homo transgrediatur terminos a Deo præfixos, præcipue in his quæ pertinent ad cultum divinum, secundum illud Exod. xix, 21: *Contestare populum, ne forte vellet transcendere propositos terminos*⁵ ad videndum Dominum, et pereat

ex eis plurima multitudo. Sed a Deo præfixus est nobis terminus orandi per institutionem orationis dominicæ, ut patet Matth. vi. Ergo non licet ultra orationem protendere.

4. Sed contra, videtur quod continue sit orandum; quia Dominus dicit⁶: *Oportet semper orare, et non deficere*; et⁷: *Sine intermissione orate*.

CONCLUSIO. — Oratio quantum attinet ad ejus causam, quæ est quoddam charitatis desiderium, perpetua esse debet; quantum vero attinet ad propriam ejus rationem, tamdiu durare debet, quamdiu sine tædio, fervori interni desiderii excitando servit.

Respondeo dicendum quod de oratione dupliciter loqui possumus: uno modo secundum seipsam; alio modo secundum causam suam. Causa autem orationis est desiderium charitatis, ex quo procedere debet oratio; quod quidem in nobis debet esse continuum vel actu vel virtute; manet enim virtus hujus desiderii in omnibus quæ ex charitate facimus. Omnia autem debemus in gloriam Dei facere, ut dicitur I. Corinth. x. Et secundum hoc oratio debet esse continua. Unde Augustinus dicit ad Probam⁸: "In ipsa fide, spe et charitate, continuato desiderio semper oramus⁹." Sed ipsa oratio secundum se considerata non potest esse assidua, quia oportet aliis operibus occupari; sed, sicut Augustinus dicit¹⁰, "ideo per certa intervalla horarum et temporum etiam verbis rogamus Deum, ut illis rerum signis nos ipsos admoneamus, quantumque in hoc desiderio profecerimus nobis ipsis innotescamus, et ad hoc augendum nos ipsos acrius excitemus." Uniuscujusque autem rei quantitas debet esse proportionata fini, sicut quantitas potionis sanitati. Unde et conveniens est ut oratio tantum duret, quantum est utile ad excitandum interioris desiderii fervorem. Cum vero hanc mensuram excedit, ita quod sine tædio durare non possit, non est ulterius o-

(1) Scilicet epist. 121, al. 109, parum ante med.

(2) Quod intelligendum est de fructu meriti, satisfactionis et imperationis, alter enim fructus, qui est spiritualis animi relectio, non tunc habetur. (3) Loc. cit. in arg.

(4) In hoc articulo S. Doctor impugnat errorem eucharistarum qui censuerant fidelibus non aliis operibus quam orationi esse vacandum, ut refertur apud Ep. (hæres. ult.) et Aug. (hæres. 37).

(5) Terminos tantum in Vulgata, sed propositos ex adjunctis oportet intelligi, ut animadvertit Nicolai. (6) Luc. xviii, 1. (7) I. Thessal. v, 17.

(8) Epist. 130, al. 121, cap. 9, in princ.

(9) Hoc sensu intelligi possunt orationis continuæ præcepta (Luc. xviii): *Oportet semper orare et non deficere*; (I. Thess. v): *Orate sine intermissione*.

(10) Epist. 130, al. 121, cap. 9, in princ.

ratio protendenda. Unde Augustinus dicit ad Probam¹: "Dicuntur fratres in Ægypto crebras quidem habere orationes, sed eas tamen brevissimas², et raptim quodammodo jaculatas; ne illa vigilanter erecta, quæ oranti plurimum necessaria est, per productiores moras evanescat atque hebetetur intentio: ac per hoc etiam ipsi satis ostendunt, hanc intentionem sicut non esse obtundendam, si perdurare non potest, ita, si perduraverit, non cito esse rumpendam. „ Et sicut hoc est attendendum in oratione singulari per comparisonem ad intentionem orantis, ita etiam in communi oratione per comparisonem ad populi devotionem.

Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit ad Probam³, "non est hoc orare in multiloquio, si diutius oretur. Aliud est sermo multus, aliud diuturnus affectus. Nam et de ipso Domino scriptum est quod pernoctaverit in orando, et quod prolixius oraverit, ut nobis præberet exemplum. „ Et postea subdit: "Absit ab oratione multa locutio, sed non desit multa precatio, si fervens perseverat intentio. Nam multum loqui, est in orando rem necessariam superfluis agere verbis; multum autem precari, est ad eum quem precamur, diuturna et pia cordis excitatione pulsare. Plerumque autem hoc negotium plus gemitibus quam sermonibus agitur, plus fletu quam affatu⁴. „

Ad *secundum* dicendum, quod prolixitas orationis non consistit in hoc quod multa petantur, sed in hoc quod affectus continuetur ad unum desiderandum.

Ad *tertium* dicendum, quod Dominus non instituit hanc orationem, ut his solis verbis uti debeamus in orando, sed quia ad hæc sola impetranda debet tenere nostræ orationis intentio, qualitercumque ea proferamus vel cogitemus.

Ad *quartum* dicendum, quod aliquis continue orat vel propter continuitatem desiderii, ut dictum est (in corp.

art.), vel quia non intermittit quin temporibus statutis oret, vel propter effectum sive in ipso orante, qui etiam post orationem remanet magis devotus, sive etiam in alio, puta cum aliquis suis beneficiis provocat alium ut pro se oret, etiam quando ipse ab orando cessat et quiescit.

ART. XV. — UTRUM ORATIO SIT MERITORIA⁵.

De his etiam supra, art. 7 ad 2, et Sent. iv, dist. 15, quæst. iv, art. 7, quæst. ii per tot. et quæst. iii, corp. et ad 3.

Ad decimum quintum sic proceditur. 1. Videtur quod oratio non sit meritoria. Omne enim meritum procedit a gratia. Sed oratio præcedit gratiam, quia etiam ipsa gratia per orationem impetratur, secundum illud Luc. xi, 13: *Pater vester de celo dabit spiritum bonum petentibus se*. Ergo oratio non est actus meritorius.

2. Præterea, si oratio aliquid meretur, maxime videtur mereri illud quod orando petitur. Sed hoc non semper meretur, quia multoties etiam sanctorum orationes non exaudiuntur, sicut Paulus non est exauditus petens a se removeri stimulum carnis. Ergo oratio non est actus meritorius.

3. Præterea, oratio præcipue fidei innititur, secundum illud Jacobi 1, 6: *Postulet autem in fide nihil hesitans*. Fides autem non sufficit ad merendum, ut patet in his qui habent fidem informem. Ergo oratio non est actus meritorius.

Sed *contra* est quod super illud Psalmi xxxiv: *Oratio mea in sinu meo convertetur*, dicit Glossa interl.: "Et si eis non profuit, egò tamen non sunt mea mercede frustratus. „ Merces autem non debetur nisi merito. Ergo oratio habet rationem meriti.

CONCLUSIO. — Oratio non modo interius spiritualem consolationem affert, sed etiam merendi et impetrandi efficaciam præstat, cum ex charitate, media religione, procedat.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. 13 hujus qu.), oratio præ-

compositis, sicut cauidici, posse a suis diis quæpetere extorquere; ideoque addidit: *Sicut ethnici, putant enim quod in multiloquio exaudiantur*.

(5) In hoc articulo docet S. Doctor orationem esse meritoriam et quidem de condigno vitæ æternæ et augmenti gratiæ, inquantum ex gratia sanctificante procedit.

(1) Epist. 130, al. 121, cap. 10.

(2) Hæc verba S. Augustini refert Fenelonius, et ea luculentissime explicat (*Lettres sur la grâce et la prédestination*, ediz. di Vers. t. iii, p. 326).

(3) Epist. cit., cap. 10.

(4) Dicendo: *Nolite multum loqui*, Christus voluit discipulos instruere ne orarent sicut ethnici, qui existimabant se multis verbis et artificiose

ter effectum spiritualis consolationis, quam præsentialiter affert, duplicem habet virtutem respectu futuri effectus; scilicet virtutem merendi, et virtutem impetrandi. Oratio autem, sicut et quilibet alius actus virtutis, habet efficaciam merendi, inquantum procedit ex radice charitatis, cujus proprium objectum est bonum æternum, cujus fruitionem meremur. Procedit tamen oratio a charitate, mediante religione, cujus est actus oratio, ut dictum est (art. 3 hujus qu.), concomitantibus etiam quibusdam aliis virtutibus¹ quæ ad bonitatem orationis requiruntur, scilicet humilitate et fide. Ad religionem enim pertinet ipsam orationem Deo offerre; ad charitatem vero pertinet desiderium rei cujus complementum oratio petit. Fides autem est necessaria ex parte Dei, quem oramus; ut scilicet credamus, ab eo nos posse obtinere quod petimus. Humilitas autem est necessaria ex parte ipsius petentis, qui suam indigentiam recognoscit. Est etiam et devotio necessaria; sed hæc ad religionem pertinet, cujus est primus actus necessarius ad omnes consequentes, ut supra dictum est (quæst. præc., art. 1 et 2). Efficaciam autem impetrandi habet ex gratia Dei, quem oramus; qui etiam nos ad orandum inducit². Unde Augustinus dicit in libro De verbis Domini³: “Non nos hortaretur ut peteremus, nisi dare vellet;” et Chrysostomus dicit⁴: “Nunquam oranti beneficia denegat, qui ut orantes non deficiant, sua pietate instigat.”

Ad primum ergo dicendum, quod oratio sine gratia gratum faciente meritoria non est, sicut nec aliquis alius actus virtuosus. Et tamen etiam oratio quæ impetrat gratiam gratum facientem, procedit ex aliqua gratia, quasi ex gratuito dono; quia ipsum orare est quoddam donum Dei, ut Augustinus dicit⁵.

Ad secundum dicendum, quod ad aliud principaliter respicit meritum orationis quandoque quam ad id quod petitur.

Meritum enim præcipue ordinatur ad beatitudinem, sed petitio orationis directe se extendit quandoque ad aliqua alia, ut ex dictis patet (art. 6 et 7 hujus quæst.). Si ergo illud aliud quod petit aliquis pro seipso, non sit ei ad beatitudinem utile, non meretur illud; sed quandoque hoc petendo et desiderando, meritum amittit; puta si petat a Deo complementum alicujus peccati, quod est non pie⁶ orare. Quandoque vero non est necessarium ad salutem, nec manifeste saluti contrarium; et tunc licet orans possit orando mereri vitam æternam, non tamen meretur illud obtinere quod petit. Unde Augustinus dicit in libro Sententiarum Prosperi⁷: “Fideliter supplicans Deo pro necessitatibus hujus vitæ, et misericorditer auditur, et misericorditer non auditur. Quid enim infirmo sit utile, magis novit medicus quam ægrotus.” Et propter hoc etiam Paulus non fuit exauditus petens amoveri stimulum carnis, quia non expediebat. Si vero id quod petitur sit utile ad beatitudinem hominis, quasi pertinens ad ejus salutem, meretur illud non solum orando, sed etiam alia bona opera faciendo; et ideo indubitanter accipit quod petit, sed quando debet accipere. “Quædam enim non negantur, sed ut congruo dentur tempore, differuntur,” ut Augustinus dicit super Joan.⁸ Quod tamen potest impediri, si in petendo non perseverent. Et propter hoc dicit Basilii⁹: “Ideo quandoque petis et non accipis, quia perperam postulasti, vel infideliter, vel leviter, vel non conferentia tibi, vel destitisti.” Quia vero homo non potest alii mereri vitam æternam ex condigno, ut supra dictum est (1 2, quæst. cxiv, art. 6), ideo per consequens nec ea quæ ad vitam æternam pertinent, potest aliquando aliquis ex condigno alteri mereri. Et propter hoc non semper ille auditur qui pro alio orat¹⁰, ut supra habitum est (art. 7 hujus quæst. ad 2 et 3). Et ideo ponun-

(3) Serm. 5, cap. 4, et serm. 29, cap. 1, in fin.

(4) Habetur in Catena aurea D. Thom. in Luc. cap. xviii, in princ.

(5) Lib. De perseverantia, cap. 23, ad fin.

(6) Sub pietate intelliguntur fides, spes, dilectio, humilitas et attentio.

(7) Prosper, in lib. Sentent. quas ex August. collegit, sent. 212. (8) Tract. 102, paucis a princ.

(9) In lib. Constit. monast. cap. 1, vers. fin.

(10) Quia potest esse impedimentum ex parte eius pro quo oratur, quod Deus tollere nolit.

(1) Non tantum, ait Nicolai, illis quæ hic specialiter exprimuntur, quasi orationi essentielles vel intrinsecæ ut sic, nimirum fides, humilitas et devotio; sed etiam aliis quæ indicantur in progressu, veluti ex adjuncto vel ex parte orantis requisita, nimirum justitia, misericordia et perseverantia.

(2) Ut oratio sit impetratoria non necesse est ut procedat ex gratia sanctificante, modo tamen ex gratia actuali fiat, et ita intelligenda est responsio ad primum.

tur quatuor conditiones, quibus concurrentibus semper aliquis impetrat quod petit: ut scilicet pro se petat, necessaria ad salutem, pie, et perseveranter.

Ad tertium dicendum, quod oratio innititur principaliter fidei, non quantum ad efficaciam merendi, quia sic innititur principaliter charitati; sed quantum ad efficaciam impetrandi, quia per fidem habet homo notitiam omnipotentiae divinæ et misericordiæ ¹, ex quibus oratio impetrat quod petit.

ART. XVI. — UTRUM PECCATORES ORANDO IMPETRENT ALIQUID A DEO ².

De his etiam infra, quæst. CLXXVIII, art. 2 ad 1, et De pot. quæst. vi, art. 9 ad 5, et Joan. iv, lect. 3.

Ad sextum decimum sic proceditur.

1. Videtur quod peccatores orando non impetrent aliquid a Deo. Dicitur enim Joan. ix, 31: *Scimus quia peccatores Deus non audit*; quod consonat ei quod dicitur Prov. xxviii, 9: *Qui declinat aures suas, ne audiat legem, oratio ejus erit execrabilis*. Oratio autem execrabilis non impetrat aliquid a Deo. Ergo peccatores non impetrant aliquid a Deo.

2. Præterea, justi impetrant a Deo illud quod merentur, ut supra habitum est (art. præc. ad 2). Sed peccatores nihil possunt mereri, quia gratia carent, et etiam charitate, quæ est virtus pietatis, ut dicit Glossa ³ II. Tim. iii, super illud: *Habentes quidem speciem pietatis, virtutem autem ejus abnegantes*; et ita non pie orant; quod requiritur ad hoc quod oratio impetret, ut supra dictum est (art. præc. ad 2). Ergo peccatores nihil impetrant orando.

3. Præterea, Chrysostomus ⁴ dicit super Matth. ⁵: "Pater non libenter exaudit orationem quam Filius non dictavit." Sed in oratione quam Christus dictavit, dicitur: *Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris*; quod peccatores non faciunt. Ergo vel mentiuntur hoc dicentes, et sic non sunt exauditione digni; vel si non dicant, non exaudiuntur, quia formam orandi a Christo institutam non servant.

(1) Sicut et fidelitatis Dei qui dignatus est promittere se daturum ea quæ peteremus.

(2) Affirmative respondet S. Doctor, et illius sententiæ veritas ex Scripturis patet; legitur enim exauditos fuisse mulierem peccatricem (Luc. vii), publicanum (Luc. xviii), latronem (Luc. xxiii).

(3) Vetus interl. impllc.

(4) Alius auctor.

(5) Hom. xiv in Op. imperf., a med.

Sed contra est quod Augustinus dicit super Joannem ⁶: "Si peccatores non exaudiret Deus, frustra publicanus dixisset: *Domine, propitius esto mihi peccatori*"; et Chrysostomus ⁷ dicit super Matth. ⁸: "Omnis qui petit, accipit; id est, sive justus sit, sive peccator."

CONCLUSIO. — Peccatores, ut peccatores, aliquid a Deo petentes, non nisi ad illorum vindictam Deus audit; attamen orationes peccatorum ex bono naturæ desiderio proficiscentes, non quasi ex justitia, sed ex pura misericordia, si tamen debite fiant, Deus exaudit.

Respondeo dicendum quod in peccatore duo sunt considerata; scilicet natura, quam diligit Deus, et culpa, quam odit. Si ergo peccator orando aliquid petit, in quantum peccator, id est secundum desiderium peccati; in hoc a Deo non auditur ex misericordia, sed quandoque auditur ad vindictam, dum Deus permittit peccatorem adhuc amplius ruere in peccata. Deus enim "quædam negat propitius, quæ concedit iratus," ut Augustinus dicit ⁹. Orationem vero peccatoris ex bono naturæ desiderio procedentem Deus audit, non quasi ex justitia, quia peccator hoc non meretur, sed ex pura misericordia (vid. art. præc. ad 1), observatis tamen quatuor præmissis conditionibus (art. præc. ad 2), ut scilicet pro se petat, necessaria ad salutem, pie et perseveranter.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit ¹⁰, illud verbum est cæci adhuc inuncti, id est, nondum perfecte illuminati; et ideo non est ratum; quamvis possit verificari, si intelligatur de peccatore, in quantum est peccator; per quem etiam modum oratio ejus dicitur execrabilis.

Ad secundum dicendum, quod peccator non potest pie orare, quasi ejus oratio ex habitu virtutis informetur; potest tamen ejus oratio esse pia ¹¹ quantum ad hoc quod petit aliquid ad pietatem pertinens; sicut ille qui non habet habitum justitiæ, potest aliquid justum.

(6) Tract. 44, a med.

(7) Alius auctor.

(8) Hom. xviii in Op. imperf., parum ante med.

(9) Tract. 73 in Joan., a princ., et de Verb. Dom. serm. 53, cap. 7, circa fin.

(10) Super Joan. tract. 44, a med.

(11) Potest procedere ex gratia actuali movente cum fide, spe et humilitate et dilectione inchoata, et hæc conditio sufficit ut sit impetratoria, sicut et art. præc. notatum est.

velle, ut ex supra dictis patet (qu. LVIII, art. 1 ad 3, et quæst. LIX, art. 1). Et quamvis ejus oratio non sit meritoria, potest tamen esse impetrativa, quia meritum innititur justitiæ, sed impetratio innititur gratiæ.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est (art. 7 hujus qu. ad 1), oratio dominica profertur ex persona communi totius Ecclesiæ¹; et ideo si aliquis nolit dimittere debita proximo, dicat orationem dominicam, non mentitur, quamvis hoc quod dicit non sit verum quantum ad suam personam; est enim verum quantum ad personam Ecclesiæ, extra quam est merito, et ideo fructu orationis caret. Quandoque tamen aliqui peccatores parati sunt debitoribus suis dimittere; et ideo ipsi orantes exaudiuntur, secundum illud Eccli. XXVIII, 2: *Relinque proximo tuo nocenti te, et tunc deprecanti tibi peccata solventur.*

ART. XVII. — UTRUM CONVENIENTER DICANTUR ESSE ORATIONIS PARTES, OBSECRATIONES, ORATIONES, POSTULATIONES ET GRATIARUM ACTIONES².

De his etiam Sent. IV, dist. 15, quæst. IV, art. 3, et Phil. IV, et I. Tim. II.

Ad decimum septimum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter dicantur esse orationis partes "obsecrationes, orationes, postulationes et gratiarum actiones." Obsecratio enim videtur esse quædam adjuratio. Sed, sicut Origenes dicit super Matth. 3, "non oportet quod vir qui vult secundum Evangelium vivere, adjuret alium; si enim jurare non licet, nec adjurare." Ergo inconvenienter ponitur *obsecratio* orationis pars.

2. Præterea, oratio, secundum Damascenum⁴, est "petitio decentium a Deo." Inconvenienter ergo *orationes* contra *postulationes* dividuntur.

3. Præterea, gratiarum actiones pertinent ad præterita; alia⁵ vero ad futura. Sed præterita sunt priora futuris. Inconvenienter ergo *gratiarum actiones* post alia ponuntur.

(1) Peccator qui officio publico fungitur, nomine Ecclesiæ orat, ac proinde oratio sua non est meritoria quatenus est illius, sed quatenus in nomine Ecclesiæ peracta est.

(2) Hujus articuli occasionem dedit Apostolus dicens (I. Tim. II): *Obsecro igitur primum omnium fieri obsecrationes, orationes, postulationes, gratiarum actiones pro omnibus hominibus, etc.* quibus similia sunt Ephes. VI, 18; Philipp. IV, 6.

(3) Tract. 35, parum ante fin.

In contrarium est auctoritas Apostoli⁶.

CONCLUSIO. — Quatuor hæc conveniunt orationi partes: obsecrationes, orationes, postulationes, et gratiarum actiones.

Respondeo dicendum quod ad orationem tria requiruntur; quorum primum est ut orans accedat ad Deum, quem orat; quod significatur nomine orationis, quia oratio est "ascensus intellectus⁷ in Deum." Secundo requiritur petitio, quæ significatur nomine *postulationis*; sive petitio proponatur determinate, quod quidam nominant proprie *postulationem*; sive indeterminate, ut cum quis petit juvari a Deo, quod nominant *supplicationem*; sive solum factum narretur, secundum illud Joan. XI, 3: *Ecce quem amas, infirmatur*, quod vocant *insinuationem*. Tertio requiritur ratio impetrandi quod petitur; et hoc vel ex parte Dei, vel ex parte petentis. Ratio quidem impetrandi ex parte Dei est ejus sanctitas, propter quam petimus exaudiri, secundum illud Dan. IX, 17: *Propter temetipsum inclina, Deus meus, aurem tuam*; et ad hoc pertinet *obsecratio*, quæ est per sacra contestatio, sicut cum dicimus: *Per nativitatem tuam libera nos, Domine*. Ratio vero impetrandi ex parte petentis est *gratiarum actio*; quia de acceptis beneficiis gratias agentes, meremur accipere potiora, ut in collecta dicitur⁸. Et ideo dicit Glossa⁹, quod in missa "obsecrationes sunt quæ præcedunt consecrationem," in quibus quædam sacra commemorantur; "orationes sunt in ipsa consecratione," in qua mens maxime debet elevari in Deum; "postulationes autem sunt in sequentibus petitionibus: gratiarum actiones in fine." In pluribus etiam Ecclesiæ collectis hæc quatuor possunt attendi; sicut in collecta Trinitatis, quod dicitur: *Omnipotens sempiternus Deus*, pertinet ad orationis ascensum in Deum; quod dicitur: *Qui dedisti famulis tuis, etc.* pertinet ad gratiarum actionem; quod dicitur: *Præsta, quæsumus, etc.*, pertinet ad postulationem; quod in fine ponitur:

(4) Orth. fid. lib. III, cap. 24, in princ.

(5) Supple *obsecrationes, orationes, postulationes*. (6) I. Tim. II. (7) Nicolai, *mentis*.

(8) Nimirum in postcommunione unius Confessoris et Pontificis, ubi potius postulatur: *Præsta, quæsumus, omnipotens Deus, ut de perceptis muneribus gratias exhibentes, intercedente beato, etc. beneficia potiora sumamus.*

(9) Ord. sup. illud: *Obsecrationes, orationes, etc.* I. Timoth. II.

Per Dominum nostrum, etc., pertinet ad obsecrationem. In collationibus autem Patrum ¹ dicitur: "Obsecratio est imploratio pro peccatis; oratio, cum aliquid Deo vovemus; postulatio, cum pro aliis petimus; gratiarum actio, quam per ineffabiles excessus mens Deo refert, etc. „ Sed primum melius est ².

Ad *primum* ergo dicendum, quod *obsecratio* non est adjuratio ad compellendum, quæ prohibetur, sed ad misericordiam implorandam.

Ad *secundum* dicendum, quod oratio communiter sumpta includit omnia quæ hic dicuntur; sed secundum quod contra alia dividitur, importat proprie ascensum in Deum.

Ad *tertium* dicendum, quod in diversis præterita præcedunt futura; sed aliquid unum et idem prius est futurum quam sit præteritum. Et ideo gratiarum actio de aliis beneficiis præcedit postulationem; sed idem beneficium prius postulat, et ultimo cum acceptum fuerit, de eo gratiæ aguntur; postulationem autem præcedit oratio, per quam acceditur ad Deum, a quo petimus; orationem autem præcedit obsecratio, qua ex consideratione divinæ bonitatis ad eum audemus accedere.

QUÆSTIO LXXXIV.

DE EXTERIORIBUS ACTIBUS LATRIÆ, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Postea considerandum est de exterioribus actibus latriæ, et primo de adoratione, per quam aliquis suum corpus ad Deum venerandum exhibet; secundo de illis actibus quibus aliquid de rebus exterioribus Deo offertur; tertio de actibus quibus ea quæ Dei sunt, assumuntur. Circa primum queruntur tria: 1. Utrum adoratio sit actus latriæ. — 2. Utrum adoratio importet actum interiorem vel exteriorem. — 3. Utrum adoratio requirat determinationem loci.

ART. I. — UTRUM ADORATIO SIT ACTUS LATRIÆ SIVE RELIGIONIS ³.

De his etiam Sent. III, dist. 10, quæst. 1, art. 3, et Cont. gent. lib. III, cap. 119.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod adoratio non sit actus latriæ, sive

(1) Collat. ix, cap. 11, 12 et 13.

(2) Ita Mss. et editi omnes præter Nicolai qui hæc habet: "In collationibus autem Patrum (coll. ix, ex Isaac abbate, cap. 11 et seqq.). Obsecratio est imploratio, seu petitio pro peccatis; quia vel pro præsentibus vel pro præteritis admissis suis unusquisque compunctus veniam deprecatur. Oratio est cum aliquid vovemus Deo vel offerimus; cum renuntiantes huic mundo,

religionis. Cultus enim religionis soli Deo debetur. Sed adoratio non debetur soli Deo; legitur enim Genes. xviii, quod Abraham adoravit angelos; et III. Regum i dicitur quod Nathan propheta ingressus ad regem David, adoravit eum pronus in terram. Ergo adoratio non est actus religionis.

2. Præterea, religionis cultus debetur Deo, prout in ipso beatificamur, ut patet per Augustinum ⁴. Sed adoratio debetur ei ratione majestatis; quia super illud Psal. xxviii: *Adorate Dominum in atrio sancto ejus*, dicit Glossa ⁵: "De his atriis venit in atrium, ubi majestas adoratur. „ Ergo adoratio non est actus latriæ.

3. Præterea, unus religionis cultus tribus personis debetur. Non autem una adoratione adoramus tres personas, sed ad invocationem trium personarum singulariter genuflectimus. Ergo adoratio non est actus latriæ.

Sed *contra* est quod Matth. iv, 10 inducitur: *Dominum Deum tuum adorabis, et illi soli servies*.

CONCLUSIO. — Adoratio, qua Deus adoratur a nobis, religionis est actus.

Respondeo dicendum quod adoratio ordinatur in reverentiam ejus qui adoratur. Manifestum est autem ex dictis (qu. lxxxii, art. 2 et 3), quod religionis proprium est reverentiam Deo exhibere. Unde adoratio qua Deus adoratur, est religionis actus.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Deo debetur reverentia propter ejus excellentiam, quæ aliquibus creaturis commu-

spondemus nos tota cordis intentione Domino servituros; cum pollicemur nos purissimam corporis castitatem, seu immobilem patientiam exhibituros perpetuo, vel cum de corde nostro radices iræ seu tristitiæ mortem operantis, funditus eruendas vovemus. Postulatio, cum pro aliis petimus, vel quam dum sumus in fervore spiritus constituti solemus emittere, pro charis nostris, vel pro totius mundi pace poscentes, etc. Gratiarum actio quam per ineffabiles excessus mens Deo refert, cum præterita Dei recolit beneficia, vel præsentia contemplatur, vel quanta Deus iis qui diligunt eum præparaverit, in futurum prospicit, etc. Sed primum est melius.

(3) Triplicem distinguunt theologi adorationem: prima quæ est excellentiæ divinæ, et dicitur latria; secunda quæ est excellentiæ creatæ supernaturalis, et vocatur dulia; tertia quæ est excellentiæ creatæ naturalis, et dicitur cultus civilis.

(4) De civ. Dei, lib. x, cap. 1, a med.

(5) Ord. Cassiod. super illud Psalmi xcvi: *Introite in atria ejus*.

nicatur non secundum æqualitatem, sed secundum quamdam participationem; et ideo alia veneratione veneramur Deum, quod pertinet ad latriam, et alia veneratione quasdam excellentes creaturas, quod pertinet ad duliā, de qua post dicetur (qu. ciii). Et quia ea quæ exterius aguntur signa sunt interioris reverentiæ, quædam exteriora ad reverentiam pertinentia exhibentur excellentibus creaturis, inter quæ maximum est adoratio; sed aliquid est quod soli Deo exhibetur, scilicet sacrificium. Unde Augustinus dicit ¹: „ Multa de cultu divino usurpata sunt quæ honoribus deferuntur humanis, sive humilitate nimia, sive adulatione pestifera; ita tamen ut quibus ea deferuntur, homines haberentur, qui dicuntur colendi et venerandi; si autem multum eis additur, et adorandi. Quis vero sacrificandum censuit, nisi ei quem Deum aut scivit, aut putavit, aut finxit? „ Secundum reverentiam ergo quæ creaturæ excellenti debetur, Nathan adoravit David; secundum autem reverentiam quæ debetur Deo, Mardocheus noluit adorare Aman, *timens ne honorem Dei transferret ad hominem*, ut dicitur Esther cap. iii et xiii; et similiter secundum reverentiam debitam creaturæ excellenti, Abraham adoravit angelos, et etiam Josue, ut legitur Josue v: quamvis possit intelligi quod adoraverint adoratione latriæ Deum, qui in persona angeli apparebat et loquebatur. Secundum autem reverentiam quæ debetur Deo, prohibitus est Joannes angelum adorare, Apoc. ult., tum ad ostendendum dignitatem hominis, quam adeptus est per Christum, ut angelis æquetur; unde ibi subditur: *Conservus tuus sum, et fratrum tuorum*; tum etiam ad excludendum idololatriæ occasionem; unde subditur: *Deum adora* ².

Ad secundum dicendum, quod sub maiestate divina intelligitur omnis Dei excellentia; ad quam pertinet quod in ipso, sicut in summo bono, beatificamur.

Ad tertium dicendum, quod quia una est excellentia trium personarum, unus honor et reverentia eis debetur, et per consequens una adoratio. In cujus figu-

ram cum legitur de Abraham ³, quod tres viri ei apparuerunt, adorans unum alloquitur, dicens: *Domine, si inveni gratiam*, etc. Terna autem genuflexio signum est ternarii personarum, non autem diversitatis adorationum.

ART. II. — UTRUM ADORATIO IMPORTET ACTUM CORPORALEM.

De his etiam supra, qu. lxxxi, art. 7, et Sent. iii, dist. 9, qu. i, art. 3, et Cont. gent. lib. iii, c. 119.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod adoratio non importet actum corporalem. Dicitur enim Joan. iv, 23: *Veri adoratores adorabunt Patrem in spiritu et veritate*. Sed id quod fit in spiritu non pertinet ad corporalem actum. Ergo adoratio non importat corporalem actum.

2. Præterea, nomen adorationis ab oratione sumitur. Sed oratio principaliter consistit in interiori actu, secundum illud I. Corinth. xiv, 15: *Orabo spiritu, orabo et mente*. Ergo adoratio maxime importat spirituales actum.

3. Præterea, corporales actus ad sensibilem cognitionem pertinent. Deum autem non attingimus sensu corporis, sed mentis. Ergo adoratio non importat corporalem actum.

Sed contra est quod super illud Exod. cap. xx: *Non adorabis ea, neque coles*, dicit Glossa ord.: „ Nec affectu colas, nec specie adores. „

CONCLUSIO. — Quia ex duplici natura compositi sumus, non tantum spirituali, sed et corporali adoratione adoranda a nobis est divina majestas.

Respondeo dicendum quod, sicut Damascenus dicit ⁴, quia ex duplici natura compositi sumus, intellectuali scilicet et sensibili, duplicem adorationem Deo offerimus; scilicet spirituales, quæ consistit in interiori mentis devotione; et corporalem, quæ consistit in exteriori corporis humiliatione. Et quia in omnibus actibus latriæ, id quod est exterius refertur ad id quod est interius, sicut ad principalius; ideo ipsa exterior adoratio fit propter interiorem; ut videlicet per signa humilitatis quæ corporaliter exhibemus, excitetur noster affectus ad subjiendum se Deo, quia connaturale

sasse, tum modestiæ monstrandæ causa, tum quia in Joanne apostolicam et propheticam dignitatem, excellentiam et virginitatis decus contemplabatur.

(3) Genes. xviii.

(4) Orth. fid. lib. iv, cap. 13, in princ.

(1) De civ. Dei, lib. i, cap. 4, circa fin.
(2) Longe verior est altera responsio quam ipse D. Thomas (quæst. ciii, art. 2) affert, dicens, ut ait Sylvius, S. Joannem voluisse exhibere Angelo cultum divino inferiorem, scilicet duliæ, sed nihilominus angelum hunc honorem recu-

est nobis ut per sensibilia ad intelligibilia procedamus ¹.

Ad *primum* ergo dicendum, quod etiam adoratio corporalis in spiritu fit, in quantum a spirituali devotione procedit, et ad eam ordinatur.

Ad *secundum* dicendum, quod sicut oratio primordialiter est quidem in mente, secundario autem verbis exprimitur, ut supra dictum est (quæst. lxxxiii, art. 12), ita etiam adoratio principaliter quidem in interiori Dei reverentia consistit; secundario autem in quibusdam corporalibus humilitatis signis: sicut genuflectimus, nostram infirmitatem designantes in comparatione ad Deum: prosternimus autem nos, quasi profitentes nos nihil esse ex nobis ².

Ad *tertium* dicendum, quod etsi per sensum Deum attingere non possumus, per sensibilia tamen signa mens nostra provocatur, ut tendat in Deum.

ART. III. — UTRUM ADORATIO REQUIRAT DETERMINATUM LOCUM ³.

De his etiam I. Tim. xi.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod adoratio non requirat determinatum locum. Dicitur enim Joan. iv, 21: *Venit hora quando neque in monte hoc, neque in Jerosolymis adorabitis Patrem.* Eadem autem ratio videtur esse et de aliis locis. Ergo determinatus locus non requiritur ad adorandum.

2. Præterea, adoratio exterior ordinatur ad interiorem. Sed interior adoratio fit ad Deum ut ubique existentem. Ergo exterior adoratio non requirit determinatum locum.

3. Præterea, idem Deus est qui in novo et veteri Testamento adoratur. Sed in veteri Testamento fiebat adoratio ad occidentem; nam ostium tabernaculi respiciebat ad orientem, ut habetur Exod. cap. xxvi. Ergo eadem ratione etiam nunc debemus adorare ad occidentem, si aliquis locus determinatus requiritur ad adorandum.

(1) Adoratio exterior triplicem habet relationem ad interiorem: 1^o tanquam ad finem, ut eam excitet; 2^o ut ad causam efficientem, siquidem ab ea procedere debet; 3^o ut signum ad signatum, quia illius est expressio.

(2) Genuflexio, quasi genuum curvatio, est protestatio quædam dependentiæ nostræ a Deo, vel symbolum humani lapsus per peccatum, quia dejectionis indicium est. Sicut e contrario erectio genuum symbolum gratiæ est per quam a lapsu illo, seu peccato resurreximus. Hinc a

Sed *contra* est quod dicitur Isa. lvi, et inducitur Luc. xix, 46: *Domus mea domus orationis vocabitur.*

CONCLUSIO. — Quoniam non principaliter, secundario tamen aliquis est locus ad decentiam adorationis, divinis honoribus deputandus.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. præc.), in adoratione principaliter est interior devotio mentis; secundarium autem est quod pertinet exterius ad corporalia signa. Mens autem interius apprehendit Deum, quasi non comprehensum aliquo loco; sed corporalia signa necesse est quod in determinato loco et situ sint. Et ideo determinatio loci non requiritur ad adorationem principaliter quasi sit de necessitate ipsius, sed secundum quamdam decentiam, sicut et alia corporalia signa.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Dominus per illa verba prænuntiat cessationem adorationis, tam secundum ritum Judæorum adorantium in Jerusalem, quam etiam secundum ritum Samaritanorum adorantium in monte Garizim. Uterque enim ritus cessavit veniente spirituali Evangelii veritate; secundum quam in omni loco Deo sacrificatur, ut dicitur Malach. 1.

Ad *secundum* dicendum, quod determinatus locus eligitur ad adorandum, non propter Deum qui adoratur, quasi loco concludatur; sed propter ipsos adorantes; et hoc triplici ratione; primo quidem propter loci consecrationem, ex qua specialem devotionem concipiunt orantes ut magis exaudiantur, sicut patet ex oratione ⁴ Salomonis ⁵; secundo propter sacra mysteria et alia sanctitatis signa, quæ ibi continentur; tertio propter concursum multorum adorantium, ex quo fit oratio magis exaudibilis, secundum illud Matth. xviii, 20: *Ubi sunt duo, vel tres congregati in nomine meo, ibi sum ego in medio eorum.*

Ad *tertium* dicendum, quod secundum

festo Paschalis usque ad Pentecosten, quod lætitiæ et victoriæ tempus Hieronymus appellat, genuflexio est prohibita, ut cum Domino resurgente ad alta sustollamur.

(3) Quidam hæretici docuerunt in ecclesiis non esse orandum; quod his verbis fuit damnatum in conc. Gangren. cap. 5: *Si quis docet domum Dei contemptibilem esse debere et congregationes quæ in ea sunt; anathema sit.*

(4) Al., ex adoratione.

(5) III. Reg. viii.

quandam decentiam adoramus versus orientem¹; primo quidem propter divinæ majestatis indicium, quod nobis manifestatur in motu cæli, qui est ab oriente: secundo propter paradisum in oriente constitutum, ut legitur Genes. i, secundum litteram 70 Interpretum, quasi quæramus ad paradisum redire: tertio propter Christum, qui est lux mundi et *Oriens* nominatur², et *qui ascendit super cælum cæli ad orientem*³, et ab oriente etiam expectatur venturus, secundum illud Matth. xxiv, 27: *Sicut fulgur exit ab oriente, et paret usque ad occidentem, ita erit et adventus Filii hominis.*

QUÆSTIO LXXXV.

DE HIS QUÆ DEO A FIDELIBUS DANTUR,
ET PRIMO DE SACRIFICIO.
IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Postea considerandum est de actibus quibus aliquæ res exteriores Deo offeruntur. Circa quos occurrit duplex consideratio: primo quidem de his quæ Deo a fidelibus dantur; secundo de votis, quibus ei aliqua promittuntur. Circa primum considerandum est de sacrificiis, oblationibus, primitiis et decimis. Circa sacrificia quærantur quatuor: 1. Utrum offerre Deo sacrificium sit de lege naturæ. — 2. Utrum soli Deo sit sacrificium offerendum. — 3. Utrum offerre sacrificium sit specialis actus virtutis. — 4. Utrum omnes teneantur ad sacrificium offerendum.

ART. I. — UTRUM OFFERRE SACRIFICIUM DEO SIT DE LEGE NATURÆ.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod offerre sacrificium Deo non sit de lege naturæ. Ea enim quæ sunt juris naturalis, communia sunt apud omnes homines. Non autem hoc contingit circa sacrificia; nam quidam leguntur obtulisse in sacrificium panem et vinum, sicut de Melchisedech dicitur Genes. xiv; et quidam hæc, quidam illa animalia⁴. Ergo oblatio sacrificiorum non est de jure naturali.

2. Præterea, ea quæ sunt juris naturalis omnes justī servaverunt. Sed non legitur de Isaæ, quod sacrificium obtulerit, neque etiam de Adam, de quo tamen dicitur Sap. x, 2, quod *sapientia eduxit eum a delicto suo*. Ergo oblatio sacrificii non est de jure naturali.

3. Præterea, Augustinus dicit⁵, quod sacrificia in quadam significantia offeruntur. Voces autem, quæ sunt præcipua inter signa, sicut idem dicit⁶, non significant naturaliter, sed ad placitum, secundum Philosophum⁷. Ergo sacrificia non sunt de lege naturali.

Sed *contra* est quod in qualibet ætate et apud quaslibet hominum nationes semper fuit aliqua sacrificiorum oblatio. Quod autem est apud omnes, videtur naturale esse. Ergo et oblatio sacrificiorum est de jure naturali.

CONCLUSIO. — Ex naturali ratione procedit, ut quemadmodum dominis temporalibus aliqua offeruntur in recognitionem domini, ita etiam Deo tanquam supremo omnium domino, quasdam sensibiles res, in signum debitæ subjectionis et honoris offeramus; unde sacrificiorum oblatio ad jus naturæ pertinet.

Respondeo dicendum quod naturalis ratio dictat homini quod alicui superiori subdatur propter defectus quos in se ipse sentit, in quibus ab aliquo superiori eget adjuvari et dirigi; et quidquid illud sit, hoc est quod apud omnes dicitur Deus. Sicut autem in rebus naturalibus naturaliter inferiora superioribus subduntur, ita etiam naturalis ratio dictat homini secundum naturalem inclinationem, ut ei quod est supra hominem, subjectionem et honorem exhibeat secundum suum modum. Est autem modus conveniens homini ut sensibilibus signis utatur ad aliqua exprimenda, quia ex sensibilibus cognitionem accipit. Et ideo ex naturali ratione procedit quod homo quibusdam sensibilibus rebus utatur, offerens eas Deo in signum debitæ subjectionis et honoris, secundum similitudinem eorum qui dominis suis aliqua offerunt in recognitionem domini. Hoc autem pertinet ad rationem sacrificii. Et ideo oblatio sacrificii pertinet ad jus naturale.

Ad primum ergo dicendum, quod, si cut supra dictum est (1 2, quæst. xcv, art. 2), aliqua in communi sunt de jure naturali, quorum determinationes sunt de jure positivo; sicut quod malefactores puniantur, habet lex naturalis; sed

quidam illa, ut animalia; iterum, Et quidam hæc, quidam vero alia, ut animalia.

(1) Quod in veteri Testamento adoraretur versus occidentem, rationem attulit B. Thomas (1 2, quæst. ci, art. 4).

(2) Zach. vi.

(3) Psal. lxxvii, 34.

(4) Ita optime Nicolai. Al., et quidam hæc,

(5) De civ. Dei, lib. x, cap. 5, 6 et 19.

(6) De doctr. christ. lib. ii, cap. 3.

(7) Perihorm. lib. i, cap. 2, in princ.

quod tali pœna, vel tali puniantur, est ex constitutione divina vel humana. Similiter etiam oblatio sacrificii in communi est de lege naturali; et ideo in hoc omnes conveniunt; sed determinatio sacrificiorum est ex institutione humana¹ vel divina; et ideo in hoc differunt.

Ad *secundum* dicendum, quod Adam et Isaac, sicut et alii justī, Deo sacrificium obtulerunt secundum sui temporis congruentiam, ut patet per Gregorium, qui dicit², quod apud antiquos per sacrificiorum oblationes remittebatur prius³ peccatum originale. Non autem de omnibus justorum sacrificiis fit mentio in Scriptura, sed solum de illis circa quæ aliquid speciale accidit. Potest tamen esse ratio quare Adam non legitur sacrificium obtulisse, ne, quia in ipso notatur origo peccati, simul etiam in eo sanctificationis origo signaretur. Isaac vero significavit Christum, in quantum ipse oblatus est in sacrificium; unde non oportebat ut significaretur quasi sacrificium offerens.

Ad *tertium* dicendum, quod significare conceptus suos est homini naturale; sed determinatio signorum est secundum humanum placitum.

ART. II. — UTRUM SOLI DEO

SIT SACRIFICIUM OFFERENDUM⁴.

De his etiam 1 2, quæst. ci, art. 3 corp. et part. III, quæst. XLVIII, art. 3 corp. et Cont. gent. lib. 1, cap. 120 fin. et Ps. XXVIII, et Rom. I, lect. 7 fin.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non soli summo Deo sit sacrificium offerendum. Cum enim sacrificium Deo offerri debeat, videtur quod omnibus illis sit sacrificium offerendum qui Divinitatis consortes fiunt. Sed etiam sancti homines efficiuntur divinæ naturæ consortes, ut dicitur II. Petr. 1; unde et de eis Ps. LXXXI, 6 dicitur: *Ego dixi: Dii estis*. Angeli etiam *filiī Dei* nominantur, ut patet Job 1. Ergo omnibus his debet sacrificium offerri.

2. Præterea, quanto aliquis major est, tanto ei major honor debet exhiberi.

(1) Institutione humana determinabantur pleaque sacrificia ante legem mosaicam. Unde Cain de fructibus terræ obtulit; Abel, de primogenitis gregis sui et de adipibus eorum (Gen. IV). Noe vero de cunctis pecoribus et volucribus mundis (Gen. VIII).

(2) Moral. lib. IV, cap. 3, a princ.

(3) Ita legendum videtur verbum quod in Mss. obscure ponitur, juxta Madalenam. Editiones omnes habent, *pueris*, contra mentem Gregorii, qui sic: *Quod vero apud nos valet aqua baptis-*

Sed angeli et sancti sunt multo majores quibuscumque terrenis principibus, quibustamen eorum subditi multo majorem honorem impendunt, se coram eis prosternentes, et munera offerentes, quam sit oblatio alicujus animalis vel rei alterius in sacrificium. Ergo multo magis angelis et sanctis potest sacrificium offerri.

3. Præterea, templa et altaria instituuntur ad sacrificia offerenda. Sed templa et altaria instituuntur angelis et sanctis. Ergo etiam sacrificia possunt eis offerri.

Sed *contra* est quod dicitur Exod. XXII, vers. 20: *Qui immolat diis, occidetur, præterquam Domino soli*.

CONCLUSIO. — Cum solus Deus sit animarum nostrarum creator, ac beneficiator, ei soli sacrificiorum honor exhibendus est.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. præc.), oblatio sacrificii fit ad aliquid significandum. Significat autem sacrificium quod offertur exterius, interius spirituale sacrificium, quo anima seipsam offert Deo, secundum illud Psalmistæ⁵: *Sacrificium Deo spiritus contribulatus*: quia, sicut supra dictum est (qu. LXXXI, art. 7, et qu. LXXXIV, art. 2), exteriores actus religionis ad interiores ordinantur. Anima autem se offert Deo in sacrificium, sicut principio suæ creationis, et sicut fini suæ beatificationis; secundum autem veram fidem solus Deus est creator animarum nostrarum, ut habitum est (part. I, quæst. CXVIII, art. 2). In solo etiam eo anima nostræ beatitudo consistit, ut supra dictum est (1 2, art. 8, quæst. II et III). Et ideo sicut soli Deo summo debemus sacrificium spirituale offerre, ita etiam soli ei debemus offerre exteriora sacrificia; sicut etiam orantes atque laudantes ad eum dirigimus significantes voces, cui res ipsas in corde, quas significamus, offerimus, ut Augustinus dicit⁶. Hoc etiam videmus in omni republica observari quod summum rectorem

tis, hoc egit apud veteres vel pro parvulis sola fides, vel pro majoribus virtus sacrificii, etc. Edit. Patav. an. 1712 omittit *pueris*. Forte redundat etiam prius.

(4) Responsio affirmativa certa est contra idololatrias et quosdam hæreticos qui dæmonis sacrificium esse offerendum somniabantur.

(5) Psal. I, 19.

(6) De civ. Dei, lib. X, cap. 19, paulo a princ. —

aliquo signo singulari honorant; quod cuicumque alteri deferretur, esset crimen læsæ majestatis. Et ideo in lege divina statuitur pœna mortis his qui divinum honorem aliis exhibent.

Ad *primum* ergo dicendum, quod nomen Divinitatis communicatur aliquibus, non per æqualitatem, sed per participationem; et ideo nec æqualis honor eis debetur.

Ad *secundum* dicendum, quod in oblatione sacrificii non pensatur pretium occisi pecoris, sed significatio, qua hoc fit in honorem summi Rectoris totius universi. Unde, sicut Augustinus dicit ¹, "dæmones non cadaverinis nidoribus, sed divinis honoribus gaudent."

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut Augustinus dicit ², "non constituimus martyribus templa, sacerdotia ³; quoniam non ipsi, sed Deus eorum nobis est Deus; unde sacerdos non dicit ⁴: *Offero tibi sacrificium, Petre, vel Paule*; sed Deo de illorum victoriis gratias agimus, et nos ad imitationem eorum adhortamur ⁵."

ART. III. — UTRUM OBLATIO SACRIFICII SIT SPECIALIS ACTUS VIRTUTIS ⁶.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod oblatio sacrificii non sit specialis actus virtutis. Dicit enim Augustinus ⁷: "Verum sacrificium est omne opus quod agitur ut sancta societate inhæreamus Deo." Sed non omne opus bonum est specialis actus aliqujus determinatæ virtutis. Ergo oblatio sacrificii non est specialis actus determinatæ virtutis.

2. Præterea, maceratio corporis, quæ fit per jejunium, pertinet ad ab continentiam; quæ autem fit per continentiam, pertinet ad castitatem; quæ autem est in martyrio, pertinet ad fortitudinem. Quæ omnia videntur comprehendi sub sacrificii oblatione, secundum illud Roman. xii, 1: *Exhibeatis corpora vestra hostiam viventem*. Dicit etiam Apostolus ⁸: *Beneficentie et communionis nolite obliv-*

sci; talibus enim hostiis promeretur Deus. Beneficentia autem et communio pertinent ad charitatem, misericordiam et liberalitatem. Ergo sacrificii oblatio non est specialis actus determinatæ virtutis.

3. Præterea, sacrificium videtur quod Deo exhibetur. Sed multa sunt quæ Deo exhibentur, sicut devotio, oratio, decimæ, primitiæ, oblationes, et holocausta. Ergo sacrificium non videtur esse aliquis specialis actus determinatæ virtutis.

Sed *contra* est quod in lege specialia præcepta de sacrificiis dantur, ut patet in principio Levit. ⁹.

CONCLUSIO. — Cum sacrificiorum oblationes laudem inde mereantur, quod ad reverentiam Dei fiunt, ad religionem eas pertinere palam est.

Respondeo dicendum quod, sicut supra habitum est (1 2, quæst. xviii, art. 6 et 7), quando actus unius virtutis ordinatur ad finem alterius virtutis, participat quodammodo speciem ejus; sicut cum quis furatur ut fornicetur, ipsum furtum accipit quodammodo fornicationis deformitatem; ita quod si etiam alias non esset peccatum, ex hoc jam peccatum esset quod ad fornicationem ordinatur. Sic ergo sacrificium est quidam specialis actus laudem habens ex hoc quod in divinam reverentiam fit; propter quod ad determinatam virtutem pertinet, scilicet ad religionem. Contingit autem et ea quæ secundum alias virtutes fiunt, in divinam reverentiam ordinari; puta cum aliquis eleemosynam facit de rebus propriis propter Deum, vel cum aliquis proprium corpus alicui afflictioni subiecit propter divinam reverentiam; et secundum hoc etiam actus aliarum virtutum sacrificia dici possunt. Sunt tamen quidam actus qui non habent ex alio laudem, nisi quia fiunt propter reverentiam divinam; et isti actus proprie sacrificia dicuntur, et pertinent ad virtutem religionis.

dicere solet: Offero tibi sacrificium, Petre, vel Paule, etc.

(5) Ita passim Mss. Editi, *exhortamur*.

(6) Oblatio sacrificii est actus specialis virtutis, siquidem non est cujuslibet sacrificium offerre, sed hominis publici et ad id deputati qui dicitur sacerdos.

(7) De civ. Dei, lib. x, cap. 6, in princ.

(8) Hebr. ult., 16.

(9) De holocausto quod in honorem Dei tanquam auctoris vitæ et mortis incendebatur totum et de aliis sacrificiis.

(1) De civ. Dei, lib. x, cap. 19.

(2) De civit. Dei, lib. viii, cap. ult., in princ.

(3) Ita Mss. ex quibus edit. Rom. aliæque vetustæ, *templa sacerdotalia*. Nicolai et editi posteriores ex Augustini textu: *templa, sacerdotia, sacra et sacrificia, quoniam, etc.*

(4) Eandem sententiam iisdem fere verbis exprimit concil. Tridentinum (sess. xxii, can. 3): *Quamvis in honorem et memoriam sanctorum nonnullas interdum missas Ecclesia celebrare consueverit, non tamen illis sacrificium offerri decet, sed Deo soli qui illos coronavit. Unde non sacerdos*

Ad *primum* ergo dicendum, quod hoc ipsum quod Deo quadam spirituali societate volumus inhærere, ad divinam reverentiam pertinet; et ideo cujuscunque virtutis actus rationem sacrificii accipit ex hoc quod agitur ut sancta societate Deo inhæreamus.

Ad *secundum* dicendum, quod triplex est hominis bonum: primum quidem est bonum animæ, quod Deo offertur interiori quodam sacrificio per devotionem, et orationem, et alios hujusmodi interiores actus; et hoc est principale sacrificium; secundum est bonum corporis, quod Deo quodammodo offertur per martirium et abstinentiam, seu continentiam. Tertium est bonum exteriorum rerum, de quo sacrificium offertur Deo; directe quidem, quando immediate res nostras Deo offerimus; mediate autem, quando eas communicamus proximis propter Deum.

Ad *tertium* dicendum, quod sacrificia proprie dicuntur, quando circa res Deo oblatas aliquid fit; sicut quod animalia occidebantur et comburebantur, quod panis frangitur, et comeditur, et benedicitur. Et hoc ipsum nomen sonat: nam sacrificium dicitur ex hoc quod homo facit aliquid sacrum ¹. Oblatio autem directe dicitur, cum Deo aliquid offertur, etiamsi nihil circa ipsum fiat; sicut dicuntur offerri denarii vel panes in altari, circa quos nihil fit. Unde omne sacrificium est oblatio, sed non convertitur. Primitiæ autem oblationes sunt, quia Deo offerebantur, ut legitur Deuter. xxvi; non autem sunt sacrificia, quia nihil sacrum circa eas fiebat. Decimæ autem, proprie loquendo, non sunt sacrificia neque oblationes, quia non immediate Deo, sed ministris divini cultus exhibentur ².

ART. IV. — UTRUM OMNES TENEANTUR AD SACRIFICIA OFFERENDA.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non omnes teneantur ad sacrificia offerenda. Dicit enim Apostolus ³:

(1) Existimat tamen doctissimus Sylvius hic S. Doctorem non intelligere benedictionem simplicem, qua victima de non sacra fit sacra, sed benedictionem conjunctam alicui reali mutationi.

(2) Hinc desiniri potest cum præcipuis theologis sacrificium: *Oblatio rei sensibilis a legitimo ministro facta Deo per realem immutationem ad agnoscendum supremum ejus dominium nostramque subjectionem.*

Quæcumque lex loquitur, his qui sunt in lege loquitur. Sed lex de sacrificiis non fuit omnibus data, sed soli populo Hebræorum. Ergo non omnes ad sacrificia tenentur.

2. Præterea, sacrificia Deo offeruntur ad aliquid significandum. Sed non est omnium hujusmodi significationes intelligere. Ergo non omnes tenentur ad sacrificia offerenda.

3. Præterea, ex hoc *sacerdotes* dicuntur, quod sacrificium Deo offerunt. Sed non omnes sunt sacerdotes. Ergo non omnes tenentur ad sacrificia offerenda.

Sed *contra* est, quod sacrificium offerre est de lege naturæ, ut supra habitum est (art. 1 hujus quæst.); ad ea autem quæ sunt legis naturæ, omnes tenentur. Ergo omnes tenentur ad sacrificium Deo offerendum.

CONCLUSIO. — Omnes tenentur ali-quod interius sacrificium Deo offerre, devotam videlicet mentem, et exterius sacrificium eorum, ad quæ ex præcepto tenentur, sive sint virtutum actus, sive certæ et determinatæ oblationes.

Respondeo dicendum quod duplex est sacrificium, sicut dictum est (art. 2 huj. quæst.). Quorum primum et principale est sacrificium interius, ad quod omnes tenentur; omnes enim tenentur Deo devotam mentem offerre. Aliud autem est sacrificium exterius, quod in duo dividitur. Nam quoddam est quod ex hoc solum laudem habet quod Deo aliquid exterius offertur in protestationem divinæ subjectionis; et ad hoc aliter tenentur illi qui sunt sub lege nova, vel veteri; aliter illi qui non sunt sub lege. Nam illi qui sunt sub lege ⁴, tenentur ad determinata sacrificia offerenda secundum legis præcepta; illi vero qui non erant sub lege ⁵, tenebantur ad aliqua exterius facienda in honorem divinum, secundum condecensiam ad eos inter quos habitabant, non autem determinate ad hæc, vel ad illa. Aliud vero est exterius sacrificium, quando actus exteriores aliarum virtutum in divinam

(3) Rom. iii, 19.

(4) Sub lege mosaica Judæi tenebantur ad sacrificia secundum legis præscriptum determinata; sub lege Christi fideles tenentur ad illud sacrificium unicum quod ipse in ultima cœna instituit.

(5) Ita quoque judicandum est de iis qui hodie unum Deum cognoscunt, nondum tamen Christi Evangelium audierunt.

reverentiam assumuntur; quorum quidam cadunt sub præcepto, ad quos omnes tenentur; quidam vero sunt supererogationis, ad quos non omnes tenentur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ad illa determinata sacrificia quæ in lege erant præcepta, non omnes tenebantur; tenebantur tamen ad aliqua sacrificia interiora vel exteriora, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quod quamvis non omnes sciant explicite virtutem sacrificiorum, sciunt tamen implicite; sicut et habent fidem implicitam, ut supra habitum est (quæst. II, art. 6 et 7).

Ad *tertium* dicendum, quod sacerdotes offerunt sacrificia, quæ sunt specialiter ordinata ad cultum divinum, non solum pro se, sed etiam pro aliis¹; quædam vero sunt alia sacrificia, quæ quilibet potest pro se Deo offerre, ut ex supra dictis patet (in corp. art. et art. 2 et 3 huj. quæst.).

QUESTIO LXXXVI.

DE OBLATIONIBUS ET PRIMITIIS, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Postea considerandum est de oblationibus et primitiis; et circa hoc queruntur quatuor: 1. Utrum aliquæ oblationes sint de necessitate præcepti. — 2. Quibus oblationes debeantur. — 3. De quibus rebus fieri debeant. — 4. Specialiter de oblationibus primitiarum, utrum ad eas homines ex necessitate teneantur.

ART. I. — UTRUM HOMINES TENEANTUR AD OBLATIONES EX NECESSITATE PRÆCEPTI².

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod homines non teneantur ad oblationes ex necessitate præcepti. Non enim homines tempore Evangelii tenentur ad observanda cærimonialia præcepta veteris legis, ut supra habitum est (1 2, qu. ciii, art. 3 et 4). Sed oblationes offerre ponitur inter cærimonialia præcepta veteris legis; dicitur enim Exod. xxiii, vers. 14: *Tribus vicibus per singulos annos mihi festa celebrabitis*; et postea subditur: *Non apparebis in conspectu meo vacuus*. Ergo ad oblationes non tenentur nunc homines ex necessitate præcepti.

(1) Ex concilio Tridentino (sess. xxii, cap. 1) ubi tam apostolis quam eorum in sacerdotio successoribus Christus dicitur præcepisse ut corpus et sanguinem ipsius in sacrificium offerant.

(2) Oblationes dicuntur quando aliquid non immutatum offertur Deo immediate, vel divino cultui deputandum, vel in usus ministrorum

2. Præterea, oblationes, antequam fiant in voluntate hominis consistunt, ut videtur per hoc quod Dominus dicit³: *Si offers munus tuum ad altare*, quasi hoc arbitrio offerentium relinquatur; postquam autem oblationes sunt factæ, non restat locus iterato offerendi eas. Ergo nullo modo aliquis ex necessitate præcepti ad oblationes tenetur.

3. Præterea, quicumque aliquid tenetur reddere Ecclesiæ, si non reddat, potest ad id compelli per subtractionem ecclesiasticorum sacramentorum. Sed illicitum videtur his qui offerre noluerint, ecclesiastica sacramenta denegare, secundum illud decretum sextæ synodi⁴, quod habetur I. quæst. I⁵: "Nullus qui sacram communionem dispensat, a percipiente gratiam aliquid exigat; si vero exegerit, deponatur." Ergo non tenentur homines ex necessitate salutis ad oblationes.

Sed *contra* est quod Gregorius VII dicit⁶: "Omnis christianus procuret ad Missarum solemniam aliquid Deo offerre."

CONCLUSIO. — Tenentur homines, non quidem ad veteris legis oblationes faciendas, sed ad quasdam alias in nova lege statutas.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (quæst. præc., art. 3 ad 3), nomen oblationis commune est ad omnes res quæ in cultum Dei exhibentur; ita quod si aliquid exhibeatur in cultum divinum, quasi in aliquod sacrum quod inde fieri debeat, consumendum, et oblatio est, et sacrificium. Unde Exod. xxix, vers. 18 dicitur: *Offeres totum arietem in incensum super altare*; oblatio est Domino odor suavissimus victimæ Dei; et Levit. ii, vers. 1 dicitur: *Anima cum obtulerit oblationem sacrificii Deo, simila erit ejus oblatio*. Si vero sic exhibeatur ut integrum maneat divino cultui deputandum, vel in usus ministrorum expendendum, erit oblatio et non sacrificium. Hujusmodi ergo oblationes de sui ratione habent quod voluntarie offerantur, secundum illud Exod. xxv, 2: *Ab homine qui offert ultroneus, accipietis eas*. Potest tamen

impendendum. Unde decimæ quæ offeruntur immediate ministris non sunt oblationes dicendæ. (3) Matth. v, 23.

(4) Scilicet Constantinopolitanæ iii, et est can. 23, ex his qui Trullani vocantur, tom. vi Conc.

(5) Cap. Nullus.

(6) In conc. Roman. v, can. 12, tom. x Concil., et habetur cap. 69 De consecrat.

contingere quod aliquis ad oblationes teneatur quadruplici ratione: primo quidem ex præcedenti conventionem; sicut cum alicui conceditur aliquis fundus Ecclesiæ, ut certis temporibus certas oblationes faciat, quod tamen habet rationem census ¹; secundo propter præcedentem deputationem, sive promissionem; sicut cum aliquis offert donationem inter vivos, vel cum relinquit in testamento Ecclesiæ aliquam rem mobilem vel immobilem in posterum solvendam; tertio modo propter Ecclesiæ necessitatem, puta si ministri Ecclesiæ non haberent unde sustentarentur; quarto propter consuetudinem; tenentur enim fideles in aliquibus solemnitatibus ad aliquas oblationes consuetas. Tamen in his duobus ultimis casibus remanet oblatio quodammodo voluntaria; scilicet quantum ad quantitatem vel speciem rei oblata.

Ad *primum* ergo dicendum, quod in nova lege homines non tenentur ad oblationes causa solemnitatum legalium, ut in Exodo dicitur, sed ex quibusdam aliis causis, ut dictum est (in corp.).

Ad *secundum* dicendum, quod ad oblationes faciendas tenentur aliqui, et antequam fiant, sicut in primo, et tertio, et quarto modo, et etiam postquam eas fecerint per deputationem ², sive promissionem; tenentur enim realiter exhibere quod est Ecclesiæ per modum deputationis oblatum.

Ad *tertium* dicendum, quod illi qui oblationes debitas non reddunt, possunt puniri per subtractionem sacramentorum, non per ipsum sacerdotem, cui sunt oblationes faciendæ, ne videatur pro sacramentorum exhibitione aliquid exigere, sed per superiorem aliquem.

ART. II. — UTRUM SOLUM SACERDOTIBUS DEBEANTUR OBLATIONES ³.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod oblationes non solum sacerdotibus debeantur. Inter oblationes enim præcipuæ videntur esse quæ hostiarum sacrificiis deputantur. Sed ea quæ pauperibus dantur, in Scripturis *hostiæ*

(1) Seu annui redditus vel tributi, sicut in synagmate juris (lib. III, cap. 15, num. 9) census explicatur.

(2) Vel pleniori constructione, postquam eas per deputationem et promissionem fecerint; quippe aliquo modo jam tunc eas fecisse supponitur quando pro eis faciendis aliqua bona deputarunt vel deputanda promiserunt.

dicuntur, secundum illud Hebr. ult., 16: *Beneficentiæ et communionis nolite oblitisci; talibus enim hostiis promeretur Deus*. Ergo multo magis oblationes pauperibus debentur.

2. Præterea, in multis parochiis monachi de oblationibus partem habent. Alia autem est cura clericorum, alia monachorum, ut Hieronymus dicit ⁴. Ergo non solum sacerdotibus oblationes debentur.

3. Præterea, laici de voluntate Ecclesiæ emunt oblationes, ut panes et hujusmodi. Sed non nisi ut hæc in suos usus convertant. Ergo oblationes possunt etiam ad laicos pertinere.

Sed *contra* est quod dicit canon Damasii I papæ ⁵: " Oblationes quæ intra sanctam Ecclesiam offeruntur, tantummodo sacerdotibus, qui quotidie Domino servire videntur, licet comedere et bibere: quia in veteri Testamento prohibuit Dominus panes sanctos comedere filii Israel; nisi tantummodo Aaron et filiis ejus ⁶. "

CONCLUSIO. — Cum sacerdos medius sit inter Deum et populum, ei sunt a populo oblationes exhibendæ, non solum ut eas in proprium usum assumat, sed ut fideliter dispenset in his, quæ ad divinum spectant cultum, et in usus et sustentationem pauperum.

Respondeo dicendum quod sacerdos quodammodo constituitur sequester et medius inter populum et Deum, sicut de Moyse legitur Deut. v, et ideo ad eum pertinet divina dogmata et sacramenta exhibere populo; et iterum ea quæ sunt populi, puta preces, et sacrificia, et oblationes, per eum Domino debent exhiberi; secundum illud Apostoli ⁷: *Omnis pontifex ex hominibus assumptus, pro hominibus constituitur in his quæ sunt ad Deum, ut offerat dona et sacrificia pro peccatis*. Et ideo oblationes quæ a populo Deo exhibentur, ad sacerdotes pertinent; non solum ut eas in suos usus convertant, verum etiam ut fideliter eas dispensent, partim quidem expendendo eas in his quæ pertinent ad cultum divinum,

(3) Quod in hoc articulo tradit S. Doctor non est admittendum nisi consuetudo illud obtinuerit, vel voluntas offerentium intenderit, vel auctoritas Ecclesiæ statuerit.

(4) Epist. I ad Heliodor., a med.

(5) Qui est 3 inter ejus Decreta, tom. II Conc., et habetur 10, quæst. I, cap. *Hanc consuetudinem*.

(6) Levit. xxiv, 8.

(7) Hebr. v, 1.

partim vero in his quæ pertinent ad proprium victum (quia *qui altari deserviunt, cum altari participant*, ut dicitur I. Cor. ix); partim etiam in usus pauperum, qui sunt, quantum fieri potest, de rebus Ecclesiæ sustentandi; quia, et Dominus in usum pauperum oculos habebat, ut Hieronymus dicit super Matthæum ¹.

Ad *primum* ergo dicendum quod ea quæ pauperibus dantur, sicut non proprie sunt sacrificia, dicuntur tamen sacrificia, inquantum eis dantur propter Deum; ita etiam secundum eandem rationem oblationes dici possunt, tamen non proprie dictæ, quia non immediate Deo offeruntur. Oblationes vero proprie dictæ in usum pauperum cedunt, non per dispensationem offerentium, sed per dispensationem sacerdotum.

Ad *secundum* dicendum, quod monachi sive alii religiosi, possunt oblationes recipere tripliciter: uno modo, sicut pauperes, per dispensationem sacerdotum, vel ordinationem Ecclesiæ; alio modo, si sint ministri altaris, et tunc possunt accipere oblationes sponte oblatas; tertio modo, si parochiæ sint eorum; et tunc ex debito possunt accipere oblationes tanquam Ecclesiæ rectores.

Ad *tertium* dicendum, quod oblationes, postquam fuerint consecratæ, non possunt cedere in usum laicorum; sicut vasa et vestimenta sacra; et hoc modo intelligitur dictum Damasi papæ ². Illa vero quæ non sunt consecrata, possunt in usum laicorum cedere ex dispensatione sacerdotum, sive per modum donationis, sive per modum venditionis.

ART. III. — UTRUM HOMO POSSIT OBLATIONES FACERE DE OMNIBUS REBUS LICITE POSSESSIS.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod non possit homo oblationes facere de omnibus rebus licite possessis. Quia secundum jura humana ³, "turpiter facit meretrix in hoc quod est meretrix, non tamen turpiter accipit;" et ita licite possidet. Sed non licet de eo facere oblationem, secundum illud Deut. xxiii, vers. 18: *Non offeres mercedem prostibuli... in domo Domini Dei tui*. Ergo non licet

facere oblationem de omnibus licite possessis.

2. Præterea, ibidem prohibetur quod pretium canis offeratur in domo Dei. Sed manifestum est quod pretium canis juste venditi juste possidetur. Ergo non licet de omnibus juste possessis oblationem facere.

3. Præterea, Malach. i, 8 dicitur: *Si offeratis claudum et languidum, nonne maledictum est?* Sed claudum et languidum animal est juste possessum. Ergo videtur quod non de omni juste possesso possit oblatio fieri.

Sed *contra* est quod dicitur Prov. iii, vers. 9: *Honora Dominum Deum tuum de tua substantia* ⁴. Ad substantiam autem hominis pertinet quidquid juste possidet. Ergo de omnibus juste possessis potest fieri oblatio.

CONCLUSIO. — De injuste acquisitis et possessis non licet oblationem facere; de aliis vero omnibus juste possessis, quia secundum legem novam omnis creatura est munda, quantum ex se est, oblatio fieri potest, per accidens tamen ut puta, si quippiam vergat in alterius detrimentum, de eo oblationem facere non licet.

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit ⁵, "si deprædareris aliquem invalidum, et de spoliis ejus dares alicui judici, si pro te judicaret, tantavis est justitiæ, ut et tibi displiceret. Non est talis Deus tuus, qualis non debes esse nec tu." Et ideo dicitur Eccli. xxxiv, 21: *Immolantis ex iniquo oblatio est maculata*. Unde patet quod de injuste acquisitis et possessis non potest oblatio fieri. In veteri autem lege, in qua figuræ serviebatur, quædam propter significationem reputabantur immunda ⁶, quæ offerre non licebat; sed in lege nova omnis creatura Dei reputatur munda, ut dicitur Tit. i. Et ideo, quantum est de se, de quolibet licite possesso potest oblatio fieri. Per accidens tamen contingit quod de aliquo licite possesso oblatio fieri non potest; puta si vergat in detrimentum alterius; ut si filius aliquis offerat Deo id unde debet patrem nutrire, quod Dominus improbat ⁷.

(3) 1 Idem, ff. De condict. ob turp. caus.

(4) Sive secundum 70 *de laboribus tuis justis*.

(5) Lib. De verb. Domini, serm. 35, cap. 2, in medio.

(6) Ut canis et merces prostibuli (Deut. xxiii) et alia plura (Lev. xxi). (7) Matth. xv.

(1) Cap. 17 sup. illud: *Ut non scandalizemus* (et habetur cap. *Habebat*, xii, quæst. 1). — Ad illa nempe verba quibus jubetur Petrus pro magistro et pro seipso staterem dare, quem eodem insinuante in ore piscis invenerat (cap. 17, vers. finem). (2) Cit. in arg. *Sed cont.*

vel propter scandalum, vel propter contemptum, vel aliquid aliud huiusmodi ¹.

Ad *primum* ergo dicendum, quod in veteri lege prohibebatur oblatio de mercede prostibuli propter immunditiam; in nova autem lege propter scandalum, ne videatur Ecclesia favere peccato, si de lucro peccati oblationem recipiat.

Ad *secundum* dicendum, quod canis secundum legem reputabatur animal immundum. Alia tamen animalia immunda redimebantur, et eorum pretium poterat offerri, secundum illud Levit. ult., 27: *Si immundum animal est, redimet qui obtulerit*. Sed canis nec offerebatur, nec redimebatur; tum quia idololatræ canibus utebantur in sacrificiis idolorum; tum etiam quia significant rapacitatem de qua non potest fieri oblatio. Sed hæc prohibitio cessat in nova lege.

Ad *tertium* dicendum, quod oblatio animalis cæci vel claudi reddebatur illicita tripliciter: uno modo ratione ejus ad quod offerebatur; unde dicitur Malach. 1, 8: *Si offeratis cæcum ad immolandum, nonne malum est?* sacrificia autem oportebat esse immaculata: secundo ex contemptu; unde ibidem subditur: *Vos polluistis nomen meum in eo quod dicitis: Mensa Domini contaminata est, et quod superponitur, contemptibile est*; tertio modo ex voto præcedenti, ex quo obligatur homo ut integrum reddat quod vovit ²; unde ibidem subditur: *Maledictus dolosus, qui habet in grege suo masculum, et votum faciens immolat debile Domino*. Et hæ causæ eadem manent in lege nova; quibus tamen cessantibus, non est illicitum.

ART. IV. — UTRUM AD PRIMITIAS SOLVENDAS HOMINES TENEANTUR ³.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod ad primitias solvendas homines non teneantur. Quia Exod. xiii, 9, data lege primogenitorum, subditur: *Erit quasi signum in manu tua*; et ita videtur esse præceptum cæremoniale. Sed præcepta cæremonialia non sunt servanda in lege nova. Ergo neque primitiæ sunt solvendæ.

(1) V. g. si meretrix offerat de meretricio, si quis ad Eucharistiæ confectionem offerat farinam corruptam, vel vinum vitiosum et alia huiusmodi.

(2) Votum enim intelligendum est de sano et probato.

(3) Primitiæ sunt primi fructus cujusque ge-

2. Præterea, primitiæ offerebantur Domino pro speciali beneficio illi populo exhibito; unde dicitur Deut. xxvi, vers. 2: *Tolles de cunctis frugibus tuis primitias, accedesque ad sacerdotem, qui fuerit in diebus illis, et dices ad eum: Profiteor hodie coram Domino Deo tuo, quod ingressus sum terram, pro qua juravit patribus nostris ut daret eam nobis*. Ergo aliæ nationes non tenentur ad primitias solvendas.

3. Præterea, illud ad quod aliquis tenetur, debet esse determinatum. Sed non invenitur nec in nova lege, nec in veteri, determinata quantitas primitiarum. Ergo ad eas solvendas non tenentur homines ex necessitate.

Sed *contra* est quod dicitur ⁴: "Oportet decimas et primitias, quas de jure sacerdotum esse sancimus, ab omni populo accipere."

CONCLUSIO. — Tenentur omnes de fructibus a se ex terra perceptis, primitiasolvere: in lege quidem veteri secundum legis determinationem, in nova vero secundum regionis et Ecclesiæ consuetudinem.

Respondeo dicendum quod primitiæ ad quoddam genus oblationum pertinent, quia Deo exhibentur cum quadam professione, ut habetur Deut. xxvi; unde et ibidem subditur: *Suscipiens sacerdos cartallum* ⁵, scilicet primitiarum, de manu ejus qui defert primitias, ponet ante altare Domini Dei sui; et postea mandatur ei quod dicat: *Idcirco nunc offero primitias frugum terræ, quas Dominus dedit mihi*. Offerebantur autem primitiæ ex speciali causa, scilicet in recognitionem divini beneficii; quasi aliquis profiteatur se a Deo fructus terræ percipere, et ideo se teneri ad aliquid de huiusmodi Deo exhibendum, secundum illud I. Paralip. ult., 14: *Quæ de manu tua accepimus, dedimus tibi*. Et quia Deo debemus exhibere id quod præcipuum est, ideo primitias, quasi præcipuum aliquid de fructibus terræ, præceptum fuit Deo offerre; et quia sacerdos constituitur pro populo in his quæ sunt ad Deum ⁶, ideo primitiæ oblatae a neris ex terra nascentis, qui Deo offeruntur in recognitionem quod ab eo fructus terræ nobis proveniant.

(4) 16, quæst. vii, cap. Decimas.

(5) Id est, canistrum ex græco *κάρταλλος*.

(6) Usurpatum ex Apostolo (Hebr. cap. 5, v. 1) verbis paululum immutatis: nempe sic: *Omnis*

populo in usum sacerdotum cedebant. Unde dicitur Num. xviii, 8: *Locutus est Dominus ad Aaron: Ecce dedi tibi custodiam primitiarum mearum.* Pertinet autem ad jus naturale ut homo ex rebus sibi datis a Deo aliquid exhibeat ad ejus honorem; sed quod talibus personis exhibeatur, aut de primis fructibus, aut in tali quantitate, hoc quidem fuit in veteri lege jure divino determinatum: in nova autem lege definitur per determinationem Ecclesiæ, ex qua homines obligantur ut primitias solvant secundum consuetudinem patriæ, et indigentiam ministrorum Ecclesiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod cæremonialia proprie erant in signum futuri; et ideo ad præsentiam veritatis significatæ cessaverunt. Oblatio autem primitiarum fuit in signum præteriti beneficii, ex quo etiam debitum recognitionis causatur secundum dietamen rationis naturalis. Et ideo in generali hujusmodi obligatio manet.

Ad secundum dicendum, quod primitiæ offerebantur in veteri lege, non solum propter beneficium terræ promissionis datæ a Deo, sed etiam propter beneficium fructuum terræ a Deo datorum. Unde dicitur Deut. xxvi, 10: *Offero primitias frugum terræ quas Dominus dedit mihi;* et hæc secunda causa apud omnes est communis. Potest etiam dici quod sicut Judæis speciali quodam beneficio terram promissionis contulit Deus; ita generali beneficio toti humano generi contulit terræ dominium, secundum illud Psalm. cxiii, 16: *Terram dedit filiis hominum.*

Ad tertium dicendum, quod, sicut Hieronymus dicit sup. illud Ezech. xlv: *Hæc sunt primitiæ* ¹, "Ex majorum traditione introductum est quod qui plurimum, quadragesimam partem dabant sacerdotibus loco primitiarum; qui minimum, sexagesimam." Unde videtur quod inter hos terminos sint primitiæ offerendæ secundum consuetudinem patriæ. Rationabiliter tamen primitiarum quantitas non fuit determinata in lege; quia, sicut dictum est (in corp. art.), primitiæ dantur per modum oblationis; de ejus ratione est quod sit voluntaria ².

pontifex ex hominibus assumptus pro hominibus constituitur in iis quæ sunt ad Deum, etc.

(1) Et habetur cap. 1 De constil.

(2) Al., sicut voluntarie.

QUÆSTIO LXXXVII.

DE DECIMIS ³,

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA

Postea considerandum est de decimis: et circa hoc quærentur quatuor: 1. Utrum homines teneantur ad solvendas decimas ex necessitate præcepti. — 2. De quibus rebus sint decimandæ. — 3. Quibus debeant dari. — 4. Quibus competat eas dare.

ART. I. — UTRUM HOMINES
TENEANTUR DARE DECIMAS
EX NECESSITATE PRÆCEPTI ⁴.

De his etiam quol. ii, art. 8, et quol. vi, art. 10 corp. et Hebr. vii, col. 3.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod homines non teneantur dare decimas ex necessitate præcepti. Præceptum enim de solutione decimarum in lege veteri datur, ut patet Lev. xxvii, vers. 30: *Omnes decimæ terræ, sive de frugibus, sive de pomis arborum, Domini sunt;* et infra: *Omniū decimarum ovis, et bovis, et capræ, quæ sub pastoris virga transeunt, quidquid decimum venerit, sanctificabitur Domino.* Non autem potest computari hoc inter præcepta moralia; quia ratio naturalis non magis dietat quod decima pars debeat dari, quam nona vel undecima. Ergo vel est præceptum judiciale, vel cæremoniale. Sed, sicut supra habitum est (1 2, qu. ciii, art. 3, et qu. civ, art. 3), tempore gratiæ non obligantur homines neque ad præcepta cæremonialia, neque ad judicialia veteris legis. Ergo homines nunc non obligantur ad decimarum solutionem.

2. Præterea, illa sola homines servare tenentur tempore gratiæ, quæ a Christo per Apostolos sunt mandata, secundum illud Matth. ult., 20: *Docentes eos servare omnia quæcumque mandavi vobis;* et Paulus dicit ⁵: *Non enim subterfugi quominus annuntiarem vobis omne consilium Dei.* Sed, neque in doctrina Christi, neque in doctrina apostolorum aliquid continetur de solutione decimarum; nam quod Dominus de decimis dicit ⁶: *Væ vobis qui decimatis mentham et anethum, etc.* Hæc oportuit facere, ad tempus præteritum

(3) Hanc quæstionem non tam diligenter annotabimus, quia ad jus antiquum apud nos omnino obsoletum pertinet.

(4) Wicleffus docuit decimas non esse debitas, sed meras esse elemosynas quæ possint ad litum ministris Ecclesiæ denegari; quem errorem proscripsit conc. Constantiense (sess. viii).

(5) Act. xx. 27.

(6) Matth. xxiii, 23.

legalis observantiæ referendum videtur; dicit enim Hilarius super Matth. 1: "Decimatio illa olerum, quæ in præfigurationem futurorum erat utilis, non debebat omitti." Ergo homines tempore gratiæ non tenentur ad decimarum solutionem.

3. Præterea, homines tempore gratiæ non magis tenentur ad observantiam legalium quam ante legem. Sed ante legem non dabantur decimæ ex præcepto, sed solum ex voto; legitur enim Genes. xxviii, 20 quod *Jacob vovit votum dicens: Si fuerit Deus mecum, et custodierit me in via, qua ambulo..., cunctorum quæ dederis mihi, decimas offeram tibi.* Ergo etiam neque tempore gratiæ tenentur homines ad decimarum solutionem.

4. Præterea, in veteri lege tenebantur homines ad tripliecs decimas solvendas. Quarum quasdam solvebant levitis; dicitur enim Num. xviii, 24: *Levitæ decimarum oblatione contenti erunt, quas in usus eorum et necessaria separavi.* Erant quoque et aliæ decimæ, de quibus legitur Deut. xiv, 22: *Decimam partem separabis de cunctis fructibus tuis, qui nascuntur in terra per annos singulos; et comedes in conspectu Domini Dei tui, in loco quem elegerit Deus.* Erant quoque et aliæ decimæ, de quibus ibidem 28 subditur: *Anno tertio separabis aliam decimam ex omnibus quæ nascuntur tibi eo tempore, et repones intra januas tuas; venietque levita, qui aliam non habet partem, neque possessionem tecum, et peregrinus, ac pupillus et vidua, qui intra portas tuas sunt, et comedent, et saturabuntur.* Sed ad secundas et tertias decimas homines non tenentur tempore gratiæ. Ergo neque ad primas.

5. Præterea, quod sine determinatione temporis debetur, nisi statim solvatur, obligat ad peccatum. Si ergo homines tempore gratiæ obligarentur ex necessitate præcepti ad decimas solvendas in terris in quibus decimæ non solvuntur, omnes essent in peccato mortali, et per consequens etiam ministri Ecclesiæ dissimulando; quod videtur inconveniens. Non ergo homines tempore gratiæ ex necessitate tenentur ad solutionem decimarum.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit 2: "Decimæ ex debito requiruntur; et qui eas dare noluerint, res alienas invadunt."

(1) Can. 24, circa med. (2) Serm. 219 De temp., versus fin. et habetur 16, qu. 1, cap. 66.

CONCLUSIO. — Tenentur omnes ad decimarum solutionem, et jure naturæ, et Ecclesiæ institutione, per quam, aliam partem, quam decimam solvendam esse, statui posset.

Respondeo dicendum quod decimæ in veteri lege dabantur ad sustentationem ministrorum Dei; unde dicitur Malach. iii, 10: *Inferte omnem decimationem in horreum meum, ut sit cibus in domo mea.* Unde præceptum de solutione decimarum partim quidem erat morale, inditum naturali rationi 3; partim autem erat judiciale, ex divina institutione robur habens. Quod enim eis qui divino cultui ministrabant ad salutem populi totius, populus necessaria victus ministraret, ratio naturalis dictat; sicut et his qui communi utilitati invigilant, scilicet principibus et militibus, et aliis hujusmodi, stipendia victus debentur a populo. Unde et Apostolus hoc probat 4 per humanas consuetudines, dicens: *Quis militat suis stipendiis unquam? aut quis plantat vineam, et de fructibus ejus non edit?* Sed determinatio certæ partis exhibendæ ministris divini cultus non est de jure naturali, sed est introducta institutione divina, secundum conditionem illius populi cui lex dabatur: qui cum in duodecim tribus esset divisus, duodecima tribus, scilicet levitica, quæ tota erat ministeriis divinis mancipata, possessiones non habebat unde sustentaretur; unde convenienter institutum est ut reliquæ undecim tribus decimam partem suorum proventuum levitis darent, ut honorabilius viverent: et quia etiam aliqui per negligentiam erant transgressores futuri. Unde quantum ad determinationem decimæ partis erat judiciale; sicut et alia multa specialiter in illo populo instituta erant ad æqualitatem inter homines ad invicem conservandam, secundum populi illius conditionem; quæ *judicialia præcepta* dicuntur; licet ex consequenti aliquid significarent in futurum, sicut omnia eorum facta, secundum illud I. Cor. x, 11: *Omnia in figura contingebant illis; in quo conveniebant cum cæremonialibus præceptis, quæ principaliter instituta erant ad significandum aliquid futurum.* Unde et præceptum de decimis solvendis, significat aliquid in futurum. Qui

(3) Ita cod. Alcan. Al., *ratione*.

(4) I. Cor. ix, 7.

enim decimam dat, quæ est perfectionis signum (eo quod denarius est quodammodo numerus perfectus, quasi primus limes numerorum, ultra quem numeri non procedunt, sed reiterantur ab uno), novem sibi partibus reservatis, protestatur quasi in quodam signo ad se pertinere imperfectionem; perfectionem vero quæ erat futura per Christum, esse expectandam a Deo. Nec tamen propter hoc est cæremoniae præceptum, sed judiciale, ut dictum est (hic sup.). Est autem hæc differentia inter cæremonia et judicialia legis præcepta, ut supra diximus (1 2, qu. civ, art. 3), quod cæremonia illicitum est observare tempore legis novæ; judicialia vero etsi non obligent tempore gratiæ, tamen possunt observari absque peccato; et ad eorum observantiam aliqui obligantur, si statuatur auctoritate eorum quorum est condere legem; sicut præceptum judiciale veteris legis est quod qui furatus fuerit ovem, reddat quatuor oves, ut legitur Exod. xxii; quod si ab aliquo rege statuatur, tenentur ejus subditi observare. Ita etiam determinatio decimæ partis solvendæ est auctoritate Ecclesiæ tempore novæ legis instituta, secundum quamdam humanitatem; ut scilicet non minus populus novæ legis ministris novi Testamenti exhiberet quam populus veteris legis ministris veteris Testamenti exhibebat; cum tamen populus novæ legis ad majora obligetur, secundum illud Matth. v, 20: *Nisi abundaverit justitia vestra plus quam Scribarum et Phariseorum, non intrabitis in regnum cælorum*; et cum ministri novi Testamenti sint majoris dignitatis quam ministri veteris Testamenti, ut probat Apostolus ¹. Sic ergo patet quod ad solutionem decimarum homines tenentur, partim quidem ex jure naturali, partim etiam ex institutione Ecclesiæ; quæ tamen, pensatis opportunitatibus temporum et personarum, posset aliam partem determinare solvendam.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod præceptum de solutione decimarum, quantum ad id quod erat morale, datum est in Evangelio a Domino, ubi dicit ²: *Dignus est operarius mercede sua*; et etiam ab A-

postolo, ut patet I. Cor. ix. Sed determinatio certæ partis est reservata ordinationi Ecclesiæ.

Ad tertium dicendum, quod ante tempus veteris legis non erant determinati ministri divini cultus; sed dicitur quod primogeniti erant sacerdotes, qui duplicem portionem accipiebant. Et ideo etiam non erat determinata aliqua pars exhibenda ministris divini cultus; sed ubi aliquis occurrebat, unusquisque dabat ei propria sponte quod sibi videbatur; sicut Abraham quodam prophético instinctu dedit decimas Melchisedech sacerdoti Dei summi, ut dicitur Gen. xiv, 20; et similiter Jacob decimas vovit se daturum ³; quamvis non videatur decimas vovisse, quasi aliquibus ministris exhibendas, sed in divinum cultum, puta ad sacrificiorum consummationem; unde signanter dicit: *Offeram tibi decimas*.

Ad quartum dicendum, quod secundæ decimæ, quæ reservabantur ad sacrificia offerenda, locum in nova lege non habent, cessantibus legalibus victimis. Tertie vero decimæ quas cum pauperibus comedere debebant, in nova lege augentur, per hoc quod Dominus non solum decimam partem, sed omnia superflua pauperibus jubet exhiberi, secundum illud Lucæ xi, 41: *Quod superest date eleemosynam*. Ipsæ etiam decimæ quæ ministris Ecclesiæ dantur, per eos debent in usum pauperum dispensari.

Ad quintum dicendum, quod ministri Ecclesiæ majorem curam debent habere spiritualium bonorum in populo promovendorum, quam temporalium colligendorum; et ideo Apostolus noluit uti potestate sibi a Domino tradita, ut scilicet acciperet stipendia victus ab his quibus Evangelium prædicabat, ne daretur aliquod impedimentum Evangelio Christi. Nec tamen peccabant illi qui ei non subveniebant; alioquin Apostolus eos corrigere non omisisset. Et similiter laudabiliter ministri Ecclesiæ decimas Ecclesiæ non requirunt, ubi sine scandalo requiri non possent propter dissuetudinem vel propter aliquam aliam causam ⁴. Nec tamen sunt in statu damnationis qui non solvunt in locis illis in quibus Ecclesia non petit; nisi

(1) I. Cor. ii.
(3) Gen. xxviii.

(2) Matth. x, 10.

(4) Unde conc. Turon. an. 858, cap. 132, dicit: *Nullus sacerdotum decimas cum lite et jurgio suscipiat, sed prædicatione et admonitione*.

forte propter obstinationem animi, habentes voluntatem non solvendi, etiamsi ab eis peterentur.

ART. II. — UTRUM
DE OMNIBUS TENEANTUR HOMINES
DECIMAS DARE ¹.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non de omnibus teneantur homines decimas dare. Solutio enim decimarum videtur esse ex veteri lege introducta. Sed in veteri lege nullum præceptum datur de personalibus decimis, quæ scilicet solvuntur de his quæ aliquis acquirit ex proprio actu, puta de mercationibus vel de militia. Ergo de talibus decimas nullus solvere tenetur.

2. Præterea, de male acquisitis non debet fieri oblatio, ut supra dictum est (qu. præc. art. 3). Sed oblationes, quæ immediate Deo exhibentur, magis videntur pertinere ad divinum cultum, quam decimæ quæ exhibentur ministris. Ergo etiam nec decimæ de male acquisitis sunt solvendæ.

3. Præterea, Levit. ult. non mandatur solvi decima nisi *de fructibus et pomis arborum, et animalibus, quæ transeunt sub virga pastoris*. Sed præter hæc sunt quædam alia minuta, quæ homini proveniunt, sicut herbæ quæ nascuntur in horto, et alia hujusmodi. Ergo nec de illis homo decimas dare tenetur.

4. Præterea, homo non potest solvere nisi id quod est in ejus potestate. Sed non omnia quæ proveniunt homini de fructibus agrorum aut animalium, remanent in ejus potestate; quia quædam aliquando subtrahuntur per furtum vel rapinam; quædam vero quandoque in alium transferuntur per venditionem; quædam etiam aliis debentur; sicut principibus debentur tributa, et operariis debentur mercedes. Ergo de his non tenetur aliquis decimas dare.

Sed *contra* est quod dicitur Gen. xxviii, vers. 22: *Cunctorum quæ dederis mihi, decimas offeram tibi*. Sed omnia quæ homo habet, sunt ei data divinitus. Ergo de omnibus debet decimas dare.

CONCLUSIO. — De omnibus, quæ homo possidet, cum carnalia sint, decimæ, secundum consuetudinem regio-

nis, et indigentiam ministrorum Ecclesiæ, solvendæ sunt.

Respondeo dicendum quod de unaquaque re præcipue est judicandum secundum ejus radicem. Radix autem solutionis decimarum est debitum, quo seminantibus spiritualia debentur carnalia, secundum illud Apostoli ²: *Si nos vobis spiritualia seminavimus, magnum est si carnalia vestra metamus?* Quasi per oppositum dicat: "Non magnum est si carnalia vestra metamus." Super hoc enim debitum fundavit Ecclesia determinationem solutionis decimarum. Omnia autem quæcumque homo possidet, sub carnalibus continentur; et ideo de omnibus possessis decimæ sunt solvendæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quod specialis ratio fuit quare in veteri lege non fuit datum præceptum de personalibus decimis, secundum conditionem populi illius, quia scilicet omnes aliæ tribus certas possessiones habebant, de quibus poterant sufficienter providere levitis, qui carebant possessionibus; non autem interdicebatur eis quin de aliis operibus honestis lucrarentur, sicut et alii Judæi. Sed populus novæ legis est ubique per mundum diffusus; quorum plurimi possessiones non habent, sed de aliquibus negotiis vivunt, qui nihil conferrent ad subsidium ministrorum Dei, si de eorum negotiis decimas non solverent. Ministris etiam novæ legis arctius interdicitur ne se ingerant negotiis lucrativis, secundum illud II. Timoth. ii, 4: *Nemo militans Deo implicat se secularibus negotiis*. Et ideo in nova lege tenentur homines ad decimas personales, secundum consuetudinem patriæ, et indigentiam ministrorum. Unde Augustinus dicit ³: "De militia, de negotio, et artificio redde decimas."

Ad *secundum* dicendum, quod aliqua male acquiruntur dupliciter: uno modo quia ipsa acquisitio est injusta, puta quæ acquiruntur per rapinam, aut furtum aut usuram; quæ homo tenetur restituere, non autem de eis decimas dare; tamen si aliquis ager sit emptus de usura, de fructu ejus tenetur usurarius decimas dare, quia fructus illi

(1) Jus statuebat homines teneri solvere decimas ex omnibus suis bonis, non solum ex agris, prædiis, arboribus, verum etiam ex negotiatione, opificio, militia, etc. Ita lib. iii Decret. tit. 30 *De decimis*, cap. Non est 22, cap. Ex transmissa 23,

cap. Tunc nobis 26, et causa 16, quæst. i, cap. *Decima*, 66. (2) I. Cor. ix, 11.

(3) Serm. 219 de temp., parum a princ. et habetur 16, quæst. i, cap. *Decimæ*.

non sunt ex usura, sed ex Dei munere. Quædam vero dicuntur male acquisita, quia acquiruntur ex turpi causa, sicut de meretricio, et histrionatu, et aliis hujusmodi; quæ non tenentur restituere. Unde de talibus tenentur decimas dare secundum modum aliarum personarum decimarum. Tamen Ecclesia non debet eas recipere quamdiu sunt in peccato, ne videatur eorum peccatis communicare; sed postquam penitent, possunt ab eis de his recipi decimæ.

Ad *tertium* dicendum, quod ea quæ ordinantur in finem, sunt judicanda secundum quod competunt fini. Decimarum autem solutio est debita, non propter se, sed propter ministros: quorum honestati non convenit ut etiã minima exacta diligentia requirant; hoc enim in vitium computatur, ut patet per Philosophum¹. Et ideo lex vetus non determinavit ut de hujusmodi minutis rebus decimæ dentur, sed reliquit hoc arbitrio dare volentium; quia minima quasi nihil computantur. Unde Pharisæi, quasi perfectam legis justitiam sibi adscribentes, etiã de his minutis decimas solvebant, nec tamen de hoc reprehenduntur a Domino, sed solum de hoc quod majora, scilicet spiritualia præcepta, contemnebant; magis autem de hoc eos secundum se commendabiles esse ostendit dicens: *Hæc oportuit facere*, scilicet tempore legis, ut Chrysostomus² exponit³. Quod etiã videtur magis in quamdam decentiam sonare quam in obligationem. Unde et nunc de hujusmodi minutis rebus non tenentur homines decimas dare, nisi forte propter consuetudinem patriæ.

Ad *quartum* dicendum, quod de his quæ furto vel rapina tolluntur, ille a quo auferuntur, decimasolvere non tenetur, antequam recuperet, nisi forte propter culpam vel negligentiam suam damnum incurrerit; quia ex hoc Ecclesia non debet damnificari. Si vero vendat triticum non decimatum, potest Ecclesia decimas exigere Ecclesiæ debitas, et ab emptore, quia habet rem Ecclesiæ debitam, et a venditore, quia quantum est de se Ecclesiam defraudavit. Uno tamen solvente, alius non

tenetur. Debentur autem decimæ de fructibus terræ, inquantum proveniunt ex divino munere. Et ideo decimæ non cadunt sub tributo, nec etiã sunt obnoxia mercedi operariorum. Et ideo non debent prius deduci tributa, et pretium operariorum, quam solvantur decimæ; sed ante omnia debent decimæ solvi ex integris fructibus.

ART. III. — UTRUM DECIMÆ
SINT CLERICIS DANDÆ.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod decimæ non sint clericis dandæ. Levitis enim in veteri Testamento decimæ dabantur, quia non habebant aliquam partem in possessionibus populi, ut habetur Num. xviii. Sed clerici in novo Testamento habent possessiones et patrimoniales interdum, et ecclesiasticas; recipiunt insuper primitias et oblationes pro vivis et mortuis. Superfluum ergo est quod eis decimæ dentur.

2. Præterea, contingit quandoque quod aliquis habet domicilium in una parochia, et colit agros in alia; vel aliquis pastor ducit gregem per unam partem anni in terminis unius parochiæ, et alia parte anni in terminis alterius; vel habet ovile in una parochia, et pascit oves in alia; in quibus et consimilibus casibus non videtur posse distingui, quibus clericis sint decimæ solvendæ. Ergo non videtur quod aliquibus clericis determinate sint solvendæ decimæ.

3. Præterea, generalis consuetudo habet in quibusdam terris quod milites decimas ab Ecclesia in feudum tenent; religiosi etiã quidam decimas accipiunt. Non ergo videtur quod solum clericis curam animarum habentibus decimæ debeantur.

Sed *contra* est quod dicitur Num. xviii, vers. 21: *Filiis Levi dedi omnes decimas Israel in possessionem pro ministerio quo serviunt mihi in tabernaculo*. Sed filiis Levi succedunt clerici in novo Testamento. Ergo solis clericis decimæ debentur.

CONCLUSIO. — Quanquam decimarum jus ad solos clericos spectet, possunt tamen etiã ad laicos decimæ pervenire.

Respondeo dicendum quod circa decimas duo sunt consideranda: scilicet ipsum jus accipiendi decimas; et ipsæ res quæ nomine decimæ dantur. Jus

(1) Ethic. lib. iv, cap. 2, a med.

(2) Alius auctor.

(3) Hom. lxiv in Op. imperf., a med.

autem accipiendi decimas spirituale est; consequitur enim illud debitum quo ministris altaris debentur sumptus de ministerio, et quo seminantibus spiritualia debentur temporalia; quod ad solos clericos pertinet habentes curam animarum¹; et ideo eis solis competit hoc jus habere. Res autem quæ nomine decimarum dantur, corporales sunt; unde possunt in usum quorumlibet cedere; et sic possunt etiam ad laicos pervenire.

Ad *primum* ergo dicendum, quod in veteri lege, sicut dictum est (art. I huj. quæst. ad 4), speciales quædam decimæ deputabantur subventioni pauperum. Sed in nova lege decimæ dantur clericis, non solum propter sui sustentationem, sed etiam ut ex eis subveniant pauperibus. Et ideo non superfluum, sed ad hoc necessariæ sunt possessiones ecclesiasticæ, et oblationes, et primitiæ simul cum decimis.

Ad *secundum* dicendum, quod decimæ personales debentur Ecclesiæ in cujus parochia homo habitat; decimæ vero prædiales rationabiliter magis videntur pertinere ad Ecclesiam in cujus terminis prædia sita sunt. Tamen jura determinant quod in hoc servetur consuetudo diu obtenta². Pastor autem qui diversis temporibus in duabus parochiis gregem pascit, debet proportionaliter utrique Ecclesiæ decimasolvere; et quia ex pascuis fructus gregis proveniunt, magis debetur decima gregis Ecclesiæ in cujus territorio grex pascitur, quam illi in cujus territorio ovile locatur.

Ad *tertium* dicendum, quod sicut res nomine decimæ acceptas potest Ecclesia alicui laico tradere, ita etiam potest ei concedere ut dandas decimas ipsi accipiant, jure accipiendi ministris Ecclesiæ reservato, sive pro necessitate Ecclesiæ, sicut quibusdam militibus decimæ debentur in feudum per Ecclesiam concessæ; sive etiam ad subventionem pauperum, sicut quibusdam religiosis laicis, vel non habentibus curam animarum, aliquæ decimæ sunt concessæ per modum cleemosynæ. Quibusdam tamen religiosis competit accipere decimas ex eo quod habent curam animarum.

(1) Quæ ita videntur intelligenda, ait Sylvius, quod illis clericis principaliter et præcipuo titulo atque adeo ex justitia debeantur decimæ; nihilominus aliis ecclesiasticis, præsertim qui

ART. IV. — UTRUM ETIAM CLERICI TENEANTUR DECIMAS DARE.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quod etiam clerici teneantur decimas dare: quia de jure communi Ecclesia parochialis debet recipere decimas prædiorum quæ in territorio ejus sunt. Contingit autem quandoque quod clerici habent in territorio alicujus parochialis Ecclesiæ aliqua prædia propria; vel etiam alia Ecclesia habet ibi possessiones ecclesiasticas. Ergo videtur quod clerici teneantur dare prædiales decimas.

2. Præterea, aliqui religiosi sunt clerici, qui tamen tenentur dare decimas Ecclesiis ratione prædiorum quæ etiam manibus propriis excolunt. Ergo videtur quod clerici non sint immunes a solutione decimarum.

3. Præterea, sicut Num. XVIII præcipitur quod levitæ a populo decimas accipiant; ita etiam præcipitur quod ipsi dent decimas summo sacerdoti. Ergo qua ratione laici debent dare decimas clericis, eadem ratione clerici debent dare decimas summo pontifici.

4. Præterea, sicut decimæ debent cedere in sustentationem clericorum; ita etiam debent cedere in subventionem pauperum. Si ergo clerici excusantur a solutione decimarum, pari ratione excusantur et pauperes. Hoc autem est falsum. Ergo et primum.

Sed *contra* est quod dicit Decretalis Paschalis II papæ³: "Novum genus exactionis est, ut clerici a clericis decimas exigant."

CONCLUSIO. — Clerici, in quantum clerici, decimas dare non tenentur; ut vero possessores priorum bonorum, easolvere tenentur.

Respondeo dicendum quod idem non potest esse causa dandi et recipiendi, sicut nec causa agendi et patiendi. Contingit autem ex diversis causis, et respectu diversorum eundem esse dantem et recipientem, sicut agentem et patientem. Clericis autem, in quantum sunt

et divinum officium in choro celebrant et altari serviunt, debentur sive ex pietate et charitate, sive ex Ecclesiæ præcepto, sive ex privilegio a sede apostolica concesso, sive ex consuetudine (Cf. conc. Trid. sess. XXV, cap. 12).

(2) Cap. *Cum sint*, et cap. *ad Apostolicæ*, de decimis, etc.

(3) Inter fragm. epist. ejusdem, tom. I Conc., et habetur cap. 2 De decimis, etc.

ministri altaris, spiritualia populo seminantes, decimæ a fidelibus debentur. Unde tales clerici, inquantum clerici sunt, id est, inquantum habent ecclesiasticas possessiones, decimas solvere non tenentur; ex alia vero causa, scilicet propter hoc quod possident proprio jure, vel ex successione parentum, vel ex emptione, vel quocumque hujusmodi modo, sunt ad decimas solvendas obligati.

Unde patet responsio ad *primum*: quia clerici de propriis prædiis tenenturolvere decimas parochiali Ecclesiæ, sicut et alii, etiamsi ipsi sint ejusdem Ecclesiæ clerici; quia aliud est habere aliquid ut proprium, aliud ut commune. Prædia vero Ecclesiæ non sunt ad decimas solvendas obligata, etiamsi sint intra terminos alterius parochiæ.

Ad *secundum* dicendum, quod religiosi qui sunt clerici, si habeant curam animarum, spiritualia populo dispensantes, non tenentur decimas dare, sed possunt eas recipere. De aliis vero religiosis, etiamsi sint clerici, qui non dispensant populo spiritualia, est alia ratio; ipsi enim tenentur de jure communi decimas dare; habent tamen aliquam immunitatem secundum diversas concessiones eis a sede apostolica factas.

Ad *tertium* dicendum, quod in veteri lege primitiæ debebantur sacerdotibus, decimæ autem levitis; et quia sub sacerdotibus levitæ erant, Dominus mandavit ut ipsi loco primitiarum solverent summo sacerdoti decimam decimæ. Unde nunc eadem ratione tenentur clerici summo pontifici decimam dare, si exigeret. Naturalis enim ratio dictat ut illi qui habet curam de communi multitudinis statu, provideatur de bonis omnibus, unde possit exequi ea quæ pertinent ad communem salutem.

Ad *quartum* dicendum, quod decimæ debent cedere in subventionem pauperum per dispensationem clericorum. Et ideo pauperes non habent causam accipiendi decimas, sed tenentur eas dare.

(1) B. Thomas docet in hoc articulo votum non consistere in solo proposito voluntatis, quantumvis deliberato, sed præterea requiri promissionem; est hæc sententia apud theologos communis.

(2) Ut ex antiquis doctoribus Albertus magnus refert (sup. Sent. iv, dist. 38, art. 1).

(3) Luc. ix, 62.

QUÆSTIO LXXXVIII.

DE VOTO,

PER QUOD ALIQUID DEO PROMITTITUR, IN DUODECIM ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de voto, per quod aliquid Deo promittitur; et circa hoc quaruntur duodecim: 1. Quid sit votum. — 2. Quid cadat sub voto. — 3. De obligatione voti. — 4. De utilitate votendi. — 5. Cujus virtutis sit actus. — 6. Utrum magis meritorium sit facere aliquid ex voto quam sine voto. — 7. De solemnitate voti. — 8. Utrum possint votare qui sunt potestati alterius subjecti. — 9. Utrum pueri possint voto obligari ad religionis ingressum. — 10. Utrum votum sit dispensabile, vel commutabile. — 11. Utrum in solemniori voto continentia possit dispensari. — 12. Utrum requiratur in dispensatione voti, superioris auctoritas.

ART. I. — UTRUM VOTUM CONSISTAT IN SOLO PROPOSITO VOLUNTATIS ¹.

De his etiam Sent. iv, dist. 38, qu. 1, art. 1, quest. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod votum consistat in solo proposito voluntatis. Quia, secundum quosdam ², votum est "conceptio boni propositi cum animi deliberatione firmata, qua quis ad aliquid faciendum vel non faciendum se Deo obligat. „ Sed conceptio boni propositi cum omnibus quæ adduntur, potest in solo motu voluntatis consistere. Ergo votum in solo proposito voluntatis consistit.

2. Præterea, ipsum nomen voti videtur a voluntate assumptum; dicitur enim aliquis proprio voto facere quæ voluntarie facit. Sed propositum est actus voluntatis; promissio autem rationis. Ergo votum in solo actu voluntatis consistit.

3. Præterea, Dominus dicit ³: *Nemo mittens manum ad aratrum, et aspiciens retro, aptus est regno Dei*. Sed aliquis ex hoc ipso quod habet propositum bene faciendi, mittit manum ad aratrum. Ergo si aspiciat retro, desistens a bono proposito, non est aptus regno Dei. Ex solo ergo bono proposito aliquis obligatur apud Deum, etiam nulla promissione facta; et ita videtur quod in solo proposito voluntatis votum consistat.

Sed *contra* est quod dicitur Ecclo. v, 3: *Si quid vovisti Deo, ne moreris reddere; displicet enim ei infidelis et stulta promissio*. Ergo votare est promittere, et votum est promissio.

CONCLUSIO. — Ad veram et perfectam voti rationem tria ista concurrere debent: deliberatio, propositum voluntatis, atque promissio.

Respondeo dicendum quod votum quamdam obligationem importat ad aliquid faciendum vel dimittendum. Obligat autem homo se homini ad aliquid per modum promissionis, quæ est rationis actus, ad quam pertinet ordinare. Sicut enim homo imperando, vel deprecando, ordinat quodammodo quid sibi ab aliis fiat; ita promittendo ordinat quid ipse pro alio facere debeat. Sed promissio quæ ab homine fit homini, non potest fieri nisi per verba vel quæcumque exteriora signa; Deo autem potest fieri promissio per solam interiorem cogitationem; quia, ut dicitur I. Reg. xvi, 7, *Homines vident ea quæ parent; sed Deus intuetur cor*. Exprimuntur tamen quandoque verba exteriora vel ad sui ipsius excitationem, sicut circa orationem dictum est (quæst. lxxxiii, art. 12), vel etiam ad alios contestandum, ut non solum desistat a fractione voti propter timorem Dei, sed etiam propter reverentiam hominum. Promissio autem procedit ex proposito faciendi. Propositum autem aliquam deliberationem præexigit, cum sit actus voluntatis deliberatæ. Sic ergo ad votum tria ex necessitate requiruntur: primo quidem deliberatio; secundo propositum voluntatis; tertio promissio, in qua perficitur ratio voti ¹. Superadduntur vero quandoque et alia duo ad quamdam voti confirmationem, scilicet pronuntiatio oris, secundum illud Psal. lxxv, vers. 13: *Reddam tibi vota mea, quæ distinxerunt labia mea*; et iterum testimonium aliorum. Unde Magister dicit ², quod votum est "testificatio quædam promissionis spontaneæ, quæ Deo et de his quæ sunt Dei, fieri debet; „ quamvis testificatio possit ad interiorem testificationem proprie referri ³.

Ad primum ergo dicendum quod conceptio boni propositi non firmatur ex animi deliberatione, nisi promissione deliberationem consequente.

(1) Hæc tria requiruntur ut votum sit validum ac licitum; si quis vero intenderet se obligare, non tamen promissum adimplere, sic vivendo graviter peccaret, sed nihilominus voto teneretur. (2) Sent lib. iv, dist. 38.

(3) Votum theologi definiunt: *Promissio deliberata Deo facta de meliori bono*.

Ad secundum dicendum, quod voluntas hominis movet rationem ad promittendum aliquid circa ea quæ ejus voluntati subduntur; et pro tanto votum a voluntate accipit nomen, quasi a primo movente.

Ad tertium dicendum, quod ille qui mittit manum ad aratrum, jam facit aliquid; sed ille qui solum proponit, nondum aliquid facit; sed quando promittit, jam incipit se exhibere ad faciendum, licet nondum impleat quod promittit; sicut ille qui ponit manum ad aratrum, nondum arat, jam tamen ponit manum ad arandum.

ART. II. — UTRUM VOTUM SEMPER DEBEAT FIERI DE MELIORI BONO ⁴.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod votum non semper fieri debeat de meliori bono. Dicitur enim melius bonum quod ad supererogationem pertinet. Sed votum non solum fit de his quæ sunt supererogationis, sed etiam de his quæ pertinent ad salutem; nam et in baptismo vovent homines abrenuntiare diabolo, et pompis ejus, et fidem servare, ut dicit Glossa super illud Psalmi lxxv: *Vovete et reddite Domino Deo vestro*. Jacob etiam vovit quod esset ei Dominus in Deum, ut habetur Gen. xxviii. Hoc autem est maxime de necessitate salutis. Ergo votum non solum fit de meliori bono.

2. Præterea, Jephthe in catalogo sanctorum ponitur, ut patet Hebr. xi. Sed ipse filiam innocentem occidit propter votum, ut habetur Judic. xi. Cum ergo occisio innocentis non sit melius bonum, sed sit secundum se illicitum, videtur quod votum fieri possit non solum de meliori bono, sed etiam de illicitis.

3. Præterea, ea quæ redundant in detrimentum personæ, vel quæ ad nihil sunt utilia, non habent rationem melioris boni. Sed quandoque fiunt aliqua vota de immoderatis vigiliis, vel jejuniis, quæ vergunt in periculum personæ: quandoque etiam fiunt aliqua vota de aliquibus indifferentibus et ad nihil valentibus. Ergo non semper votum est melioris boni.

(4) Per hæc verba *de meliori bono* non intelligendum est quod absolute et in se melius est, sed tantum quod melius est quam oppositum sive ejus omissio; ut, verbi gratia, melius est eleemosynam facere quam non facere.

Sed *contra* est quod dicitur Deut. xxiii, vers. 22: *Si nolueris polliceri, absque peccato eris.*

CONCLUSIO. — Votum, cum sit voluntaria promissio Deo facta de meliori bono, hoc est de aliquo virtutis actu libero, qui videlicet neque sub necessitate absolutam, neque sub necessitate finis cadat, secundum propriam voti rationem esse debet.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. præc.), votum est promissio Deo facta¹. Promissio autem est alicujus quod quis pro aliquo voluntarie facit. Non enim esset promissio, sed comminatio, si quis diceret se contra aliquem facturum. Similiter vana esset promissio, si quis alicui promitteret id quod ei non esset acceptum. Et ideo cum omne peccatum sit contra Deum, nec aliquod opus sit Deo acceptum, nisi sit virtuosum; consequens est quod de nullo illicitum, nec de aliquo indifferenti debeat fieri votum, sed solum de aliquo actu virtutis. Sed quia votum promissionem voluntariam importat, necessitas autem voluntatem excludit, id quod est absolute necessarium esse, vel non esse, nullo modo sub voto cadit. Stultum enim esset, si quis voveret se esse moriturum, vel se non esse volaturum. — Illud vero quod non habet absolutam necessitatem, sed necessitatem finis, puta quia sine eo non potest esse salus, cadit quidem sub voto, inquantum voluntarie fit, non autem inquantum est necessitatis. Illud autem quod neque cadit sub necessitate absoluta, neque sub necessitate finis, omnino est voluntarium, et ideo hoc propriissime cadit sub voto². Hoc autem dicitur esse majus bonum in comparatione ad bonum quod communiter est de necessitate salutis. Ideo, proprie loquendo, votum dicitur esse de meliori bono.

Ad *primum* ergo dicendum, quod hoc modo sub voto baptizatorum cadit abrenuntiare pompis diaboli, et fidem Christi servare, quia voluntarie fit, licet sit de necessitate salutis; et similiter potest dici de voto Jacob; quamvis etiam

possit intelligi, quod Jacob vovit se habere Dominum in Deum per specialem cultum, ad quem non tenebatur; sicut per decimarum oblationem et alia hujusmodi, quæ ibi subduntur³.

Ad *secundum* dicendum, quod quædam sunt quæ in omnem eventum sunt bona, sicut opera virtutis; et talia bona possunt absolute cadere sub voto. Quædam vero in omnem eventum sunt mala, sicut ea quæ secundum se sunt peccata; et hæc nullo modo possunt sub voto cadere. Quædam vero sunt quidem in se considerata bona, et secundum hoc possunt cadere sub voto; possunt tamen habere malum eventum, in quo non sunt observanda. Et sic accidit in voto Jephthe, qui, ut dicitur Jud. xi, 29, *votum vovit Domino, dicens: Si tradideris filios Ammon in manus meas, quicumque primus egressus fuerit de foribus domus meæ, mihi que occurrerit revertenti in pace, eum offeram holocaustum Domino.* Hoc autem poterat malum eventum habere, si occurreret ei aliquod animal non immolandum, sicut asinus vel homo, quod etiam accidit. Unde et Hieronymus dicit⁴: “ In vovendo fuit stultus, quia discretionem non habuit, et in reddendo impius. ” Præmittitur tamen ibidem, quod *factus est super eum Spiritus Domini*; quia fides et devotio ipsius, ex qua motus est ad vovendum, fuit a Spiritu sancto; propter quod ponitur in catalogo sanctorum, et propter victoriam quam obtinuit, et quia probabile est eum poenituisse de facto iniquo, quod tamen aliquod bonum figurabat⁵.

Ad *tertium* dicendum, quod maceratio proprii corporis, puta per vigiliis et jejuniis, non est Deo accepta, nisi inquantum est opus virtutis: quod quidem est, inquantum cum debita discretionem fit, ut scilicet concupiscentia refrenetur, et natura non nimis gravetur. Et sub tali tenore possunt hujusmodi sub voto cadere. Propter quod et Apostolus⁶ postquam dixerat: *Exhibeatis corpora vestra hostiam viventem, sanctam, Deo placentem*, addidit, *rationabile obsequium vestrum.*

tulum et quem unxerat, vocaretur subinde *domus Dei*, quasi peculiari Dei cultui destinatus.

(4) *Æquival. lib. 1, contra Jovin., et in cap. 6 et 7 Michææ, et in cap. 7 Jerem.*

(5) Inter se dissentiunt interpretes quomodo Jephthe votum suum impleverit, utrum filiam cæde, an consecratione virginis tantum?

(6) Rom. xii, 1.

(1) Animadvertendum est quod si votum fieret B. Virgini aut alicui sanctorum absque ulla relatione ad Deum, non foret proprie votum, sed tantum actus dulciæ aut hyperdulciæ.

(2) Ita sunt specialiter opera supererogationis ac consilii.

(3) Puta quod lapis ille quem erexerat in ti-

Sed quia in his quæ ad seipsum pertinent, de facili fallitur homo in iudicando, talia vota congruentius secundum arbitrium superioris sunt vel servanda vel prætermittenda; ita tamen quod si ex observatione talis voti magnum et manifestum gravamen sentiret, et non esset facultas ad superiorem recurrendi, non deberet homo tale votum servare. Vota vero quæ sunt de rebus vanis et inutilibus, sunt magis deridenda quam servanda.

ART. III. — UTRUM OMNE VOTUM OBLIGET AD SUI OBSERVATIONEM ¹.

De his etiam Sent. iv, dist. 38, quæst. 1, art. 3. quæst. 1, et art. 4, quæst. 1 corp. et ad 3.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non omne votum obliget ad sui observationem. Homo enim magis indiget his quæ per alium hominem fiunt, quam Deus qui *bonorum nostrorum non eget*. Sed promissio simplex homini facta non obligat ad observandum, secundum institutionem legis humanæ; quod esse videtur institutum propter mutabilitatem humanæ voluntatis. Ergo multo minus simplex promissio Deo facta, quæ dicitur votum, obligat ad observandum.

2. Præterea, nullus obligatur ad impossibile. Sed quandoque id quod quis vovit, fit ei impossibile, vel quia dependet ex alieno arbitrio, sicut cum quis vovet aliquod monasterium intrare, cuius monachi eum nolunt recipere; vel propter emergentem defectum, sicut mulier quæ vovit virginitatem servare, et postea corrumpitur; vel vir qui vovet pecuniam dare, et postea amittit pecuniam. Ergo non semper votum est obligatorium.

3. Præterea, illud ad cuius solutionem est aliquis obligatus, statim solvere tenetur. Sed aliquis non statim solvere tenetur illud quod vovit, præcipue cum sub conditione futura vovet. Ergo votum non semper est obligatorium.

Sed *contra* est quod dicitur Eccl. v, 8: *Quodcumque voveris, redde; multoque melius est non vovere quam post votum promissa non reddere.*

CONCLUSIO. — Cum homines tenean-

tur Deo fidelitatem servare, necessarium est ea quæ quis voverit, implere.

Respondeo dicendum quod ad fidelitatem hominis pertinet ut solvat id quod promisit. Unde, secundum Augustinum ², fides dicitur ex hoc quod fiunt dicta. Maxime autem debet homo Deo fidelitatem, tum ratione dominii, tum etiam ratione beneficii suscepti; et ideo maxime obligatur homo ad hoc quod impleat vota Deo facta; hoc enim pertinet ad fidelitatem quam homo debet Deo. Fractio autem voti est quædam infidelitatis species. Unde Salomon rationem assignat quare sint vota reddenda, quia *displicet Deo infidelis promissio* ³.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum honestatem ⁴, ex qualibet promissione homo homini obligatur, et hæc est obligatio juris naturalis. Sed ad hoc quod aliquis obligetur ex aliqua promissione obligatione civili, quædam alia requiruntur. Deus autem etsi bonis nostris non eget, ei tamen maxime obligamur; et ita votum ei factum est maxime obligatorium.

Ad secundum dicendum, quod si illud quod quis vovit, ex quacumque alia causa impossibile reddatur, debet hoc facere quod in se est, ut saltem habeat promptam voluntatem faciendi quod potest. Unde ille qui vovit monasterium aliquod intrare, debet dare operam, quantum potest, ut ibi recipiatur. Et si quidem intentio ejus fuit se obligare ad religionis ingressum principaliter, et ex consequenti eligit hanc religionem, vel hunc locum, quasi magis sibi congruentem; tenetur, si non potest ibi recipi, alibi religionem intrare: si autem principaliter intendit se obligare ad hanc religionem vel ad hunc locum, propter specialem complacentiam hujus religionis vel loci, non tenetur aliam religionem intrare, si eum illi recipere nolunt. Si vero incidit in impossibilitatem implendi votum ex propria culpa, tenetur insuper de propria culpa præterita pœnitentiam agere; sicut mulier quæ vovit virginitatem, si postea corrumpatur, non solum debet servare

(1) Dogmatizarunt acatholici et increduli vota non obligare, nisi quamdiu quis ea servare voluerit, quod ab Ecclesia profigitum est.

(2) Lib. de mendac., cap. 20, circa med.

(3) Votum potest esse de re levi. tum illius

transgressio non est peccatum grave, siquidem in materia levi nemo sub mortali obligatur (S. Alphons. lib. ii, n° 211).

(4) Secundum honestatem, id est in conscientia et coram Deo.

quod potest, scilicet perpetuam continentiam, sed etiam de eo quod amisit peccando, pœnitere.

Ad *tertium* dicendum, quod obligatio voti ex propria voluntate et intentione causatur¹; unde dicitur Deuteron. xxiii, vers. 23: *Quod semel egressum est de labiis tuis, observabis, et facies, sicut promisisti Domino Deo tuo, et propria voluntate et ore tuo locutus es.* Et ideo si in intentione et voluntate voventis est obligare se ad statim solvendum, tenetur statimolvere; si autem ad certum tempus, vel sub certa conditione, non statim teneturolvere; sed nec debet tardare ultraquam intendit se obligare; dicitur enim ibidem: *Cum votum voveris Domino Deo tuo, non tardabis reddere; quia requirit illud Dominus Deus tuus; et si moratus fueris, reputabitur tibi in peccatum.*

ART. IV. — UTRUM EXPEDIAT ALIQUID VOVERE².

De his etiam Cont. gent. lib. iii, cap. 138.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quod non expediat aliquid vovere. Non enim alicui expedit ut privet se bono quod ei Deus donavit. Sed libertas est unum de maximis bonis quæ homini Deus dedit; qua videtur privari per necessitatem, quam votum imponit. Ergo non videtur expediens homini quod aliquid voveat.

2. Præterea, nullus debet se periculis injicere. Sed quicumque vovet, se periculo injicit: quia quod ante votum sine periculo poterat præteriri, si non servetur post votum, periculosum est; unde Augustinus dicit in epist. ad Armentarium et Paulinam³: "Quia jam vovisti, jam te obstrinxisti, aliud facere tibi non licet. Non talis eris, si non feceris quod vovisti, qualis mansisses, si nihil tale vovisses. Minor enim tunc esses, non peior. Modo autem tanto (quod absit) miserior, si fidem Deo fregeris, quanto beatior, si persolveris. „ Ergo non expedit aliquid vovere.

3. Præterea, Apostolus dicit⁴: *Imita-*

tores mei estote, sicut et ego Christi. Sed non legitur, neque Christum aliquid vovisse, nec apostolos. Ergo videtur quod non expediat aliquid vovere.

Sed *contra* est quod dicitur Ps. lxxv, vers. 12: *Vovete, et reddite Domino Deo vestro*⁵.

CONCLUSIO. — Cum quæ Deo exhibemus, in nostram cedant utilitatem; expedit homini sese Deo voto obligare.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. 1 et 2 hujus quæst.), votum est "promissio Deo facta. „ Alia autem ratione promittitur aliquid homini, et alia ratione Deo. Homini quidem promittimus aliquid propter ejus utilitatem, cui utile est et quod ei aliquid exhibeamus, et quod eum de futura exhibitione prius certificemus; sed promissionem Deo facimus, non propter ejus utilitatem, sed propter nostram. Unde Augustinus dicit⁶: "Benignus exactor est, et non egenus, ut qui non crescat ex redditis, sed in se crescere faciat redditores. „ Et sicut id quod damus Deo, non est ei utile, sed nobis, quia "quod ei redditur, reddenti additur, „ ut Augustinus⁷ dicit; ita etiam promissio qua Deo aliquid vovemus, non cedit in ejus utilitatem, qui a nobis certificari non indiget, sed ad utilitatem nostram, inquantum vovendo voluntatem nostram immobiliter firmamus ad id quod expedit facere. Et ideo expediens est vovere⁸.

Ad *primum* ergo dicendum, quod sicut non posse peccare non diminuit libertatem, ita etiam necessitas firmatæ voluntatis in bonum non diminuit libertatem, ut patet in Deo, et in beatis; et talis est necessitas voti, similitudinem quamdam habens cum confirmatione beatorum. Unde Augustinus dicit in eadem epistola⁹, quod "felix necessitas est quæ in meliora compellit. „

Ad *secundum* dicendum, quod quando periculum nascitur ex ipso facto, tunc factum illud non est expediens, puta quod aliquis per pontem ruinosum trans-

(1) Vis obligationis ex intentione voventis omnino pendet; ac proinde in quocumque casu semper inquirendum est ad quid et quomodo vovens se obligaro intenderit.

(2) Responsio affirmans patet ex ipsa voti definitione.

(3) 127, al. 45, vers. fin. (4) I. Cor. iv, 16.

(5) Quod non tantum de communibus votis intelligi vult Augustinus; verum etiam de pro-

priis quæ ulterius vovent singuli, quamvis per se necessaria non sint ad salutem.

(6) In prædicta epistola, a med. (7) Ibidem.

(8) Ex his patet non minus insulse quam impie sensisse Calvinum (Institut. lib. iv, cap. 13) et Lutherum (*De libertate christiana*), vota quæ fiunt de rebus non præceptis ex motivo Deum colendi, esse illicita et impia.

(9) Loc. cit. in arg. 2.

eat fluvium; sed si periculum immineat ex hoc quod homo deficit ab illo facto, non desinit propter hoc esse expediens: sicut expediens est ascendere equum, quamvis periculum immineat cadendi de equo: alioquin oporteret ab omnibus bonis cessare, quæ etiam per accidens ex aliquo eventu possunt esse periculosa. Unde dicitur Eccle. xi, 4: *Qui observat ventum, non seminat; et qui considerat nubes, nunquam metet.* Periculum autem vovendi non imminet ex ipso voto, sed ex culpa hominis, qui voluntatem mutat transgrediens votum. Unde Augustinus dicit in eadem epistola: "Non te vovisse pœniteat, imo gaude jam tibi sic non licere quod cum tuo detrimento licuisset ¹."

Ad *tertium* dicendum, quod Christo secundum se non competeat vovere ², tum quia Deus erat, tum etiam quia, inquantum homo, habebat firmatam voluntatem in bono, quasi comprehensor existens; quamvis per quamdam similitudinem ex persona ejus dicatur ³: *Vota mea reddam in conspectu timentium eum*; loquitur autem de corpore suo, quod est Ecclesia. Apostoli autem intelliguntur vovisse ⁴ pertinentia ad perfectionis statum, quando Christum, relictis omnibus, sunt secuti.

ART. V. — UTRUM VOTUM SIT ACTUS LATRIÆ, SIVE RELIGIONIS ⁵.

De his etiam infra, quæst. CLXXXIX, art. 2 corp. et Cont. gent. lib. III, cap. 138, et Opusc. XVII, cap. 12, et Opusc. XVIII, cap. 3.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod votum non sit actus latriæ sive religionis. Omne enim opus virtutis cadit sub voto. Sed ad eandem virtutem pertinere videtur promittere aliquid, et facere illud. Ergo votum pertinet ad quamlibet virtutem, et non specialiter ad religionem.

2. Præterea, secundum Tullium ⁶, ad religionem pertinet cultum et cæremoniam Deo afferre. Sed ille qui vovet, nondum aliquid Deo affert, sed solum promittit. Ergo votum non est actus religionis.

3. Præterea, cultus religionis non de-

bet exhiberi nisi Deo. Sed votum non solum fit Deo, sed etiam sanctis et prælatis, quibus religiosi profitentes obedientiam vovent. Ergo votum non est religionis actus.

Sed *contra* est quod dicitur Isai. XIX, vers. 21: *Colent eum in hostiis et muneribus, et vota vovebunt Domino, et solvent.* Sed colere Deum est proprie actus religionis, sive latriæ. Ergo votum est actus latriæ sive religionis.

CONCLUSIO. — Vovere est proprie actus latriæ ac religionis, cum ad divinum cultum sint vota ordinata.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. LXXXI, art. 1 ad 1), omne opus virtutis ad religionem seu latriam pertinet per modum imperii, secundum quod ad divinam reverentiam ordinatur; quod est proprius finis latriæ. Ordinare autem alios actus in suum finem, pertinet ad virtutem imperantem, non ad virtutes imperatas. Et ideo ipsa ordinatio actuum cujuscumque virtutis in servitium Dei, est proprius actus latriæ. Manifestum est autem ex prædictis (art. 1 et 2 hujus quæst.), quod "votum est quædam promissio Deo facta, " et quod "promissio nihil est aliud quam ordinatio quædam ejus quod promittitur in eum cui promittitur. " Unde votum est ordinatio quædam eorum quæ quis vovet in divinum cultum seu obsequium. Et sic patet quod vovere proprie est actus latriæ seu religionis.

Ad *primum* ergo dicendum, quod illud quod cadit sub voto, quandoque quidem est actus alterius virtutis, sicut jejunare et continentiam servare; quandoque vero est actus religionis, sicut sacrificium offerre vel orare. Utrorumque tamen promissio Deo facta ad religionem pertinet, ratione jam dicta (in corp. art.). Unde patet quod votorum quoddam pertinet ad religionem ratione solius promissionis Deo factæ, quæ est essentia voti; quoddam ⁷ etiam ratione rei promissæ, quæ est voti materia.

Ad *secundum* dicendum, quod ille qui promittit, inquantum se obligat ad dan-

(1) Ex his inferendum est prudenter et non temere emittenda osso vota; itaque Ecclesia vota temeraria omnino rejicit ac condemnat.

(2) Verisimilius est tamen, juxta Sylvium, quod vere ac proprie voverit Christus, quia quædam Deo promissit, ac votum nihil aliud est quam Deo promissio facta.

(3) Psal. xxi, secundum Glossam interl. Aug.

(4) Quid apostoli voverint, dicendum erit quæst. CLXXXVI, art. 1.

(5) Affirmative respondet S. Doctor, et hæc sententia est omnino certa.

(6) De invent. lib. II, aliquant. ante fin.

(7) Al., quandoque.

dum, jam quodammodo dat; sicut dicitur fieri aliquid, cum fit causa ejus, quia effectus virtute continetur in causa: et inde est quod non solum danti, sed etiam promittenti gratiæ aguntur.

Ad *tertium* dicendum, quod votum soli Deo fit; sed promissio etiam potest fieri homini; et ipsa promissio boni quæ fit homini, potest cadere sub voto, inquantum est quoddam opus virtuosum. Et per hunc modum intelligendum est votum quo quis vovet aliquid sanctis, vel prælatis; ut ipsa promissio facta sanctis vel prælatis cadat sub voto materialiter, inquantum scilicet homo vovet Deo, se impleturum quod sanctis vel prælatis promittit ¹.

ART. VI. — UTRUM MAGIS SIT LAUDABILE ET MERITORIUM FACERE ALIQUID EX VOTO, QUAM SINE VOTO ².

De his etiam infra, quæst. CLXXXIX, art. 2 corp. et part. III, quæst. XXVIII, art. 4 corp. et Cont. gent. lib. III, cap. 138, et Opusc. XVII, cap. 12, et Opusc. XVIII, cap. 13.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod magis sit laudabile et meritorium facere aliquid sine voto quam cum voto. Dicit enim Prosper ³: "Sic abstinere vel jejunare debemus, ut non nos necessitati jejunandi subdamus; ne jam non devoti sed inviti rem voluntariam faciamus." Sed ille qui vovet jejunium, subdit se necessitati jejunandi. Ergo melius esset, si jejunaret sine voto.

2. Præterea, Apostolus dicit ⁴: *Unusquisque prout destinavit in corde suo, non ex tristitia aut ex necessitate; hilarem enim datorem diligit Deus*. Sed quidam ea quæ vovent, ex tristitia faciunt; et hoc videtur procedere ex necessitate quam votum imponit, quia necessitas contristans est, ut dicitur ⁵. Ergo melius est aliquid facere sine voto quam cum voto.

3. Præterea, votum necessarium est ad hoc quod firmetur voluntas hominis ad rem quam vovet, ut supra habitum est (art. 4 hujus quæst.). Sed non potest firmari melius voluntas ad aliquid faciendum, quam cum actu iacit illud. Ergo non melius est facere aliquid cum voto quam sine voto.

(1) Ex his patet quod votum principaliter fiat Deo, secundario autem in honorem et memoriam sanctorum, sicut et templa aut altaria dicuntur ipsis dedicari. Cf. quod dicit S. Doctor (Sent. IV, dist. 38, quæst. 1, questione. 1, art. 1 ad 4).

(2) Quidam theologi sententiam negativam sæculo XIII docuerant, et eos B. Thomas speciali-

Sed *contra* est quod super illud Ps. LXXV, vers. 12: *Vovete, et reddite*, dicit Glossa: "Vovere voluntati consulitur." Sed consilium non est nisi de meliori bono. Ergo melius est facere aliquid opus ex voto quam sine voto; quia qui facit sine voto, implet tantum unum consilium, scilicet de faciendo; qui autem facit cum voto, implet duo consilia, scilicet de vovendo et faciendo.

CONCLUSIO. — Cum vovere sit actus latriæ, laudabilius et magis meritorium est quidpiam ex voto facere, quam sine voto.

Respondeo dicendum quod triplici ratione facere idem opus cum voto est melius et magis meritorium quam facere sine voto: primo quidem quia vovere, sicut dictum est (art. præc.), est actus latriæ, quæ est præcipua inter virtutes morales. Nobilioris autem virtutis est opus melius et magis meritorium. Unde actus inferioris virtutis est melior et magis meritorius ex hoc quod imperatur a superiori virtute, cujus actus fit per imperium; sicut actus fidei vel spei melior est, si imperetur a charitate. Et ideo opera aliarum virtutum moralium (puta jejunare, quod est actus abstinentiæ, et continere, quod est actus castitatis) sunt meliora et magis meritoria, si fiant ex voto; quia sic jam pertinent ad divinum cultum, quasi quædam Dei sacrificia. Unde Augustinus dicit ⁶ quod "neque ipsa virginitas, quia virginitas est, sed quia Deo dedicata est, honoratur, quam fovet et conservat continentia pietatis." Secundo, quia ille qui vovet aliquid, et facit, plus se Deo subiecit, quam ille qui solum facit: subiecit enim se Deo non solum quantum ad actum, sed etiam quantum ad potestatem, quia de cætero non potest aliud facere; sicut plus daret homini qui daret ei arborem cum fructibus, quam qui daret ei fructus tantum, ut dicit Anselmus ⁷. Et inde est quod etiam promittentibus gratiæ aguntur, ut dictum est (art. præc. ad 2). Tertio, quia per votum immobiliter voluntas firmatur in bonum. Facere autem aliquid ex voluntate firmata in bonum,

ter impugnaverat in Opusculo cui titulus est: *Contra retrahentes a religione*, cap. 12.

(3) De vita contemplativa, lib. II, cap. 24, in princ.

(4) II. Cor. IX, 7.

(5) Metaph. lib. V, text. 6.

(6) Lib. De virg. cap. 8, circa princ.

(7) In libro De similitud. cap. 84, a princ.

pertinet ad perfectionem virtutis, ut patet per Philosophum ¹. Sicut etiam peccare mente obstinata, aggravat peccatum, et dicitur peccatum in Spiritum sanctum, ut supra dictum est (qu. xiv, art. 1) ².

Ad *primum* ergo dicendum, quod auctoritas illa est intelligenda de necessitate coactionis, quæ involuntarium causat, et devotionem excludit. Unde signanter dicit: "Ne jam non devoti, sed inviti rem voluntariam faciamus." Necessitas autem voti per immobilitatem fit voluntatis; unde et voluntatem confirmat, et devotionem auget. Et ideo ratio non sequitur.

Ad *secundum* dicendum, quod necessitas coactionis ³, in quantum est contraria voluntati, tristitiam causat, secundum Philosophum. Necessitas autem voti in his qui sunt bene dispositi, in quantum voluntatem confirmat, non causat tristitiam, sed gaudium. Unde Augustinus dicit ⁴: "Non te vovisse poeniteat, imo gaude jam tibi sic non licere quod cum tuo detrimento licuisset." Si tamen ipsum opus secundum se consideratum, triste et involuntarium redderetur post votum, dum tamen remaneat voluntas votum implendi, adhuc est magis meritorium ⁵, quam si fieret sine voto: quia impletio voti est actus religionis, quæ est potior virtus quam abstinentia, cujus actus est jejuna.

Ad *tertium* dicendum, quod ille qui facit aliquid sine voto, habet immobilem voluntatem respectu illius operis singularis quod facit, et tunc quando facit; non autem manet voluntas ejus omnino firmata in futurum, sicut voventis, qui suam voluntatem obligavit ad aliquid faciendum, et antequam faceret illud singulare opus, et fortasse ad pluries faciendum.

(1) Ethic. lib. II, cap. 4, circa med.

(2) Aliam insuper rationem adducit B. Thomas (Opusc. supra laudat., cap. 12): quodlibet bonum finitum, ait, cum adjunctione alterius boni est melius: votum autem est in se bonum; ergo accedens ad bonitatem operis facit ipsum melius.

(3) Ea præsertim quæ per violentiam inducitur, vel quæ necessitatem quamdam veluti absolutam ab extrinseco infert. Hinc vota per vim vel ab invitis facta rescinduntur.

(4) Epist. ad Armentarium et Paulinam, 127, al. 45, vers. fin.

(5) Nam in hac hypothesi rem agens facere potest ex affectu charitatis, eamque ad finem religionis referre.

ART. VII. — UTRUM VOTUM SOLEMNIZETUR PER SUSCEPTIONEM SACRI ORDINIS, ET PER PROFESSIONEM AD CERTAM REGULAM ⁶.

De his etiam infra, art. 9 corp. et Sent. IV, dist. 38, quæst. 1, art. 2, quæst. III, et quol. III, art. 18 corp. et quol. VIII, art. 10 corp.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod votum non solemnizetur per susceptionem sacri ordinis, et per professionem ad certam regulam. Votum enim, ut dictum est (art. 4 hujus qu.), est promissio Deo facta. Ea vero quæ exterius aguntur ad solemnitatem pertinentia, non videntur ordinari ad Deum sed ad homines. Ergo per accidens se habent ad votum. Non ergo solemnitas talis est propria conditio voti.

2. Præterea, illud quod pertinet ad conditionem alicujus rei, videtur posse competere omnibus illis in quibus res illa invenitur. Sed multa possunt sub voto cadere quæ non pertinent neque ad sacrum ordinem, neque pertinent ad aliquam certam regulam; sicut cum quis vovet peregrinationem, aut aliquid hujusmodi. Ergo solemnitas quæ fit in susceptione sacri ordinis, vel in professione certæ regulæ, non pertinet ad conditionem voti.

3. Præterea, votum solemnne idem videtur esse quod votum publicum. Sed multa alia vota possunt fieri in publico, quam votum quod emittitur in susceptione sacri ordinis, vel professione certæ regulæ; et hujusmodi etiam vota possunt fieri in occulto. Ergo non solum hujusmodi vota sunt solemnna.

Sed *contra* est quod solum hujusmodi vota impediunt matrimonium contrahendum, et dirimunt jam contractum; quod est effectus voti solemnis, ut infra dicetur in tertia hujus operis parte ⁷.

CONCLUSIO. — Duobus modis voti solemnitas celebratur, nimirum quando quispiam per susceptionem sacri ordinis se totum divino ministerio tradit, et quando per certæ regulæ professionem, relicto sæculo et abdicata propria voluntate, perfectionis statum assumit.

Respondeo dicendum quod unicuique rei solemnitas adhibetur secundum il-

(6) In hoc articulo tradit S. Doctor divisionem voti in simplex et solemnne; in quo vere consistat hæc differentia non facile est determinare, quippe circa hanc quæstionem inter theologos magna est controversia.

(7) Quam non absolvit. Vid. Suppl. q. LIII, art. 2.

lius rei conditionem; sicut alia est solemnitas novæ militiæ, scilicet in quodam apparatu equorum et armorum, et concursu militum, et alia solemnitas nuptiarum, quæ consistit in apparatu sponsi et sponsæ, et conventu propinquorum. Votum autem est promissio Deo facta: unde solemnitas voti attenditur secundum aliquid spirituale vel speciale, quod ad Deum pertineat, id est, secundum aliquam spiritualem benedictionem, vel consecrationem ¹, quæ ex institutione apostolorum adhibetur in professione certæ regulæ, secundo gradu post sacri ordinis susceptionem, ut dicit Dionysius ². Et hujus ratio est, quia solemnitates non consueverunt adhiberi, nisi quando aliquis totaliter mancipatur alicui rei. Non enim solemnitas nuptialis adhibetur nisi in celebratione matrimonii, quando uterque conjugum sui corporis potestatem alteri tradit. Et similiter voti solemnitas adhibetur, quando aliquis per susceptionem sacri ordinis divino ministerio applicatur ³; et in professione certæ regulæ, quando per abrenuntiationem sæculi et propriæ voluntatis aliquis statum perfectionis assumit.

Ad primum ergo dicendum, quod hujusmodi solemnitas pertinet non solum ad homines, sed ad Deum, inquantum habet aliquam spiritualem consecrationem, seu benedictionem, cujus Deus est auctor, etsi homo sit minister, secundum illud Num. vi, 27: *Invocabunt nomen meum super filios Israel, et ego benedicam eis*. Et ideo votum solemne habet fortiorem obligationem apud Deum, quam votum simplex, et gravius peccat qui illud transgreditur. Quod autem dicitur quod votum simplex non minus obligat apud Deum quam solemne, intelligendum est quantum ad hoc quod utriusque transgressor peccat mortaliter.

Ad secundum dicendum, quod particularibus actibus non consuevit solemnitas adhiberi, sed assumptioni novi status, ut dictum est (in corp. art.). Et ideo cum quis vovet aliqua particularia o-

pera, sicut aliquam peregrinationem vel aliquod speciale jejunium, tali voto non congruit solemnitas, sed solum voto quod aliquis totaliter se subicit divino ministerio seu famulatui; in quo tamen voto quasi universali multa particularia opera comprehenduntur.

Ad tertium dicendum, quod vota ex hoc quod fiunt in publico, possunt habere quamdam solemnitatem humanam, non autem solemnitatem spiritualem et divinam, sicut habent vota præmissa, etiamsi coram paucis fiant. Unde aliud est votum esse publicum, et aliud esse solemne ⁴.

ART. VIII. — UTRUM ILLI QUI SUNT ALTERIUS POTESTATI SUBJECTI, IMPEDIANTUR A VOVENDO ⁵.

De his etiam infra, qu. CLXXXIX, art. 5, et Sent. iv, dist. 32, art. 4, et dist. 33, qu. i, art. 1, qu. iii, et Opusc. xvii, cap. 12

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod illi qui sunt alterius potestati subjecti, non impediuntur a vovendo. Minus enim vinculum superatur a majori. Sed obligatio qua quis subicitur homini est minus vinculum quam votum, per quod aliquis obligatur Deo. Ergo illi qui sunt alienæ potestati subjecti, non impediuntur a vovendo.

2. Præterea, filii sunt in potestate patris. Sed filii possunt profiteri in aliqua religione, etiam sine voluntate parentum. Ergo non impeditur aliquis a vovendo per hoc quod est subjectus potestati alterius.

3. Præterea, majus est facere quam promittere. Sed religiosi, qui sunt sub potestate prælatorum, possunt aliqua facere sine licentia suorum prælatorum, puta dicere aliquos psalmos, vel facere aliquas abstinencias. Ergo videtur quod multo magis possint hujusmodi Deo vovendo promittere.

4. Præterea, quicumque facit quod de jure facere non potest, peccat. Sed subditi non peccant vovendo, quia hoc nunquam invenitur prohibitum. Ergo videtur quod de jure possint vovere.

Sed contra est quod Num. xxx, 4 man-

continentiam, sed ad sacrum ministerium, cui Ecclesia votum continentiæ annexerit.

(4) Ac proinde aliud est votum esse simplex, et aliud esse privatum.

(5) Certum est non solum superiorem inferioris vota posse irritare, verum etiam illud sine causa; et communiter docent theologi quod ita se habendo non mortaliter peccent.

(1) Juxta mentem D. Thomæ hæc consecratio vel benedictio consistit in ordinatione aut professione qua quis totaliter divino cultui mancipatur (2) Ecclesiasticæ hierarchiæ, cap. 2.

(3) Hic advertendum est, ait Billuart, quod licet votum continentiæ dicatur solemnizari per susceptionem ordinis sacri, non sit tamen proprie solemne, quia ordinandus non se tradit ad

datur quod *si mulier in domo patris sui, et adhuc in puellari ætate aliquid voverit, non tenetur rea voti, nisi pater ejus consenserit*; et idem dicit de muliere habente virum. Ergo pari ratione nec aliæ personæ alterius potestati subjicte possunt se voto obligare.

CONCLUSIO. — Non potest quispiam alteri subjectus, se per votum firmiter obligare in his, in quibus alteri subjicitur, sine sui superioris consensu.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. 4 hujus quæst.), votum est promissio quædam Deo facta. Nullus autem potest per promissionem se firmiter obligare ad id quod est in potestate alterius, sed solum ad id quod est omnino in sua potestate. Quicumque autem est subjectus alicui, quantum ad id in quo est subjectus, non est suæ potestatis facere quod vult, sed dependet ex voluntate alterius. Et ideo non potest se per votum firmiter obligare in his in quibus alteri subjicitur, sine consensu sui superioris.

Ad *primum* ergo dicendum, quod sub promissione Deo facta non cadit nisi quod est virtuosum, ut supra dictum est (art. 2 hujus quæst.). Est autem contra virtutem ut id quod est alterius, homo offerat Deo, ut supra dictum est (qu. xxxii, art. 7, et qu. lxxxvi, art. 3). Et ideo non potest omnino salvari ratio voti, cum quis in potestate alterius constitutus vovet id quod est in potestate alterius, nisi sub conditione, si ille ad cujus potestatem pertinet, non contradicat.

Ad *secundum* dicendum, quod ex quo homo venit ad annos pubertatis, si sit liberæ conditionis, est suæ potestatis quantum ad ea quæ pertinent ad suam personam, puta quod obliget se religioni per votum, vel quod matrimonium contrahat; non autem est suæ potestatis quantum ad dispositionem domesticam: unde circa hoc non potest aliquid vovere quod sit ratum sine consensu patris. Servus ¹ autem quia est in potestate domini etiam quantum ad personales ope-

(1) Servus olim erat res domini, nunc vero non similiter de famulis judicandum est; vota eorum nequeunt ab heris irritari, sed tantum suspendi possunt pro tempore famulatus, quatenus debitis obsequiis præjudicant.

(2) Excipitur tamen votum transeundi ad religionem strictiorem (S. Alphonsus, lib. iii theologiae mor., n.º 233).

rationes, non potest se voto obligare ad religionem, per quam ab obsequio domini sui abstraheretur.

Ad *tertium* dicendum, quod religiosus subditus est prælato quantum ad suas operationes secundum professionem regulæ. Et ideo etiamsi aliquis ad horam aliquid facere possit, quando ad alia non occupatur a prælato; quia tamen nullum tempus est exceptum in quo prælatus non possit eum circa aliquid occupare, nullum votum religiosi est firmum, nisi sit de consensu prælati ²; sicut nec votum puellæ existentis in domo, nisi sit de consensu patris; nec uxoris, nisi sit de consensu viri ³.

Ad *quartum* dicendum, quod licet votum eorum qui sunt alterius potestati subditi, non sit firmum ⁴ sine consensu eorum quibus subjiciuntur; non tamen peccant vovendo, quia in eorum voto intelligitur debita conditio, scilicet si suis superioribus placuerit, vel non renituntur.

ART. IX. — UTRUM PUERI POSSINT VOTO SE OBLIGARE AD RELIGIONIS INGRESSUM.

De his etiam infra, quæst. clxxxix, art. 5 corp. et Sent. iv, dist. 27, qu. ii, art. 3 corp. et dist. 38, quæst. i, art. 1, quæst. iii, et Opusc. xvii, c. 12, et cap. 13 ad 10.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod pueri non possint voto se obligare ad religionis ingressum. Cum enim ad votum requiratur animi deliberatio, non competit vovere nisi illis qui habent usum rationis. Sed hoc deficit in pueris sicut et in amentibus vel furiosis. Sicut ergo amentes et furiosi non possunt se ad aliquid voto astringere; ita etiam nec pueri, ut videtur, possunt se voto obligare religioni.

2. Præterea, illud quod rite potest ab aliquo fieri, non potest ab alio irritari. Sed votum religionis a puero vel puella factum ante annos pubertatis, potest a parentibus revocari, vel a tutore ⁵. Ergo videtur quod puer, vel puella ante quatuordecim annos non possit rite vovere.

3. Præterea, religionem intrantibus annus probationis conceditur secundum

(3) Sed non potest e converso uxor irritare vota viri, nisi sibi præjudicent, ut votum longæ peregrinationis, magnæ abstinentiæ, etc.

(4) Illud votum verum est, sed ab auctore dicitur *non firmum*, quia potest a superioris voluntate irritari.

(5) Ut habetur 20, quæst. ii, can. *Puella*.

regulam B. Benedicti ¹ et secundum statutum Innocentii IV ², ad hoc quod probatio obligationem voti præcedat. Ergo illicitum videtur esse quod pueri voto obligentur ad religionem ante probationis annum.

Sed *contra*, id quod non est rite factum, non est validum, etiamsi a nullo revocetur. Sed votum puellæ etiam ante annos pubertatis emissum, validum est, si intra annum a parentibus non revocetur ³. Ergo licite et rite possunt pueri voto obligari ad religionem, etiam ante annos pubertatis.

CONCLUSIO. — Pueri ante pubertatis annos, si usum rationis non habuerint, non possunt se ad aliquid voto obligare: si vero rationis usum attigerint, possunt se voto obligare; quamquam eorum vota per illos, qui supra ipsos potestatem habent, irritari possint; nullo autem modo solemniter voto possunt se obligare, etsi rationis usum habuerint: post annos autem pubertatis possunt se tam simplici, quam solemniter voto astringere.

Respondeo dicendum quod, sicut ex supra dictis patet (art. 7 hujus quæst.), duplex est votum, scilicet simplex et solemne. Et quia solemnitas voti in quadam spirituali benedictione et consecratione consistit, ut dictum est (ibid.), quæ fit per ministerium Ecclesiæ, ideo solemnizatio voti sub dispensatione Ecclesiæ cadit. Votum autem simplex efficaciam habet ex deliberatione animi, qua quis se obligare intendit. Quod autem talis obligatio robur non habeat, dupliciter potest contingere: uno quidem modo propter defectum rationis, sicut patet in furiosis et in amenitibus, qui se voto non possunt obligare ad aliquid, dum sunt in furia vel amentia: alio modo, quia ille qui vovet, est alterius potestati subjectus, ut supra dictum est (art. præc.). Et ista duo concurrunt in pueris ante annos pubertatis, quia et patiuntur rationis defectum ut in pluribus, et sunt naturaliter sub cura parentum, vel tutorum qui sunt

eis loco parentum; et ideo eorum vota ex duplici causa robur non habent. Contingit tamen propter naturæ dispositionem, quæ legibus humanis non subditur, in aliquibus, licet paucis, accelerari rationis usum, qui ob hoc dicuntur doli capaces; nec tamen propter hoc in aliquo eximuntur a cura parentum, quæ subjacet legi humanæ respicienti ad id quod frequentius accidit. — Est ergo dicendum quod si puer vel puella ante pubertatis annos nondum habeat usum rationis, nullo modo potest ad aliquid se voto obligare ⁴. Si vero ante pubertatis annos attingit usum rationis, potest quidem (quantum in ipso est) se obligare; sed votum ejus potest irritari per parentes ⁵, quorum curæ remanet adhuc subjectus. Quantumcumque tamen sit doli capax, ante annos pubertatis non potest obligari voto solemniter religionis, propter Ecclesiæ statutum ⁶, quod respicit id quod in pluribus accidit. Post annos autem pubertatis possunt jam se voto religionis obligare, vel simplici vel solemniter, absque voluntate parentum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ratio illa procedit de pueris qui nondum attigerunt usum rationis, quorum vota sunt invalida, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quod vota eorum qui sunt in potestate aliorum, habent conditionem implicitam, scilicet si non revocentur a superiore, ex qua licita redduntur et valida, si conditio existat, ut dictum est (art. præc.).

Ad *tertium* dicendum, quod ratio illa procedit de voto solemniter, quod fit per professionem.

ART. X. — UTRUM

POSSIT IN VOTO DISPENSARI ⁷.

De his etiam Sent. iv, dist. 38, quæst. 1, art. 4, quæst. 1 corp. et ad 2, et quæst. 11.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod in voto dispensari non possit. Minus enim est commutari votum quam in eo dispensari. Sed votum non potest

si puer a patre sit orbatus, aut per tutorem, si pater ac mater obierunt.

(6) Concilium Tridentinum (sess. xxv, cap. 15) *De regularibus* statuit quod tam virorum quam mulierum professio non fiat ante decimum sextum annum expletum, nec nisi post annum probationis.

(7) Dispensare in voto est ita voti vinculum relaxare, ut qui ad aliquid jure erat obligatus, ea obligatione sit omnino immunis

(1) Cap. 68.

(2) Id habet Alexander II, epistol. 26, tom. ix Concil., et habetur cap. *Consalvus* 17, quæst. 11.

(3) Ut habetur 20, quæst. 11, can. *Puella*.

(4) Unde vota, quæcumque sint, ante septennium emissa censentur invalida, post septennium vero valida, nisi ex circumstantiis appareat et adfuisse sufficienter usum rationis ante septennium et defuisse post septennium.

(5) Per patrem primum, deinde per matrem,

commutari; dicitur enim Levit. xxvii, 9: *Animal quod immolari potest Domino, si quis voverit, sanctum erit, et mutari non poterit, nec melius malo, nec pejus bono*¹. Ergo multo minus potest dispensari in voto.

2. Præterea, in his quæ sunt de lege naturæ et in præceptis divinis non potest per hominem dispensari, præcipue in præceptis primæ tabulæ, quæ ordinantur directe ad dilectionem Dei, quæ est ultimus præceptorum finis. Sed implere votum est de lege naturæ, et est etiam præceptum legis divinæ, ut ex supra dictis patet (art. 3 huj. qu.), et pertinet ad præcepta primæ tabulæ, cum sit actus latriæ. Ergo in voto dispensari non potest.

3. Præterea, obligatio voti fundatur super fidelitatem quam homo debet Deo, ut dictum est (art. 3 hujus qu.). Sed in hac nullus potest dispensare. Ergo nec in voto.

Sed *contra*, majoris firmitatis esse videtur quod procedit ex communi multorum voluntate, quam quod procedit ex singulari voluntate alicujus personæ. Sed in lege, quæ habet robur ex communi voluntate, potest per hominem dispensari. Ergo videtur quod etiam in voto per hominem dispensari possit.

CONCLUSIO. — Sicut pro majori bono, legis dispensatio, ita et voti commutatio et dispensatio per superioris auctoritatem fieri potest.

Respondeo dicendum quod dispensatio voti intelligenda est ad modum dispensationis quæ fit in observantia alicujus legis; quia, ut supra dictum est (1 2, qu. xc, art. 2), lex ponitur respiciendo ad id quod est ut in pluribus bonum. Sed quia contingit hujusmodi in aliquo casu non esse bonum, oportuit per aliquem determinari, in illo particulari casu legem non esse servandam. Et hoc proprie est dispensare in lege: nam dispensatio videtur importare quamdam commensuratum distributionem, vel applicationem communis alicujus ad ea quæ sub ipso continentur; per quem modum dicitur aliquis dispensare cibum familiæ. — Similiter autem ille qui vovet, quodammodo sibi statuit legem, obli-

gans se ad aliquid quod est secundum se, et, ut in pluribus, bonum. Potest tamen contingere quod in aliquo casu sit vel simpliciter malum, vel inutile, vel majoris boni impeditivum; quod est contra rationem ejus quod cadit sub voto, ut ex prædictis patet (art. 2 huj. quæst.). Et ideo necesse est quod determinetur in tali casu votum non esse servandum². Et si quidem absolute determinetur aliquid votum non esse servandum, dicitur esse dispensatio voti; si autem pro hoc quod servandum erat, aliquid aliud imponatur, dicitur commutatio voti. Unde minus est votum commutare quam in voto dispensare; utrumque tamen in potestate Ecclesiæ consistit.

Ad *primum* ergo dicendum, quod animal quod immolari poterat, ex hoc ipso quod vovebatur, sanctum reputabatur, quasi divino cultui mancipatum; et hæc erat ratio quare non poterat commutari; sicut nec modo posset aliquis rem quam vovit, jam consecratam (puta calicem vel domum) commutare in melius, vel in pejus. Animal autem quod non poterat sanctificari, quia non erat immolativum, redimi poterat et debebat, sicut ibidem lex dicit. Et ita etiam nunc commutari possunt vota, si consecratio non interveniat.

Ad *secundum* dicendum, quod sicut ex jure naturali et præcepto divino tenetur homo implere votum, ita etiam tenetur ex eisdem obedire superiorum legi, vel mandato. Et tamen cum dispensatur in aliqua lege humana, non fit ut legi humanæ non obediatur, quod est contra legem naturæ et mandatum divinum: sed fit, ut hoc quod erat lex, non sit lex in hoc casu. Ita etiam auctoritate superioris dispensantis fit, ut hoc quod continebatur sub voto, non contineatur, inquantum determinatur in hoc casu hoc non esse congruam materiam voti. Et ideo cum prælatus Ecclesiæ dispensat in voto, non dispensat in præcepto juris naturalis, vel divini; sed determinat id quod cadebat sub obligatione deliberationis humanæ, quæ non potuit omnia circumspicere.

Ad *tertium* dicendum, quod ad fidelitatem Deo debitam non pertinet quod

(1) Id est *nec melius in malum, nec etiam pejus in bonum*; etsi hoc posterius videretur magis consentaneum rationi, si qua fieri deberet mutatio.

(2) Quod ita accipiendum est ut non fiat tantum per scientiam, sed etiam per auctoritatem, secundum quod ait ipse S. Doctor in art. 12.

homo faciat id quod ad vovendum ¹ est malum, vel inutile, vel majoris boni impeditivum, ad quod tendit voti dispensatio: et ideo dispensatio voti non est contra fidelitatem Deo debitam.

**ART. XI. — UTRUM
IN VOTO SOLEMNI CONTINENTIÆ
POSSIT FIERI DISPENSATIO ².**

De his etiam infra, quæst. CLXXXVI, art. 8 ad 9.

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quod in voto solemnī continentīæ possit fieri dispensatio. Una enim ratio dispensandi in voto est, si sit impeditivum melioris boni, sicut dictum est (art. præc.). Sed votum continentīæ, etiamsi sit solemne, potest esse impeditivum melioris boni; nam bonum commune est divinius quam bonum unius. Potest autem per continentiam alicujus impediri bonum totius multitudinis; puta si quando per contractum matrimonii aliquarum personarum quæ continentiam voverunt, posset pax patriæ procurari. Ergo videtur quod etiam in solemnī voto continentīæ possit dispensari.

2. Præterea, latria est nobilior virtus quam castitas. Sed si quis voverit aliquem actum latriæ, puta offerre Deo sacrificium, potest in illo voto dispensari. Ergo multo magis potest dispensari in voto continentīæ, quod est de actu castitatis.

3. Præterea, sicut votum abstinentiæ observatum potest vergere in periculum personæ, ita etiam observatio voti continentīæ. Sed in voto abstinentiæ, si vergat in corporale periculum vovens, potest fieri dispensatio. Ergo etiam pariter ratione in voto continentīæ potest dispensari.

4. Præterea, sicut sub professione religionis, ex qua votum solemnizatur, continetur votum continentīæ, ita etiam votum paupertatis et obedientiæ. Sed in voto paupertatis et obedientiæ potest dispensari, sicut patet in illis qui post professionem ad episcopatum assumuntur. Ergo videtur quod in solemnī voto continentīæ possit dispensari.

Sed *contra* est quod dicitur Eccli. xxvi,

vers. 20: *Omnis ponderatio non est digna animæ continentis.*

Præterea, Extra De statu monach. in fine illius Decretalis: *Cum ad monasterium*, dicitur: "Abdicatio proprietatis, sicut etiam custodia castitatis, adeo annexa est regulæ monachali, ut contra eam nec summus pontifex possit licentiam indulgere."

CONCLUSIO. — Non potest in solemnī voto continentīæ per professionem religionis consecrato, fieri etiam per summum pontificem dispensatio: in voto autem solemnizato per sacri ordinis susceptionem, potest Ecclesiæ auctoritate fieri dispensatio.

Respondeo dicendum quod in solemnī voto continentīæ tria possunt considerari: primo quidem materia voti, scilicet ipsa continentia; secundo perpetuitas voti, scilicet cum aliquis voto se adstringit ad perpetuam observantiam continentīæ; tertio ipsa solemnitas voti. Dicunt ergo quidam quod votum solemne est indispensabile, ratione ipsius continentīæ, quæ non recipit condignam recompensationem, ut patet ex auctoritate inducta. Cujus rationem quidam assignant, quia per continentiam homo triumphat de domestico inimico, vel quia per continentiam homo perfecte conformatur Christo secundum puritatem animæ et corporis. Sed hoc non videtur efficaciter dici: quia bona animæ, utpote contemplatio et oratio, sunt multo meliora bonis corporis, et magis nos Deo conformant: et tamen potest dispensari in voto orationis vel contemplationis. Unde non videtur esse ratio quare non possit dispensari in voto continentīæ, si respiciatur absolute ad ipsam continentīæ dignitatem; præsertim cum Apostolus ³ ad continentiam inducat propter contemplationem, dicens quod *mulier innupta cogitat quæ Dei sunt*. Finis autem potior est his quæ sunt ad finem. Et ideo alii rationem hujus assignant ex perpetuitate et universalitate hujus voti. Dicunt enim quod votum continentīæ non potest prætermitti nisi per id quod est omnino contrarium; quod nunquam licet in aliquo voto. —

(1) Ita communiter. Codex Alcan. habet in textu, *ad vitandum*, sed in margine, *ad vovendum*.

(2) Hæc quæstio valde controvertitur. Sententiam affirmativam docuit S. Thomas junior (Sent. iv, dist. 38, quæst. 1, art. 4 ad 4), hic au-

tem senior factus aperte et constanter negativam asserit, et cum eo Albertus Magnus, Sylvester, Sotus, Sylvius et major pars thomistarum multique extranei.

(3) 1. Cor. vii, 34.

Sed hoc est manifeste falsum: quia sicut uti carnali copula est continentiae contrarium; ita comedere carnes, vel bibere vinum, est contrarium ab continentiae a talibus: et tamen in hujusmodi votis potest dispensari. Et ideo aliis videtur quod etiam in voto solemnii continentiae possit dispensari propter aliquam communem utilitatem, seu necessitatem, ut patet in exemplo præmisso (in arg. 1) de pacificatione terrarum ex aliquo matrimonio contrahendo. Sed quia Decretalis inducta expresse dicit, quod "nec summus pontifex potest contra custodiam castitatis monacho licentiam dare;," ideo aliter videtur dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. præc. arg. 1, et habetur Lev. ult.), illud quod semel sanctificatum est Domino, non potest in alios usus commutari. Non autem potest facere aliquis Ecclesiae prælatus ut id quod est sanctificatum, sanctificationem amittat, etiam in rebus inanimatis; puta quod calix consecratus desinat esse consecratus, si maneat integer. Unde multo minus potest hoc facere aliquis prælatus ut homo Deo consecratus, quamdiu vivit, consecratus esse desistat. Solemnitas autem voti consistit in quadam consecratione, seu benedictione voventis, ut dictum est (art. 7 hujus quæst.). Et ideo non potest fieri per aliquem prælatum Ecclesiae, quod ille qui votum solemnne emisit, desistat ab eo ad quod est consecratus; puta quod ille qui est sacerdos, non sit sacerdos; licet possit prælatus ob aliquam causam executionem ordinis inhibere. Et simili ratione Papa non potest facere quod ille qui est professus religionem, non sit religiosus; licet quidam juristæ ignoranter contrarium dicant ¹. — Est ergo considerandum utrum continentia sit essentialiter annexa ei ad quod votum solemnizatur; quia si non est essentialiter annexa, potest manere solemnitas consecrationis sine debito continentiae: quod non potest contingere, si sit essentialiter annexum ei ad quod votum solemnizatur. Non est autem essentialiter annexum debitum continentiae ordini sacro,

(1) Sententia contraria tamen videtur probabilior, ut docet S. Alphonsus cum Cajetano, Salmant., Scot., S. Antonino, Suar., Less., Sanchez et multis aliis (Theolog. moral. lib. III, n° 256).

(2) Hanc posteriorom partem communiter admittunt theologi. (3) I. Cor. VII, 34

sed ex statuto Ecclesiae: unde videtur quod per Ecclesiam possit dispensari in voto continentiae solemnizato per susceptionem sacri ordinis ². Est autem debitum continentiae essenziale statui religionis, per quem homo abrenuntiat sæculo, totaliter Dei servitio mancipatus: quod non potest simul stare cum matrimonio, in quo incumbit necessitas procurandæ uxoris, et prolis, et familiæ, et rerum quæ ad hoc requiruntur. Unde Apostolus dicit ³, quod *qui est cum uxore, sollicitus est quæ sunt mundi, quomodo placeat uxori, et divisus est*. Unde nomen monachi ab unitate sumitur, per oppositum ad divisionem prædictam. Et ideo in voto solemnizato per professionem religionis non potest per Ecclesiam dispensari; et rationem assignat Decretalis, quia "castitas est annexa regulæ monachali ⁴."

Ad *primum* ergo dicendum, quod periculum rerum humanarum est obvian- dum per res humanas, non autem per hoc quod res divinæ convertantur in usum humanum. Professi autem religionem mortui sunt mundo, et vivunt Deo; unde non sunt revocandi ad vitam humanam occasione cujuscumque eventus.

Ad *secundum* dicendum, quod in voto temporalis continentiae dispensari potest, sicut et in voto temporalis orationis, vel temporalis ab continentiae. Sed quod in voto continentiae per professionem solemnizato non possit dispensari, hoc non est in quantum est actus castitatis, sed in quantum incipit ad latram pertinere per professionem religionis.

Ad *tertium* dicendum, quod cibus directe ordinatur ad conservationem personæ; et ideo ab continentia cibi directe potest vergere in periculum personæ. Unde ex hac ratione recipit votum ab continentiae dispensationem. Sed coitus non ordinatur directe ad conservationem personæ, sed ad conservationem speciei; unde nec directe ab continentia coitus per continentiam vergit in periculum personæ. Sed si per accidens ex ea aliquod periculum personale accidat, potest aliter subveniri, scilicet per ab continentiam, vel alia corporalia remedia.

(4) Cajetanus contendit S. Doctorem his verbis intellexisse, summum pontificem in eo tantum sensu non posse dispensare cum monacho, ut simul sit conjugatus et monachus maneat.

Ad *quartum* dicendum, quod religiosus qui fit episcopus, sicut non absoluitur a voto continentiae, ita nec a voto paupertatis; quia nihil debet habere tanquam proprium, sed sicut dispensator communium bonorum Ecclesiae: similiter etiam non absoluitur a voto obedientiae, sed per accidens obedire non tenetur, si superiorem non habeat; sicut nec abbas monasterii, qui tamen non est ab obedientiae voto absolutus.

Auctoritas vero Ecclesiastici, quæ in *contrarium* obijcitur, intelligenda est quantum ad hoc quod nec fecunditas carnis, nec aliquod corporale bonum est comparandum bono continentiae, quæ inter bona animæ computatur, ut Augustinus dicit ¹. Unde signanter dicitur, *animæ continentis, non carnis continentis*.

ART. XII. — UTRUM AD COMMUTATIONEM VEL DISPENSATIONEM VOTI REQUIRATUR PRÆLATI AUCTORITAS ².

De his etiam sup., art. 1 ad 3, et Sent. iv, dist. 33, quæst. 1, art. 1, qu. 1 ad 4, et art. 4, qu. 1 corp. et ad 2, et quæst. iv, per tot.

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quod ad commutationem vel dispensationem voti non requiratur prælati auctoritas. Aliquis enim potest intrare religionem absque auctoritate alicujus superioris prælati. Sed per introitum religionis absoluitur homo a votis in sæculo factis, etiam a voto terræ sanctæ. Ergo voti commutatio vel dispensatio potest esse absque auctoritate superioris prælati.

2. Præterea, dispensatio voti in hoc consistere videtur, quod determinatur in quo casu votum non sit observandum. Sed si prælatus male determinet, non videtur esse vovens absolutus a voto, quia nullus prælatus potest dispensare contra præceptum divinum de implendo voto, ut dictum est (art. 10 hujus quæst. ad 2, et art. præc.). Similiter etiam si aliquis propria auctoritate recte determinet in quo casu votum non sit implendum, non videtur voto teneri: quia votum non obligat in casu in quo habet pejorem eventum, ut dictum est (art. 2 hujus quæst.). Ergo dispensatio

voti non requirit auctoritatem alicujus prælati.

3. Præterea, si dispensare in voto pertinet ad potestatem prælatorum, pari ratione pertinet ad omnes. Sed non pertinet ad omnes dispensare in quolibet voto. Ergo non pertinet ad potestatem prælatorum dispensatio voti.

Sed *contra*, sicut lex obligat ad aliquid faciendum, ita et votum. Sed ad dispensandum in præcepto legis requiritur superioris auctoritas, ut supra dictum est (12, quæst. xcvi, art. 4). Ergo pari ratione etiam in dispensatione voti ³.

CONCLUSIO. — Cum prælatus in Ecclesia gerat Dei vicem, non potest aliqua absque ejus auctoritate fieri in votis dispensatio, vel commutatio.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. 1 et 2 hujus quæst.), votum est promissio Deo facta de aliquo quod sit Deo acceptum. Quid sit autem in aliqua promissione acceptum ei cui promittitur, ex ejus pendet arbitrio. Prælatus ⁴ autem in Ecclesia gerit vicem Dei. Et ideo in commutatione vel dispensatione votorum requiritur prælati auctoritas, qui in persona Dei determinat quid sit Deo acceptum, secundum illud II. Cor. ii, 10: *Nam et ego quod donavi, si quid donavi, propter vos in persona Christi*; et signanter dicit *propter vos*, quia omnis dispensatio petita a prælato debet fieri ad honorem Christi, in cujus persona dispensat, vel ad utilitatem Ecclesiae, quæ est ejus corpus.

Ad *primum* ergo dicendum, quod omnia alia vota sunt quorundam particularium operum; sed per religionem homo totam vitam suam Dei obsequio deputat. Particulare autem in universali includitur; et ideo Decretalis dicit ⁵, quod "reus voti fracti non habetur qui temporale obsequium in perpetuam religionis observantiam commutat." Nec tamen religionem ingrediens tenetur implere vota vel jejuniorum, vel orationum, vel aliorum hujusmodi quæ existens in sæculo fecit; quia religionem ingrediens moritur priori vitæ; et etiam

(1) Lib. de sanct. virg. cap. 7 et 8, et lib. De bono conjug. cap. 21.

(2) Commutatio est substitutio alterius operis honesti loco ejus quod voto promissum erat, sub eadem obligatione.

(3) Ita quoque ad commutationem voti requiritur auctoritas ecclesiastica.

(4) Prælatus hic intelligitur qui habet spirituales jurisdictionem fori exterioris in subditos: cujusmodi sunt episcopi, et illi prælati episcopis inferiores qui jurisdictionem quasi episcopalem habent in suos religiosos, si sint exempti.

(5) Cap. Scripturæ, De voto, etc.

singulares observantiæ religioni non competunt; et religionis onus satis hominem onerat, ut alia superaddere non oporteat.

Ad *secundum* dicendum, quod quidam dixerunt quod ideo prælati possunt in votis pro libito dispensare, quia in quolibet voto includitur conditionaliter voluntas prælati superioris, sicut supra dictum est (art. 8 huj. quæst.), quod in votis subditorum (puta servi vel filii) intelligitur conditio, si placuerit patri, vel domino, vel si non renitentur. Et sic subditus absque omni remorsu conscientiae posset votum prætermittere, quandocumque sibi a prælato diceretur. Sed prædicta positio falso innititur: quia cum potestas prælati spiritualis, qui non est dominus sed dispensator, in ædificationem sit data, et non in destructionem, ut patet II. Cor. x, sicut prælatus non potest imperare ea quæ secundum se Deo displicent, scilicet peccata; ita non potest prohibere ea quæ secundum se Deo placent, scilicet virtutis opera. Et ideo absolute potest homo ea vovere. Ad prælatum tamen pertinet dijudicare quid sit magis virtuosum et Deo magis acceptum. Et ideo in manifestis dispensatio prælati non excusaret a culpa; puta si prælatus dispensaret cum aliquo super voto de ingressu religionis, nulla apparenti causa obstante¹. Si autem esset causa apparens, per quam saltem in dubium verteretur, posset stare iudicio prælati dispensantis vel commutantis; non tamen iudicio proprio, quia ipse non gerit vicem Dei, nisi forte in casu in quo id quod vovit, esset manifeste illicitum, et non posset opportune ad superiorem recurrere.

Ad *tertium* dicendum, quod quia summus pontifex gerit plenarie vicem Christi in tota Ecclesia, ipse habet plenitudinem potestatis dispensandi in omnibus dispensabilibus votis. Aliis autem inferioribus prælatis committitur dispensatio in votis quæ communiter fiunt, et indigent frequenti dispensatione, ut

(1) Juxta mentem D. Thomæ dispensatio aut commutatio sine ratione justa, non solum est illicita, verum etiam invalida.

(2) Hic solum duo vota summo pontifici reservata B. Thomas exprimit, forsitan quia suo tempore non plura essent, nunc quinque hujusmodi vota recensentur; scilicet vota ingrediendi religionem, continentiae perpetuæ, peregrinatio-

habeant de facili homines ad quem recurrant, sicut sunt vota peregrinationum et jejuniorum, et aliorum hujusmodi. Vota vero majora, puta continentiae et peregrinationis terræ sanctæ, reservantur summo pontifici².

QUESTIO LXXXIX.

DE JURAMENTO,

IN DECEM ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de actibus exterioribus latræ, quibus aliquid divinum ab hominibus assumitur, quod est vel sacramentum aliquod, vel ipsum nomen divinum. Sed de sacramenti assumptione locus erit tractandi in tertia hujus operis parte; de assumptione autem nominis divini nunc agendum est. Assumitur autem divinum nomen ab homine tripliciter: uno modo per modum juramenti ad propria verba confirmanda; alio modo per modum adjurationis ad alios inducendum; tertio modo per modum invocationis ad orandum, vel laudandum. Primo ergo de juramento agendum est; circa quod quærentur decem: 1. Quid sit juramentum. — 2. Utrum sit licitum. — 3. Qui sint comites juramenti. — 4. Cuius virtutis sit actus. — 5. Utrum sit appetendum et frequentandum, tanquam utile et bonum. — 6. Utrum liceat jurare per creaturam. — 7. Utrum juramentum sit obligatorium. — 8. Quæ sit major obligatio, utrum juramenti, vel voti. — 9. Utrum in juramento possit dispensari. — 10. Quibus et quando liceat jurare.

ART. I. — UTRUM JURARE

SIT TESTEM DEUM INVOCARE³.

De his etiam infra, quæst. xcviij, art. 2 corp., et Sent. iii, dist. 39, art. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod jurare non sit testem Deum invocare. Quicumque enim inducit auctoritatem sacræ Scripturæ, inducit Deum in testimonium, cujus verba proponuntur in sacra Scriptura. Si ergo jurare est testem Deum invocare, quicumque inducit auctoritatem sacræ Scripturæ, juraret. Hoc autem est falsum. Ergo et primum.

2. Præterea, ex hoc quod aliquis inducit aliquem in testem, nihil ei reddit. Sed ille qui per Deum jurat, aliquid Deo reddit: dicitur enim Matth. v, 33: *Reddes Domino juramenta tua*; et Augustinus dicit⁴, quod jurare est "jus veritatis Deo reddere." Ergo jurare non est Deum testem invocare.

nis in Jerusalem, ad S. Jacobum Compostellanum et ad limina apostolorum Petri et Pauli.

(3) Ex confesso omnium theologorum jurare est vocare Deum in testem alicujus rei; unde juramentum dicitur invocatio divini nominis in testimonium alicujus rei.

(4) De verb. Apost., serm. 28, cap. 6, ante med.

3. Præterea, aliud est officium iudicis et aliud testis, ut ex supra dictis patet (quæst. LVII et LXX). Sed quandoque jurando implorat homo divinum iudicium, secundum illud Psalm. VII, 5: *Si reddidi retribuētibus mihi mala, decidam merito ab inimicis meis inanis*. Ergo jurare non est testem Deum invocare.

Sed contra est quod Augustinus dicit¹: "Quid est jurare per Deum, nisi, Testis est Deus?"

CONCLUSIO. — Cum juramentum sit divini testimonii, ad alicujus rei certam confirmationem efficiendam, prolatio, patet hinc jurare nihil aliud esse, quam Deum testem invocare.

Respondeo dicendum quod, sicut Apostolus dicit², juramentum ad confirmationem ordinatur³. Confirmatio autem in scilibus per rationem fit, quæ procedit ex aliquibus naturaliter notis, quæ sunt infallibiliter vera. Sed particularia facta contingentia hominum non possunt per rationem necessariam confirmari: et ideo ea quæ de his dicuntur, solent confirmari per testes. Sed humanum testimonium non est sufficiens ad hujusmodi confirmandum, propter duo: primo quidem propter defectum veritatis humanæ, quia plurimi in mendacium labuntur, secundum illud Psalmi XVI, 10: *Os eorum locutum est mendacium*⁴. Secundo propter defectum cognitionis, quia homines non possunt cognoscere neque futura, neque cordium occulta, vel etiam absentia, de quibus tamen homines loquuntur; et expedit rebus humanis ut certitudo aliqua de his habeatur. Et ideo necessarium fuit recurrere ad divinum testimonium, quia Deus neque mentiri potest, neque eum aliquid latet. Assumere autem Deum in testem dicitur jurare, quia quasi pro jure introductum est, ut quod sub invocatione divini testimonii dicitur, pro vero habeatur. Divinum autem testimonium quandoque inducitur ad asserendum præsentia vel præterita; et hoc dicitur juramentum *assertorium*⁵.

Quandoque autem inducitur divinum testimonium ad confirmandum aliquid futurum, et hoc dicitur juramentum *promissorium*⁶. Ad ea vero quæ sunt necessaria, et per rationem investiganda, non inducitur juramentum; derisibilis enim videretur, si quis in disputatione alicujus scientiæ vellet propositum per juramentum probare.

Ad primum ergo dicendum, quod aliud est testimonio Dei uti jam dato, quod fit cum aliquis auctoritatem sacræ Scripturæ inducit⁷; et aliud est testimonium Dei implorare ut exhibendum, quod fit in juramento.

Ad secundum dicendum, quod dicitur aliquis reddere juramenta Deo ex hoc quod implet illud quod jurat: vel quia in hoc ipso quod invocatur Deum in testem, recognoscit cum habere omnium cognitionem et infallibilem veritatem.

Ad tertium dicendum, quod alicujus testimonium invocatur ad hoc quod testis invocatus veritatem manifestet circa ea quæ dicuntur. Deus autem manifestat an verum sit quod dicitur, dupliciter: uno modo simpliciter revelando veritatem, vel per internam inspirationem, vel etiam per facti denudationem, dum scilicet producit in publicum ea quæ erant occulta; alio modo per poenam mentientis, et tunc simul est iudex et testis, dum puniendo mendacem, manifestat mendacium. Et ideo duplex est modus jurandi: unus quidem per simplicem Dei contestationem, sicut cum aliquis dicit: *Est mihi Deus testis*; vel: *Coram Deo loquor*; vel: *Per Deum*, quod idem est, ut dicit Augustinus⁸. Alius modus jurandi est per execrationem⁹, dum scilicet aliquis se vel aliquid ad se pertinens ad poenam obligat, nisi sit verum quod dicitur.

ART. II. — UTRUM

SIT LICITUM JURARE¹⁰.

De his etiam infra, art. 3 corp. et Sent. III, dist. 39, qu. 1, art. 2, qu. II, Rom. 1, lect. 5, et Hebr. VI, lect. 4.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit licitum jurare. Nihil enim

(6) Ut cum quis jurat se collaturum magis idoneis beneficia.

(7) Ita prædicatores et doctores hanc auctoritatem in docendo inducunt.

(8) De serm. Dom. in monte, l. I, c. 17, a princ., et loc. cit.

(9) Tunc juramentum dicitur imprecatorium.

(10) De fide est contra Pelagianos, valdenses,

(1) In quodam serm. De perjurio, loc. sup. cit.

(2) Hebr. VI.

(3) Sic enim ibi vers. 16: *Omnis controversæ finis ad confirmationem est juramentum*; quasi dicat: Ex hoc tollitur omnis dubitatio.

(4) Non mendacium, sed superbiam habet Vulgata in eo loco.

(5) Ut testor Deum quod Petrus sit innoxius, quod non occidit Joannem.

quod prohibetur in lege divina est licitum. Sed juramentum prohibetur Matthæi v, 34: *Ego dico vobis non jurare omnino*, etc.; et Jac. v, 12 dicitur: *Ante omnia, fratres mei, nolite jurare*. Ergo juramentum est illicitum.

2. Præterea, id quod est a malo ¹ videtur esse illicitum, quia, ut dicitur Matth. vii, 18, *non potest arbor mala fructus bonos facere*. Sed juramentum est a malo; dicitur enim Matth. v, 37: *Sit autem sermo vester: Est, est; Non, non*. Quod autem his abundantius est, a malo est. Ergo juramentum videtur esse illicitum.

3. Præterea, exquirere signum divinæ providentiæ est tentare Deum, quod est omnino illicitum, secundum illud Deuter. vi, 16: *Non tentabis Dominum Deum tuum*. Sed ille qui jurat, videtur exquirere signum divinæ providentiæ, dum petit divinum testimonium, quod est per aliquem evidentem effectum. Ergo videtur quod juramentum sit omnino illicitum.

Sed contra est quod dicitur Deuter. vi, vers. 13: *Dominum Deum tuum timebis, et per nomen ejus jurabis*.

CONCLUSIO. — Quanquam jurare interdum licitum et honestum sit; jurare tamen absque aliqua necessitatis ratione malum est et illicitum.

Respondeo dicendum quod nihil prohibet aliquid esse secundum se bonum, quod tamen cedit in malum ejus qui non utitur eo convenienter; sicut sumere Eucharistiam est bonum, et tamen qui *indigne* sumit, *judicium sibi manducat et bibit*, ut dicitur I. Cor. xi, 29. — Sic ergo in proposito dicendum est quod juramentum secundum se est licitum et honestum. Quod patet ex origine et ex fine: ex origine quidem, quia juramentum est introductum ex fide qua homines credunt Deum habere infallibilem veritatem et universalem omnium cognitionem et provisionem; ex fine autem, quia juramentum inducitur ad justificandum homines, et ad finiendum controversias, ut dicitur Hebr. vi.

anabaptistas et alios novatores, juramentum aliquando esse licitum, et concilium Constantiense hanc Wicleffit damnavit propositionem (sess. viii): *Juramenta illicita sunt quæ sunt ad roborandum humanos contractus et commercia civilia*.

⁽¹⁾ Vel principio vel motivo; sicut intelligitur juramentum a malo esse, quia jurandi prin-

— Sed juramentum cedit in malum aliqui ex eo quod male utitur eo, id est, sine necessitate et cautela debita. Videtur enim parvam reverentiam habere ad Deum, qui eum ex levi causa ² testem inducit, quod non præsumeret etiam de aliquo viro honesto. Imminet etiam periculum perjurii, quia de facili homo in verbo delinquit, secundum illud Jacobi iii, 2: *Si quis in verbo non offendit, hic perfectus est vir*. Unde et Eccli. xxiii, 9 dicitur: *Jurationi non assuescat os tuum: multi enim casus in illa*.

Ad primum ergo dicendum, quod Hieronymus ³ dicit: "Considera quod Salvatore non per Deum jurare prohibuit, sed per cælum et terram. Hanc enim per elementa jurandi pessimam consuetudinem habere Judæi noscuntur." Sed ista responsio non sufficit, quia Jacobus addidit: *Neque aliud quodcumque juramentum*. Et ideo dicendum est quod, sicut Augustinus dicit ⁴, "Apostolus in epistolis suis jurans, ostendit quomodo accipiendum esset quod dictum est: *Dico vobis non jurare omnino*, ne scilicet jurando ad facilitatem jurandi perveniatur, et ex facilitate jurandi ad consuetudinem, et a consuetudine in perjurium decidatur. Et ideo non invenitur jurasse nisi scribens, ubi consideratio cautior non habet linguam præcipitem."

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit ⁵, "Si jurare cogeris, scias de necessitate venire infirmitatis eorum quibus aliquid suades, quæ utique infirmitas malum est. Itaque non dixit: *Quod amplius est, malum est*, sed, *a malo est*. Tu enim non malum facis, qui bene uteris juratione, ut alteri persuadeas quod utiliter persuades; sed a malo est illius cujus infirmitate jurare cogeris."

Ad tertium dicendum, quod ille qui jurat, non tentat Deum, quia non implorat divinum auxilium absque utilitate et necessitate; et præterea non exponit se alicui periculo, si Deus testimonium adhibere noluerit in præ-

ceptum scilicet vel motivum videtur esse malum.

(2) Hinc dicitur in Decalogo: *Non assumes nomen Dei tui in vanum*.

(3) Super Matth. v, super illud: *Ego autem dico vobis non jurare*.

(4) In lib. De mendacio, cap. 5, circa med.

(5) De serm. Domini in monte, lib. 1, cap. 17, ante med.

senti. adhibebit autem pro certo testimonium in futuro, quando *illuminabit abscondita tenebrarum, et manifestabit consilia cordium*, ut dicitur I. Cor. iv, 5. Et illud testimonium nulli juranti deficiet vel pro eo, vel contra eum.

ART. III. — UTRUM CONVENIENTER PONANTUR TRES COMITES JURAMENTI, VIDELICET JUSTITIA, JUDICIUM ET VERITAS ¹.

De his etiam infra, art. 7 corp. et quæst. xcviij, art. 1 ad 1, et Sent. iii, dist. 39, quæst. iii, et quol. v, art. 7.

Ad tertium sic proeeditur. 1. Videtur quod inconvenienter ponantur tres comites juramenti, videlicet justitia, judicium et veritas. Ea enim quorum unum includitur in altero, non sunt connumeranda tanquam diversa; sed horum trium unum includitur in altero, quia veritas est pars justitiæ secundum Tullium ². Judicium autem est actus justitiæ, ut supra habitum est (qu. lx, art. 1). Ergo ineconvenienter ponuntur tres comites juramenti.

2. Præterea, multa alia requiruntur ad juramentum, scilicet devotio et fides, per quam credamus Deum omnia scire et mentiri non posse. Ergo videtur quod insuffieienter tres comites juramenti enumerantur.

3. Præterea, hæc tria in quolibet opere humano requirenda sunt: nihil enim debet fieri contra justitiam, aut veritatem, aut sine judicio, secundum illud I. Timoth. v, 21: *Nihil facias sine præjudicio*, id est, sine præcedenti judicio. Ergo hæc tria non magis debent associari juramento quam aliis humanis actibus.

Sed *contra* est quod dicitur Jerem. iv, vers. 2: *Jurabis, Vivit Dominus, in veritate, in judicio et in justitia*; quod exponens Hieronymus dicit ³: "Animadvertendum est quod jusjurandum hos habet comites, scilicet veritatem, judicium et justitiam."

CONCLUSIO. — Jurantem omnem oportet in judicio, veritate, et justitia jurare.

(1) Per hos *comites* hic intelliguntur conditiones quæ requiruntur ut juramentum modo debito fiat.

(2) De invent. lib. ii, aliquant. ante fin.

(3) Et habetur cap. 2, 22, qu. ii.

(4) Si hoc solum desit, ut plurimum peccatum est tantum veniale, sed potest fieri mortale ratione negligentiae quam jurans adhibuit in investigatione veritatis, vel tollenda consuetudine (Ita S. Alphons. lib. iii, n° 145).

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. præc.), juramentum non est bonum nisi ei qui bene utitur juramento. Ad bonum autem usum juramenti duo requiruntur: primo quidem quod aliquis non leviter, sed ex neecessaria eausa et discrete juret: et quantum ad hoc requiritur judicium, scilicet discretionis ex parte jurantis ⁴; secundo quantum ad id quod per juramentum confirmatur, ut scilicet neque sit falsum, neque sit aliquid illicitum; et quantum ad hoc requiritur veritas per quam aliquis juramento confirmat quod verum est ⁵; et justitia, per quam confirmat quod licitum est. Judicio autem caret juramentum incautum; veritate autem juramentum mendax: justitia autem juramentum iniquum sive illicitum ⁶.

Ad *primum* ergo dicendum, quod judicium non sumitur hic pro executione justitiæ, sed pro judicio discretionis, ut dictum est (in corp.). Neque etiam veritas hic accipitur secundum quod est pars justitiæ, sed secundum quod est quædam conditio locutionis.

Ad *secundum* dicendum, quod devotio, et fides, et omnia hujusmodi quæ exiguntur ad debitum modum jurandi, intelliguntur in judicio; alia enim duo pertinent ad rem de qua juratur, ut dictum est (in corp. art.). Quamvis posset dici quod justitia pertinet ad causam pro qua juratur.

Ad *tertium* dicendum, quod in juramento est periculum magnum, tum propter Dei magnitudinem, ejus testimonium invoceatur, tum etiam propter labilitatem linguæ humanæ, cujus verba juramento confirmantur. Et ideo hujusmodi magis requiruntur ad juramentum quam ad alios humanos actus.

ART. IV. — UTRUM JURARE SIT ACTUS RELIGIONIS SIVE LATERIÆ ⁷.

Ad quartum sic proeeditur. 1. Videtur quod juramentum non sit actus religionis sive lateriæ. Actus enim lateriæ sunt

(5) Quum veritas desit, peccatum mortale est, quia gravis in Deum irreverentia committitur.

(6) Peccatum est mortale si quis jurat rem facere mortaliter malam; si autem jurat facere rem tantum venialiter malam, aut vanam, aut inutilem, peccatum est etiam grave, aut saltem hæc sententia magis aridet S. Alphonsi (loc. cit.).

(7) Lex juramentum, tanquam religionis actum, invocatur, et dicitur in Psalmis, lxiij, 12: *Laudabuntur omnes qui jurant in eo*.

circa aliqua sacra et divina. Sed juramenta adhibentur circa controversias humanas, ut Apostolus dicit ¹. Ergo jurare non est actus religionis seu latriæ.

2. Præterea, ad religionem pertinet cultum Deo offerre, ut Tullius dicit ². Sed ille qui jurat, nihil Deo offert, sed Deum inducit in testem. Ergo jurare non est actus religionis seu latriæ.

3. Præterea, finis religionis seu latriæ est reverentiam Deo exhibere. Hoc autem non est finis juramenti, sed potius aliquod verbum confirmare. Ergo jurare non est actus religionis.

Sed *contra* est quod dicitur Deut. vi, 13: *Dominum Deum tuum timebis, et ipsi soli servies, ac per nomen illius jurabis*. Loquitur autem ibi de servitute latriæ. Ergo jurare est actus latriæ.

CONCLUSIO. — Juramentum est actus latriæ, seu religionis, quo quis profitetur Deum indefectibilis veritatis, et super omnes excelsum et sapientem.

Respondeo dicendum quod, sicut ex dictis patet (art. 1 hujus quæst.), ille qui jurat, invocatur divinum testimonium ad confirmandum ea quæ dicit. Nihil autem confirmatur nisi per aliquid quod certius est et potius. Et ideo in hoc ipso quod homo per Deum jurat, profitetur Deum potiolem, utpote cujus veritas est indefectibilis et cognitio universalis; et sic Deo aliquo modo reverentiam exhibet. Unde et Apostolus dicit ³ quod *homines per majorem se jurant*; et Hieronymus dicit ⁴ quod "qui jurat, aut veneratur, aut diligit eum per quem jurat." Philosophus etiam dicit ⁵, quod "juramentum est honorabilissimum." Exhibere autem reverentiam Deo pertinet ad religionem, sive latriam. Unde manifestum est quod juramentum est actus religionis sive latriæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quod in juramento duo considerantur; scilicet testimonium quod inducitur, et hoc est divinum; et id super quod inducitur testimonium, vel quod facit necessitatem testimonium inducendi; et hoc est humanum. Pertinet ergo juramentum ad religionem ratione primi, non autem ratione secundi.

Ad *secundum* dicendum, quod in hoc

ipso quod aliquis assumit Deum in testem per modum juramenti, profitetur eum majorem, quod pertinet ad Dei reverentiam et honorem; et sic aliquid offert Deo, scilicet reverentiam et honorem.

Ad *tertium* dicendum, quod omnia quæ facimus, debemus in Dei reverentiam facere; et ideo nihil prohibet, si in hoc ipso quod intendimus hominem certificare, Deo reverentiam exhibeamus. Sic enim debemus aliquid in Dei reverentiam facere, ut ex hoc utilitas proximi proveniat; quia etiam Deus operatur ad suam gloriam et ad nostram utilitatem.

ART. V. — UTRUM JURAMENTUM SIT APPETENDUM ET FREQUENTANDUM, TANQUAM UTILE ET BONUM ⁶.

De his etiam supra, quæst. LXXXIX, art. 3 corp. et 1 2. qu. CVII, art. 2 corp. et ad 2, et Sent. III, dist. 39, quæst. 1, art. 2, quæst. 1, et Psalm. XIV fin. et Rom. I, lect. 5.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod juramentum sit appetendum et frequentandum tanquam utile et bonum. Sicut enim votum est actus latriæ, ita et juramentum. Sed facere aliquid ex voto est laudabilius et magis meritum, quia votum est actus latriæ, ut supra dictum est (qu. LXXXVIII, art. 5). Ergo pari ratione facere vel dicere aliquid cum juramento est laudabilius; et sic juramentum est appetendum tanquam per se bonum.

2. Præterea, Hieronymus dicit ⁷ quod "qui jurat, aut veneratur, aut diligit eum per quem jurat." Sed venerari aut diligere Deum, est appetendum tanquam per se bonum. Ergo et juramentum.

3. Præterea, juramentum ordinatur ad confirmationem seu certificationem. Sed quod homo confirmet suum dictum, bonum est. Ergo juramentum est appetendum tanquam bonum.

Sed *contra* est quod dicitur Eccli. XXIII, vers. 12: *Vir multum jurans replebitur iniquitate*; et Augustinus dicit ⁸ quod "præceptum Domini de prohibitione juramenti ad hoc positum est, ut, quantum in te est, non affectes, non quasi pro bono cum aliqua delectatione appetas jusjurandum."

(1) Hebr. vi. (2) De invent. lib. II, aliquant. ante fin. (3) Hebr. vi, 16.

(4) Super Matth. V, super illud: *Ego autem dico non jurare.*

(5) Metaph. lib. I, cap. 3, a med.

(6) Responsio negativa communiter accipitur.

(7) Super Matth., loc. cit. art. præc.

(8) Lib. De mendacio, cap. 15, a med.

CONCLUSIO. — Cum juramentum non sit de iis quæ sunt per se expetenda, sed de iis quæ præsentī vitæ sunt necessaria ipsum, nisi magnæ utilitatis vel necessitatis causa urgente, usurpandum non est.

Respondeo dicendum quod id quod non quæritur nisi ad subveniendum infirmitati vel defectui, non numeratur inter ea quæ sunt per se appetenda, sed inter ea quæ sunt necessaria; sicut patet de medicina quæ quæritur ad subveniendum infirmitati. Juramentum autem quæritur ad subveniendum alicui defectui, quo scilicet unus homo alteri discredet. Et ideo juramentum non est habendum inter ea quæ sunt per se appetenda, sed inter ea quæ sunt huic vitæ necessaria, quibus indebite utitur quicumque eis utitur ultra terminos necessitatis. — Unde Augustinus dicit ¹: “ Qui intelligit non in bonis, id est, per se appetendis, sed in necessariis jurationem habendam, refrenet se quantum potest, ut non ea utatur, nisi necessitas cogat ². ”

Ad *primum* ergo dicendum, quod alia ratio est de voto et juramento: nam per votum aliquid in Dei reverentiam ordinamus, unde ex hoc ipso fit religionis actus. Sed in juramento e converso reverentia divini nominis assumitur ad promissi confirmationem. Et ideo illud quod juramento confirmatur, non propter hoc fit religionis actus, quia secundum finem morales actus speciem sortiuntur.

Ad *secundum* dicendum, quod ille qui jurat, utitur quidem veneratione aut dilectione ejus per quem jurat; non autem ordinat juramentum ad venerandum aut diligendum eum per quem jurat, sed ad aliquid aliud quod est necessarium præsentī vitæ ³.

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut medicina est utilis ad sanandum, et tamen quanto est virtuosior, tanto majus necumentum inducit, si non debite sumatur; ita etiam juramentum utile quidem est ad confirmationem; tamen quanto est magis venerandum, tanto est magis pe-

riculosum, nisi debite inducatur; quia, ut dicitur Eccli. xxiii, 13, *Si frustraverit*, id est, deceperit fratrem, *delictum ipsius super ipsum erit: et si dissimulaverit*, quasi per simulationem jurando falsum, *delinquit dupliciter*, “ quia scilicet simulata æquitas est duplex iniquitas, ” ut Augustinus dicit; *et si in vacuum juraverit*, id est, sine debita causa et necessitate, *non justificabitur*.

ART. VI. — UTRUM

LICEAT PER CREATURAS JURARE ⁴.

De his etiam Sent. iii, dist. 39, art. 1, et in Expos. litt. et Hebr. vi, lect. 4.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod non liceat per creaturas jurare. Dicitur enim Matth. v, 34: *Ego dico vobis non jurare omnino, neque per cælum, neque per terram, neque per Jerosolymam, neque per caput tuum*; quod exponens Hieronymus dicit: “ Considera quod hic Salvator non per Deum jurare prohibuit, sed per cælum et terram, etc. ”

2. Præterea, pœna non debetur nisi culpæ. Sed juranti per creaturas adhibetur pœna; dicitur enim 22, quæst. 1, cap. 9: “ Clericum per creaturam jurantem acerrime objurgandum; si perstiterit in vitio, excommunicandum placuit. ” Ergo illicitum est per creaturas jurare.

3. Præterea, juramentum est actus latræ, sicut dictum est (art. 4 hujus qu.). Sed cultus latræ non debetur alicui creaturæ, ut patet Roman. i. Ergo non licet jurare per aliquam creaturam.

Sed *contra* est quod Joseph juravit per *salutem Pharaonis*, ut legitur Gen. xlii. Ex consuetudine etiam juratur per Evangelium, et per reliquias, et per sanctos ⁵.

CONCLUSIO. — Juramentum per simplicem contestationem non nisi per Deum principaliter, secundo autem per creaturas, ut in ipsis divina clucet veritas, perficitur; in juramento vero per execrationem induci solent quas diligimus creaturæ, ut in quibus divinum exerceatur judicium.

Respondeo dicendum quod, sicut su-

(1) De serm. Dom. in monte, lib. 1, cap. 17, circa med.

(2) Nec putandum, ait Sylvius, hic consuetudinem excusare, quia potius accusat: nam si quis ex prava consuetudine jurat, nullam habens rationem falsumne an verum sit quod jurat, mortaliter peccat.

(3) Propter infirmitatem non credentium nisi juretur.

(4) Responsio catholica est licere jurare per creaturas, taleque juramentum esse verum et obligatorium.

(5) Quod confirmatur per hæc verba Christi (Matth. xxiii): *Quicumque juraverit in templo, jurat in illo et in eo qui habitat in ipso: et qui jurat in cælo, jurat in throno Dei et in eo qui sedet super eum*.

pra dictum est (art. 1 hujus quæst. ad 3), duplex est juramentum: unum quidem quod fit per simplicem contestationem, inquantum scilicet testimonium Dei invocatur; et hoc juramentum innititur divinæ veritati, sicut et fides. Fides autem est per se quidem et principaliter de Deo, qui est ipsa veritas; secundario autem de creaturis, in quibus veritas Dei relucet, ut supra dictum est (qu. 1, art. 1). Et similiter juramentum principaliter refertur ad ipsum Deum, cujus testimonium invocatur; secundario autem assumuntur ad juramentum aliquæ creaturæ, non secundum se, sed inquantum in eis divina veritas manifestatur¹; sicut juramus per Evangelium, id est, per Deum, cujus veritas in Evangelio manifestatur; et per sanctos, qui hanc veritatem crediderunt et observaverunt. — Alius autem modus jurandi est per execrationem; et in hoc juramento inducitur creatura aliqua, ut in qua divinum judicium exerceatur: et sic solet homo jurare per caput suum, aut per filium suum, aut per aliquam aliam rem quam diligit, sicut et Apostolus juravit², dicens: *Ego testem Deum invoco in animam meam*. — Quod autem Joseph per salutem Pharaonis juravit, utroque modo intelligi potest; vel per modum execrationis, quasi salutem Pharaonis obligaverit Deo; vel per modum contestationis, quasi contestando veritatem divinæ justitiæ, ad cujus executionem principes terræ constituuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus prohibuit jurare per creaturas, ita quod eis exhibeatur reverentia divina. Unde Hieronymus ibidem subdit quod "Judæi per angelos et cætera hujusmodi jurantes, creaturas venerabantur Dei honore. „ Et eadem ratione punitur secundum canones³ clericus per creaturam jurans, quod ad blasphemiam infidelitatis pertinet. Unde in sequenti cap. dicitur ex Pio papa: "Si quis per capillum Dei, vel caput juraverit, vel alio modo blasphemia contra Deum usus fuerit, si in ecclesiastico ordine est, deponatur. „

Et per hoc patet responsio ad secundum.

(1) Qui juraret per creaturas in se spectatas sine relatione ad Deum, creaturis quod Deo proprium est attribueret, ac proinde tum blasphemiam, tum idololatriam inde consequeretur, ut patet ex dictis in respons. ad 1.

(2) II. Cor. 1, 23.

Ad tertium dicendum, quod cultus latriæ adhibetur ei cujus testimonium jurando invocatur; et ideo præcipitur Exodus. xxiii, 13: *Per nomen externorum deorum non jurabitis*; non autem exhibetur cultus latriæ creaturis quæ in juramento assumuntur secundum modos prædictos.

ART. VII. — UTRUM JURAMENTUM HABEAT VIM OBLIGANDI⁴.

De his etiam Sent. iii, dist. 39, art. 3, qu. 1 et II, et Sent. iv, dist. 29, art. 1 ad 4, et quol. III, art. 14, et quol. v, art. 17, et quol. XII, art. 22.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod juramentum non habeat vim obligandi. Inducitur enim juramentum ad confirmandum veritatem ejus quod dicitur. Sed quando aliquis dicit aliquid de futuro, verum dicit, etiamsi non eveniat quod dicit: sicut Paulus, quamvis non fuerit profectus Corinthum, sicut dixerat, non tamen est mentitus, ut patet II. Cor. 1. Ergo videtur quod juramentum non sit obligatorium.

2. Præterea, virtus non est virtuti contraria, ut dicitur in Prædicamentis 5. Sed juramentum est actus virtutis, ut dictum est (art. 4 hujus quæst.). Quandoque autem esset contra virtutem, aut in aliquod ejus impedimentum, si quis servaret id quod juravit; sicut cum aliquis jurat se facere aliquod peccatum, vel cum jurat se desistere ab aliquo opere virtutis. Ergo juramentum non est semper obligatorium.

3. Præterea, quandoque aliquis invitus compellitur ad hoc quod sub juramento aliquid promittat. Sed "tales a juramenti nexibus sunt per romanos pontifices absoluti, „ ut habetur extra de Jurejur. cap. *Verum in ea quæst.*, etc. Ergo juramentum non semper est obligatorium.

4. Præterea, nullus potest obligari ad duo opposita. Sed quandoque oppositum est quod intendit jurans, et quod intendit ille cui juramentum præstat. Ergo juramentum non potest esse semper obligatorium.

Sed contra est quod dicitur Matth. v, vers. 33: *Reddes Domino juramenta tua*.

CONCLUSIO. — Utrumque juramenti

(3) Loc. cit. in arg. 2.

(4) Responsio affirmativa ex Scripturis patet (Num. xxx, 3): *Si quis se constrinxerit juramento, non faciet irritum verbum suum, sed omne quod promissit, implebit*.

(5) Cap. De oppos.

genus (et assertorium videlicet, et promissorium juramentum) hominem obligandi vim habet.

Respondeo dicendum quod obligatio refertur ad aliquid quod est faciendum vel dimittendum. Unde non videtur respicere juramentum assertorium (quod est de præsentī, vel de præterito), neque etiam juramentum de his quæ sunt per alias causas fienda, sicut si quis juramento assereret quod cras pluvia esset futura; sed solum in his quæ sunt fienda per illum qui jurat ¹. — Sicut autem juramentum assertorium, quod est de præterito vel de præsentī, debet habere veritatem; ita etiam et juramentum de his quæ sunt fienda a nobis in futurum. Et ideo utrumque juramentum habet quamdam obligationem; diversimode tamen; quia in juramento quod est de præterito vel præsentī, obligatio est non respectu rei quæ jam fuit vel est, sed respectu ipsius actus jurandi, ut scilicet juret id quod jam verum est vel fuit: sed in juramento quod præstat de his quæ sunt fienda a nobis, obligatio cadit e contra super rem quam aliquis juramento firmavit; tenetur enim aliquis ut faciat verum esse id quod juravit; alioquin deest veritas juramento. — Si autem est talis res quæ in ejus potestate non fuit, deest juramento discretionis judicium; nisi forte quod erat ei possibile quando juravit, reddatur ei impossibile per aliquem eventum ²; puta cum aliquis jurat se necuniam soluturum, quæ ei postmodum vi vel furto subtrahitur. Tunc enim videtur excusatum esse a faciendo quod juravit, licet teneatur facere quod in se est ³, sicut etiam supra circa obligationem voti diximus (quæst. præc., art. 3 ad 2). Si vero sit quidem possibile fieri, sed fieri non debeat, vel quia est per se malum, vel quia est boni impeditivum, tunc juramento deest justitia: et ideo juramentum non est servandum ⁴ in eo casu quo est peccatum, vel boni impeditivum; secundum

enim Augustinum ⁵, utrumque eorum vergit in deteriorem exitum ⁶. — Sic ergo dicendum est quod quicumque jurat aliquid se facturum, obligatur ad faciendum ad hoc quod veritas impleatur; si tamen alii duo comites adsint, scilicet judicium et justitia.

Ad *primum* ergo dicendum, quod aliud est de simplici verbo, aliud de juramento, in quo divinum testimonium imploratur. Sufficit enim ad veritatem verbi, quod aliquis dicat id quod proponit se facturum, quia hoc jam verum est in sua causa, scilicet in proposito facientis. Sed juramentum adhiberi non debet, nisi in re de qua aliquis firmiter certus est ⁷. Et ideo si juramentum adhibeatur propter reverentiam divini testimonii quod invocatur, obligatur homo ut faciat esse verum id quod juravit, secundum suam possibilitatem, nisi in deteriorem exitum vergat, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quod juramentum potest vergere in deteriorem exitum dupliciter: uno modo quia ab ipso principio habet pejorem exitum, vel quia est secundum se malum (sicut cum aliquis jurat se perpetraturum adulterium), sive quia est majoris boni impeditivum, puta cum aliquis jurat se non intraturum religionem, vel quod non fiet clericus, aut quod non accipiet prælationem in casu in quo expedit eum accipere; vel si quid aliud est hujusmodi. Hujusmodi enim juramentum a principio est illicitum; differenter tamen, quia si quis juret se facturum aliquod peccatum, et peccaret jurando, et peccat juramentum servando; si quis autem jurat se non facturum aliquod melius bonum, quod tamen facere non tenetur, peccat quidem jurando, inquantum ponit obicem Spiritui sancto, qui est boni propositi inspirator; non tamen peccat juramentum servando, sed multo melius facit, si non servet. Alio modo vergit in

(1) Juramentum illud dicitur *promissorium*, ut videre est art. 1 huj. quæst.

(2) Quia facile provideri non poterat.

(3) V. g. qui juravit mille nummos solvere et centum duntaxat possidet, tenetur quod ei superest dare et sic, quantum in se est, juramentum rectum facere.

(4) Hoc juramentum facere non fuit licitum, et illius executio novum foret peccatum, juxta illud juris axiomata: *Non est obligatorium juramentum contra bonos mores præstitum*

(5) Lib. De bono conjug. cap. 4, sed habetur express. cap. Si aliquid, et cap. Inter cætera, 22, quæst. iv.

(6) Ita editi omnes, quos vidimus, libri. Cod. Alcan. aliique: *Secundum enim utrumque horum vergit in detrimentum.*

(7) Qui jurat aliquid quod exequi sibi non proponit, facit perjurium; qui vero dubitat utrum rem faciat necne, ille mortaliter peccat, quia, ut ait ipse D. Thomas, juramentum adhiberi non debet nisi in re de qua aliquis firmiter est certus.

deteriorem exitum propter aliquid quod de novo emergerit, quod fuit impræmeditatum, sicut patet in juramento Herodis, qui juravit puellæ saltanti se daturum quod petisset; hoc enim juramentum poterat esse a principio licitum, intellecta debita conditione, scilicet si peteret quod dare deceret; sed impletio juramenti fuit illicita. Unde Ambrosius dicit¹: “Est contra officium nonnunquam promissum solvere, sacramentum custodire; sicut Herodes, qui necem Joannis præstitit² ne promissum negaret.”

Ad *tertium* dicendum, quod in juramento quod quis coactus facit, duplex est obligatio: una quidem qua obligatur homini cui aliquid promittit; et talis obligatio tollitur per coactionem, quia ille qui vim intulit, hoc meretur ut ei promissum non servetur. Alia autem est obligatio qua quis Deo obligatur ut impleat quod per nomen ejus promisit; et talis obligatio non tollitur in foro conscientie³, quia magis debet damnum temporale sustinere, quam juramentum violare. Potest tamen repetere in judicio quod solvit, vel prælato denuntiare, non obstante quod contrarium juravit; quia tale juramentum vergeret in deteriorem exitum, esset enim contra justitiam publicam. Romani autem pontifices ab hujusmodi juramentis homines absolverunt, non quasi decernentes hujusmodi juramenta non esse obligatoria, sed quasi hujusmodi obligationes ex justa causa relaxantes.

Ad *quartum* dicendum, quod quando non est eadem jurantis intentio et ejus cui jurat, si hoc proveniat ex dolo jurantis, debet juramentum servari secundum sanum intellectum ejus cui juramentum præstatur. Unde Isidorus dicit⁴: “Quacumque arte verborum quis juret, Deus tamen, qui conscientie testis est, ita hoc accipit, sicut ille cui juratur, intelligit.” Et quod hoc intelligatur de doloso juramento, patet per id quod subditur: “Dupliciter reus fit qui et nomen Dei in vanum assumit, et proximum dolo capit.”

(1) De officiis, lib. 1, cap. 50, vers. fin.

(2) Nicolai: *Sicut Herodes necem Joannis*, etc. Edit. Rom. aliæque vetustæ: *Est contra officium nonnunquam promissum solvere sacramentum, sicut Herodes, qui necem Joannis præstavit*, etc.

(3) Hanc sententiam ut longe probabiliorem tenet S. Alphonsus, cum Salmanti., Bonac., Sol., Less., Sanch., Suar.; quia, ait, tenemur efficere ut verum sit quod juramus, ne Deum testem falsi faciamus (lib. III. c. 174).

Si autem jurans dolum non adhibeat, obligatur secundum intentionem jurantis. Unde Gregorius dicit⁵: “Humanæ aures talia verba nostra judicant, qualia foris sonant; divina vero judicia talia foris audiunt, qualia ex intimis proferuntur.”

ART. VIII. — UTRUM

MAJOR SIT OBLIGATIO JURAMENTI QUAM VOTI⁶.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod major sit obligatio juramenti quam voti; votum enim est simplex promissio. Sed juramentum supra promissionem adhibet divinum testimonium. Ergo major est obligatio juramenti quam voti.

2. Præterea, debilius solet per fortius confirmari. Sed votum interdum confirmatur juramento. Ergo juramentum est fortius quam votum.

3. Præterea, obligatio voti causatur ex animi deliberatione, ut supra dictum est (quæst. LXXXVIII, art. 1); obligatio autem juramenti causatur ex divina veritate, cujus testimonium invocatur. Cum ergo veritas Dei excedat deliberationem humanam, videtur quod obligatio juramenti sit fortior quam obligatio voti.

Sed *contra*, per votum obligatur aliquis Deo; per juramentum autem obligatur aliquis interdum homini. Magis autem obligatur homo Deo quam homini. Ergo major est obligatio voti quam juramenti.

CONCLUSIO. — Votum secundum suam rationem magis est obligatorium quam juramentum.

Respondeo dicendum quod utraque obligatio, scilicet voti et juramenti, causatur ex aliquo divino; aliter tamen et aliter: nam obligatio voti causatur ex fidelitate quam Deo debemus, ut scilicet ei promissum solvamus; obligatio autem juramenti causatur ex reverentia quam debemus ei, ex qua tenemur quod verificemus id quod per nomen ejus promittimus. Omnis autem infidelitas irreverentiam continet, sed non convertitur: videtur enim infideli-

(4) De summo bono, lib. II, cap. 31, a med.

(5) Moral. lib. XXVI, cap. 7, circa med.

(6) Hic agitur de juramento promissorio; si enim quærat de juramento assertorio, obligatio illius juramenti major est quam voti, quia Deo magis est injuriosum cum adducitur in testem falsi, quam si promissio ipsi facta non servetur.

tas subjecti ad dominum esse maxima irreverentia. Et ideo votum ex ratione sua magis est obligatorium quam juramentum ¹.

Ad *primum* ergo dicendum, quod votum est promissio, non quæcumque, sed Deo facta, cui infidelem esse gravissimum est.

Ad *secundum* dicendum, quod juramentum non adhibetur voto quasi aliquid firmitus, sed ut per duas res immobiles major firmitas habeatur.

Ad *tertium* dicendum, quod deliberatio animi dat firmitatem voto, quantum ex parte voventis est; habet tamen majorem firmitatis causam ex parte Dei, cui votum offertur.

ART. IX. — UTRUM ALIQUIS POSSIT IN JURAMENTO DISPENSARE ².

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod nullus possit dispensare in juramento. Sicut enim veritas requiritur ad juramentum assertorium, quod est de præterito vel præsentis; ita etiam ad juramentum promissorium, quod est de futuro. Sed nullus potest cum aliquo dispensare quod de præsentibus vel præteritis juret contra veritatem. Ergo etiam nullus potest dispensare, quod non faciat aliquis esse verum id quod cum juramento in futurum promisit.

2. Præterea, juramentum promissorium inducitur ad utilitatem ejus cui fit promissio. Sed ille, ut videtur, non potest relaxare, quia est contra reverentiam divinam. Ergo multo minus per aliquem alium potest super hoc dispensari.

3. Præterea, in voto quilibet episcopus potest dispensare, exceptis quibusdam votis quæ soli papæ reservantur, ut supra habitum est (quæst. præc., art. 12 ad 3). Ergo pari ratione in juramento, si esset dispensabile, quilibet episcopus posset dispensare; quod tamen videtur esse contra jura ³. Non ergo videtur quod in juramento possit dispensari.

Sed *contra* est quod votum est majo-

ris obligationis quam juramentum, ut supra dictum est (art. præc.). Sed in voto potest dispensari. Ergo et in juramento ⁴.

CONCLUSIO. — Sicut in voto aliqua necessitatis seu honestatis causa potest fieri dispensatio, ita et in juramento.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. 10 quæst. præc.), necessitas dispensationis tam in lege quam in voto est propter hoc quod id quod in se vel universaliter consideratum, est utile et honestum, secundum aliquem particularem eventum potest esse inhonestum et nocivum; quod non potest cadere nec sub lege, nec sub voto. Quod autem aliquid sit inhonestum, vel nocivum, repugnat his quæ debent attendi in juramento; nam si sit inhonestum, repugnat justitiæ; si sit nocivum, repugnat judicio. Et ideo pari ratione etiam in juramento dispensari potest.

Ad *primum* ergo dicendum quod dispensatio quæ fit in juramento non se extendit ad hoc quod aliquid contra juramentum fiat; hoc enim est impossibile, cum observatio juramenti cadat sub præcepto divino, quod est indispensabile ⁵. Sed ad hoc se extendit dispensatio juramenti, ut id quod sub juramento cadebat, sub juramento non cadat, quasi non existens debita materia juramenti; sicut et de voto supra diximus (quæst. præc., art. 10 ad 2). Materia autem juramenti assertorii, quod est de præterito vel præsentis, in quamdam necessitatem jam transiit, et immutabilis facta est; et ideo dispensatio non referretur ad materiam, sed referretur ad ipsum actum juramenti: unde talis dispensatio directe esset contra præceptum divinum. Sed materia juramenti promissorii est aliquid futurum, quod variari potest, ita scilicet quod in aliquo eventu potest esse illicitum vel nocivum, et per consequens non esse debita materia juramenti; et ideo dispensari potest in juramento promissorio, quia talis dispensatio respicit materiam juramenti,

(1) Ita sentiunt Cajetanus, Dominicus, Sylvester, Henriquez, Azorius, Malderus et multi alii. Sed animadvertendum est quod hæc comparatio fuerit instituta inter votum, et illud juramentum quo homini quidpiam promittitur.

(2) Ecclesia potest in juramento promissorio dispensare, ut patet ex his verbis Jesu Christi: *Quæcumque solveritis super terram erunt soluta et in celo.*

(3) Cap. *Auctoritatem*, et seq. 15, quæst. vi, et cap. *Si vero*, De jurejurando.

(4) Irritare et annullare potest juramentum omnis superior, maritus aut dominus, qui et quomodo irritare possit suorum vota, habet S. Alphonsus (lib. iii, n. 227).

(5) Quaecumque sit secundum se consideratum, ut ex professo (1 2, quæst. c, art. 8) discussum est.

et non contrariatur præcepto divino de juramenti observatione.

Ad *secundum* dicendum, quod homo potest alteri promittere aliquid sub juramento dupliciter: uno modo, quando promittit aliquid pertinens ad utilitatem ipsius, puta si sub juramento promittat se servitutum ei, vel pecuniam daturum ei; et a tali promissione potest absolvere ille cui promissio facta est: intelligitur enim jam ei solvisse promissum quando facit de eo secundum ejus voluntatem ¹. Alio modo promittit aliquis alteri quod pertinet ad honorem Dei vel utilitatem aliorum; puta si aliquis sub juramento promittat alicui se intraturum religionem, vel aliquid opus pietatis facturum; et tunc ille cui promittitur, non potest absolvere promittentem, quia promissio non est facta ei principaliter, sed Deo; nisi forte sit interposita conditio, ratione cujus possit, scilicet si illi videbitur cui promittitur, vel aliquid aliud tale.

Ad *tertium* dicendum, quod quandoque illud quod cadit sub juramento promissorio est manifeste repugnans justitiæ, vel quia est peccatum, sicut cum aliquis jurat se facturum homicidium; vel quia est majoris boni impeditivum, sicut cum aliquis jurat se non intraturum religionem; et tale juramentum dispensatione non indiget. Sed in primo casu tenetur aliquis tale juramentum non servare; in secundo autem casu licitum est et servare et non servare, ut supra dictum est (art. 7 huj. qu. ad 2). Quandoque vero aliquid sub juramento promittitur de quo dubium est, utrum sit licitum vel illicitum, proficuum vel nocivum, aut simpliciter aut in aliquo casu; et in hoc potest quilibet episcopus dispensare. Quandoque vero sub juramento promittitur aliquid quod est manifeste licitum et utile; et in tali juramento non videtur habere locum dispensatio vel commutatio, nisi aliquid melius occurrat ad communem utilitatem faciendum, quod maxime videtur pertinere ad potestatem papæ, qui habet curam universalis Ecclesiæ; vel etiam absoluta relaxatio, quod etiam ad

papam pertinet in omnibus generaliter quæ ad dispensationem rerum ecclesiasticarum pertinent, super quas habet plenitudinem potestatis; sicut et ad unumquemque pertinet irritare juramentum quod a sibi subditis factum est, circa ea quæ ejus potestati subduntur; sicut pater potest irritare juramentum puellæ, et vir uxoris, ut dicitur Num. xxx², sicut et supra de voto dictum est (quæst. præc., art. 8 et 9).

ART. X. — UTRUM JURAMENTUM IMPEDIATUR PER ALIQUAM CONDITIONEM PERSONÆ, VEL TEMPORIS.

De his etiam Sent. iii, dist. 39 in Expos. litt.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod juramentum non impediatur per aliquam conditionem personæ vel temporis. Juramentum enim ad confirmationem inducitur, ut patet per Apostolum ³. Sed cuilibet convenit confirmare dictum suum, et quolibet tempore. Ergo videtur quod juramentum non impediatur per aliquam conditionem personæ vel temporis.

2. Præterea, majus est jurare per Deum quam per Evangelia: unde Chrysostomus ⁴ dicit ⁵: "Si aliqua causa fuerit, modicum videtur facere qui jurat per Deum; sed qui jurat per Evangelia, majus aliquid fecisse videtur. Quibus dicendum est: Stulti, Scripturæ propter Deum factæ sunt, non Deus propter Scripturas." Sed cujuslibet conditionis personæ, et quolibet tempore in communi locutione consueverunt jurare per Deum. Ergo multo magis licitum est eis jurare per Evangelia.

3. Præterea, idem non causatur ex contrariis causis, quia contrariæ causæ sunt contrariorum. Sed aliqui excluduntur a juramento propter defectum personæ, sicut pueri ante quatuordecim annos, et etiam illi qui semel fuerunt perjuri. Non ergo videtur quod aliqui prohibeantur jurare vel propter dignitatem, sicut clerici, aut etiam propter temporis solemnitatem.

4. Præterea, nullus homo vivens in hoc mundo est tantæ dignitatis, sicut angelus; dicitur enim Matth. xi, 11, quod

(1) Ita post emendationem Garcie editi passim. Vetusta exempla cum Mss. utilitatem.

(2) Ubi sic vers. 4: *Mulier, si quidpiam voverit et se constrinxerit juramento, quæ est in domo patris sui et in ætate adhuc puellari, si cognoverit pa-*

ter et tacuerit, quidquid pollicita est et juravit, complebit. sin autem statim contradixerit pater, et vota ejus et juramenta irrita erunt, etc.

(3) Hebr. vi.

(4) Alius auctor.

(5) Hom. xlii, in Op. imperf., a med.

qui minor est in regno cælorum, major est illo, scilicet Joanne Baptista adhuc in mundo vivente. Sed angelo convenit jurare; dicitur enim Apoc. x, 6, quod Angelus juravit per viventem in sæcula sæculorum. Ergo nullus homo propter dignitatem debet excusari a juramento.

Sed *contra* est quod habetur 2, qu. v, cap. 4: "Presbyter vice juramenti per sanctam consecrationem interrogetur;" et 22, quæst. v, cap. 22 dicitur: "Nullus ex ecclesiastico ordine cuiquam laico quidquam super sancta Evangelia jurare præsumat."

CONCLUSIO. — Cum juramentum in Dei reverentiam exhibeatur in eorum confirmationem quæ ab hominibus dicuntur, convenienter pueri ac perjuri, jurare prohibentur, ac personæ ecclesiasticæ: nisi in casu necessitatis vel magnæ utilitatis, et præcipue in spiritualium confirmatione.

Respondeo dicendum quod in juramento duo sunt consideranda: unum quidem ex parte Dei, cujus testimonium inducitur; et quantum ad hoc debetur juramento maxima reverentia. Et propter hoc a juramento excluduntur pueri ante annos pubertatis¹, qui non coguntur ad jurandum, quia nondum habent perfectum usum rationis, quo possint cum reverentia debita juramentum præstare; et iterum perjuri, qui ad juramentum non admittuntur, quia ex retroactis præsumitur quod debitam reverentiam juramento non exhibebunt. Et propter hoc etiam ut juramento debita reverentia exhibeatur, dicitur 22, quæst. v, cap. 16: "Honestum est ut qui in sanctis audet jurare, hoc jejunos faciat cum omni honestate et timore Dei." — Aliud autem est considerandum ex parte hominis, cujus dictum juramento confirmatur. Non enim indiget dictum hominis confirmatione, nisi quia de eo dubitatur. Hoc autem derogat dignitati personæ ut dubitetur de veritate eorum quæ dicit; et ideo "personis magnæ dignitatis non convenit jurare." Propter quod dicitur 2, quæst. 5², quod

"sacerdotes ex levi causa jurare non debent;," tamen pro aliqua necessitate vel magna utilitate licitum est eis jurare, et præcipue pro spiritualibus negotiis; pro quibus etiam juramenta competit præstare in solemnibus diebus, quibus est spiritualibus rebus vacandum. Non autem tunc sunt juramenta præstanda pro rebus temporalibus, nisi forte ex magna necessitate.

Ad *primum* ergo dicendum, quod quidam sunt qui dictum suum confirmare non possunt propter defectum eorum³; et quidam sunt quorum dictum adeo debet esse certum, quod confirmatione non egeat.

Ad *secundum* dicendum, quod juramentum secundum se consideratum tanto fortius est et magis obligat, quanto majus est id per quod juratur, ut Augustinus dicit ad Publicolam⁴; et secundum hoc majus est jurare per Deum quam per Evangelia. Sed potest esse e converso propter modum jurandi; utpote si juramentum, quod fit per Evangelia, fiat cum quadam deliberatione et solemnitate; juramentum autem quod fit per Deum, fiat leviter et absque deliberatione.

Ad *tertium* dicendum, quod nihil prohibet aliquid tolli ex contrariis causis per modum superabundantiæ et defectus: et hoc modo aliqui impediuntur a juramento, quia sunt majoris auctoritatis quam quod eos jurare deceat; aliqui vero, quia sunt minoris auctoritatis quam quod eorum juramento stetur.

Ad *quartum* dicendum, quod juramentum angeli inducitur non propter defectum ipsius, quasi non sit ejus simpliciter dicto credendum, sed ad ostendendum id quod dicitur, ex infallibili Dei dispositione procedere; sicut etiam et Deus aliquando in Scripturis jurans inducitur ad ostendendum immobilitatem ejus quod dicitur, sicut Apostolus dicit⁵.

(3) Ita repellendi sunt perjuri, etsi sponte se offerant ad jurandum, propter periculum perjurii: il vero tantum censentur perjuri quos constat fuisse in judicio perjuros.

(4) Epist. 47, al. 154, aliquant. a princ.

(5) Hebr. vi.

(1) Scilicet ante annos ætatis quatuordecim non possunt compelli ad jurandum; si tamen jurare voluerint et sufficienter habeant discretionem, non sunt repellendi a juramento, et perjurium faciunt si contra veritatem scienter ac voluntarie jurant.

(2) Cap. Si quis presbyter.

QUÆSTIO XC.

DE ASSUMPTIONE DIVINI NOMINIS
PER MODUM ADJURATIONIS,
IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Postea considerandum est de assumptione divini nominis per modum adjurationis; et circa hoc quærentur tria: 1. Utrum liceat adjurare homines. — 2. Utrum liceat adjurare dæmones. — 3. Utrum liceat adjurare irracionales creaturas.

ART. I. — UTRUM

LICEAT ADJURARE HOMINEM ¹.

De his etiam supra, qu. LXXXIII, art. 17 ad 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non liceat hominem adjurare. Dicit enim Origenes ²: "Æstimo quoniam non oportet ut vir qui vult secundum Evangelium vivere, adjuret alterum. Si enim jurare non licet, quantum ad Evangelicum Christi mandatum, notum est quia nec adjurare alterum licet. Et propterea manifestum est quod princeps sacerdotum Jesum illicite adjuravit per Deum vivum."

2. Præterea, quicumque adjurat aliquem, quodammodo ipsum compellit. Sed non licet alium invitum cogere. Ergo videtur quod nec liceat aliquem adjurare.

3. Præterea, adjurare est aliquem ad jurandum inducere. Sed inducere aliquem ad jurandum est superiorum, qui inferioribus juramenta imponunt. Ergo inferiores superiores suos non possunt adjurare.

Sed *contra* est quod etiam Deum per aliqua sacra obsecramus, enim obtestantes ³. Apostolus etiam fideles obsecrat per misericordiam Dei, ut patet Rom. xii, quod videtur ad quamdam adjurationem pertinere. Ergo licitum est alios adjurare.

CONCLUSIO. — Sicut Deum, ita et homines adjurare licet, quamquam non secundum eandem rationem.

Respondeo dicendum quod ille qui jurat juramento promissorio per reverentiam divini nominis quod ad confir-

mationem suæ promissionis inducit, seipsum obligat ad faciendum quod promittit, quod est seipsum immobiliter ordinare ad aliquid agendum. Sicut autem homo seipsum ordinare potest ad aliquid agendum, ita etiam et alios, superiores quidem deprecando ⁴, inferiores autem imperando ⁵, ut ex supra dictis patet (qu. LXXXIII, art. 1). Cum ergo utraque ordinatio per aliquod divinum confirmatur, est adjuratio. In hoc tamen differunt, quod homo est suorum actuum dominus, non autem est dominus eorum quæ sunt ab alio agenda; et ideo sibiipsi potest necessitatem imponere per divini nominis invocationem; non autem hanc necessitatem potest aliis imponere nisi subditis, quos potest ex debito præstiti juramenti compellere. — Si ergo aliquis per invocationem divini nominis vel ejusdemque rei sacræ, alicui non sibi subdito adjurando necessitatem agendi aliquid imponere intendat, sicut imponit sibiipsi jurando, talis adjuratio illicita est, quia usurpat potestatem in alium, quam non habet; tamen propter aliquam necessitatem superiores inferiores suos tali genere adjurationis constringere possunt. — Si vero intendat solummodo per reverentiam divini nominis vel alicujus rei sacræ, aliquid ab alio obtinere absque necessitatis impositione, talis adjuratio licita est respectu quorumlibet.

Ad primum ergo dicendum, quod Origenes loquitur de adjuratione qua aliquis alicui necessitatem imponere intendit, sicut imponit sibiipsi jurando. Sic enim princeps sacerdotum præsumpsit Dominum Jesum Christum adjurare ⁶.

Ad secundum dicendum, quod illa ratio procedit de adjuratione quæ necessitatem imponit.

Ad tertium dicendum quod adjurare non est aliquem ad jurandum inducere ⁷, sed per quamdam similitudinem juramenti a se inducti, alium ad aliquid agendum provocare. Aliter tamen adju-

(1) Adjuratio, prout hic sumitur, æquipollet significatione Græcorum verbo *exorcizare*, ac proinde adjurare est sub nominis divini obtestatione vel invocatione quempiam urgere, sive petendo, sive impetrando, ad aliquid faciendum aut ab aliquo desistendum.

(2) Super Matth. tract. 55, ante med.

(3) Huc referri potest quod clamamus in Litaniis: *per mysterium sanctæ incarnationis tuæ libera nos*, et similiter de aliis quæ ibi subjunguntur.

(4) Tunc adjuratio dicitur deprecatoria; ut (Luc. viii): *Obsecro te ne me torqueas*.

(5) Adjuratio illa est imperativa; ita Apostolus (1. Thess. v): *Adjuro vos per Dominum*.

(6) Adjuravit eum ut diceret num esset Filius Dei (Matth. xxvi).

(7) Quod accipiendum est de adjuratione sive exorcizatione secundum propriam ipsius rationem.

ratione utimur ad hominem, et aliter ad Deum: nam adjurando hominem, ejus voluntatem per reverentiam rei sacre immutare intendimus, quod quidem non intendimus circa Deum, cujus voluntas est immutabilis. Sed quod a Deo per æternam ejus voluntatem aliquid obtineamus, non est ex meritis nostris, sed ex ejus bonitate.

**ART. II. — UTRUM
LICEAT DÆMONES ADJURARE ¹.**

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non liceat dæmones adjurare. Dicit enim Origenes super Matth. ²: "Non est secundum potestatem datam a Salvatore adjurare dæmonia; Judæcum enim est hoc." Non autem debemus Judæorum ritus imitari, sed potius uti potestate a Christo data. Ergo non est licitum dæmones adjurare.

2. Præterea, multi necromanticis incantationibus dæmones invocant per aliquid divinum; quod est adjurare. Si ergo licitum est dæmones adjurare, licitum est necromanticis incantationibus uti; quod patet esse falsum. Ergo et primum.

3. Præterea, quicumque adjurat aliquem, ex hoc ipso aliquam societatem cum ipso facit. Sed non licet cum dæmonibus societatem facere, secundum illud I. Cor. x, 20: *Nolo vos socios fieri dæmoniorum*. Ergo non licet dæmones adjurare.

Sed contra est quod dicitur Marc. ult., 17: *In nomine meo dæmonia ejicient*. Sed inducere alium ad aliquid agendum propter nomen divinum, hoc est adjurare. Ergo licitum est dæmones adjurare.

CONCLUSIO. — Licet dæmones adjurare non quidem eos deprecando, vel inducendo per sacra ut nobis obsequantur, sed ipsos repellendo per divini nominis virtutem, tanquam inimicos nostros, ne aliquo nobis noceant modo.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. præc.), duplex est adjurandi modus: unus quidem per modum deprecationis vel inductionis ob reverentiam alicujus sacri; alius autem per modum compulsionis. Primo autem modo

(1) Hæc adjuratio est licita, ut patet ex perpetua praxi Ecclesiæ et ex Patrum testimoniis (Tortull. Apol. cap. 32; Cypr. Epist. ii et lxxvi; Justin. in dialog. cum Tryph.; Athanas. in vita S. Antonii; S. Augustinus De civit. Dei, lib. x, cap. 22). (2) Tract 55, ante med.

non licet dæmones adjurare, quia ille modus adjurandi videtur ad quamdam benevolentiam vel amicitiam pertinere, qua non licet ad dæmones uti ³. Secundo autem adjurationis modo, qui est per compulsionem, licet nobis ad aliquid uti, et ad aliquid non licet. Dæmones enim in cursu hujus vitæ nobis adversarii constituuntur. Non autem eorum actus nostræ dispositioni subduntur, sed dispositioni divinæ et sanctorum angelorum: quia, ut Augustinus dicit ⁴, "spiritus desertor regitur per spiritum justum." Possumus ergo dæmones adjurando per virtutem divini nominis, tanquam inimicos repellere, ne nobis noceant spiritualiter vel corporaliter secundum potestatem divinam datam a Christo, secundum illud Luc. x, 19: *Ecce dedi vobis potestatem calcandi supra serpentes, et scorpiones, et supra omnem virtutem inimici; et nihil vobis nocebit*. — Non tamen licitum est eos adjurare ad aliquid ab eis addiscendum, vel etiam ad aliquid per eos obtinendum, quia hoc pertineret ad aliquam societatem cum ipsis habendam: nisi forte ex speciali instinctu vel revelatione divina, aliqui sancti ad aliquos effectus dæmonum operatione utantur; sicut legitur de beato Jacobo quod per dæmones fecit Hermodem ad se adduci ⁵.

Ad primum ergo dicendum, quod Origenes loquitur de adjuratione quæ non fit potestative per modum compulsionis, sed magis per modum cujusdam benevolæ deprecationis.

Ad secundum dicendum, quod necromantici utuntur adjurationibus et invocationibus dæmonum ad aliquid ab eis addiscendum vel adipiscendum; et hoc est illicitum, ut dictum est (in corp.). Unde Chrysostomus dicit ⁶, exponens illud verbum Domini, quod spiritui immundo dixit: *Obmutesce, et exi ab homine* ⁷: "Salutiferum hic nobis dogma datur, ne credamus dæmonibus quantumcumque denuntient veritatem."

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de adjuratione qua imploratur auxilium dæmonum ad aliquid agendum

(3) Hinc dicitur (Levit. xix): *Non declinetis ad magos, nec ab ariolis aliquid discitemini*. Et (I. Cor. x): *Nolo vos socios fieri dæmoniorum*.

(4) De Trin. lib. iii, cap. 4, ante med.

(5) Ex veteri legenda quam Jacobus de Voragine refert. (6) Marc. i.

(7) Conc. 2 de Lazaro, inter princ. et med.

vel cognoscendum; hoc enim videtur ad quamdam societatem pertinere. Sed quod aliquis adjurando dæmones repellat, hoc est ab eorum societate recedere.

**ART. III. — UTRUM LICEAT
IRRATIONALEM CREATURAM ADJURARE¹.**

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non liceat adjurare irrationalem creaturam. Adjuratio enim fit per locutionem; sed frustra sermo dirigitur ad eum qui non intelligit, qualis est irrationalis creatura. Ergo vanum est et illicitum irrationalem creaturam adjurare.

2. Præterea, ad eum videtur competere adjuratio ad quem pertinet juratio. Sed juratio non pertinet ad creaturam irrationalem. Ergo videtur quod ad eam non liceat adjuratione uti.

3. Præterea, duplex est adjurationis modus, ut ex supra dictis patet (art. 1 et 2 præc.). Unus quidem per modum deprecationis; quo non possumus uti ad irrationalem creaturam, quæ non est domina sui actus. Alia autem adjuratio est per modum compulsionis; qua etiam, ut videtur, ad eam uti non possumus, quia non est nostrum creaturis irrationalibus imperare, sed solum illius de quo dicitur Matth. viii, 27: *Quia venti et mare obediunt ei*. Ergo nullo modo, ut videtur, licet uti adjuratione ad irrationales creaturas.

Sed *contra* est quod Simon et Judas leguntur adjurasse dracones, et eis præcepisse ut in desertum locum discederent.

CONCLUSIO. — Quanquam vanum sit irrationales creaturas secundum se adjurare, attamen per modum deprecationis ad Deum directæ, eas adjurare licet.

Respondeo dicendum quod creaturæ irrationales ab alio aguntur ad proprias operationes. Eadem autem actio est ejus quod agitur et movetur, et ejus quod agit et movet; sicut motus sagittæ etiam est quædam operatio sagittantis. Et ideo operatio irrationalis creaturæ non solum ipsi attribuitur, sed principaliter Deo, cujus dispositione omnia

(1) In hoc articulo S. Thomas explicat quomodo Ecclesia aquam, sal, domus, locustas, mures, vermes, grandines, tempestates aliaque hujusmodi exorcizet.

(2) Invocat enim divinam virtutem qua diaboli vim in creaturis irrationalibus nos lædere

moventur. Pertinet etiam ad diabolum, qui permissione divina utitur aliquibus irrationalibus creaturis ad nocendum hominibus. — Sic ergo adjuratio qua quis utitur ad irrationalem creaturam, potest intelligi dupliciter: uno modo ut adjuratio referatur ad ipsam irrationalem creaturam secundum se, et sic vanum esset irrationalem creaturam adjurare; alio modo ut referatur ad eum, a quo irrationalis creatura agitur et movetur, et sic dupliciter adjuratur irrationalis creatura: uno quidem modo per modum deprecationis ad Deum directæ, quod pertinet ad eos qui divina invocatione miracula faciunt; alio modo per modum compulsionis, quæ refertur ad diabolum, qui in nocumentum nostrum utitur irrationalibus creaturis. Et talis est modus adjurandi in Ecclesiæ exorcismis², per quos dæmonum potestas excluditur ab irrationalibus creaturis. Adjurare autem dæmones ab eis auxilium implorando, non licet.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

QUESTIO XCI.

DE ASSUMPTIONE DIVINI NOMINIS AD INVOCANDUM PER ORATIONEM VEL LAUDEM, IN DUOS ARTICULOS DI- VISA.

Deinde considerandum est de assumptione divini nominis ad invocandum per orationem vel laudem. Et de oratione quidem jam dictum est (quæst. lxxxiii). Unde nunc de laude restat dicendum. Circa quam quæruntur duo: 1. Utrum Deus sit ore laudandus. — 2. Utrum in laudibus Dei sint cantus adhibendi.

**ART. I. — UTRUM DEUS
SIT ORE LAUDANDUS³.**

De his etiam Sent. iii, dist. 9, quæst. i, art. 3, quæst. iii corp. et ad 2, et iv, dist. 15, quæst. iv, art. 1 corp. et Psalm. lxi, col. 1 et 2, et Eph. v, lect. 7.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non sit ore laudandus. Dicit enim Philosophus⁴: "Optimorum non est laus, sed majus aliquid et melius." Sed Deus est super omnia optima. Ergo Deo non debetur laus, sed aliquid majus laude: unde Eccli. xliii, 33 dicitur quod *Deus major est omni laude*.

cupientis coereeat, ipsique diabolo per eandem virtutem jubet ut ab ejusmodi rebus abscedat, nec in iis vel per eas nobis noceat.

(3) Hæc quæstio ad orationem vocalem refertur, de qua jam actum est (quæst. lxxxiii, art. 12).

(4) Ethic. lib. i, cap. ult.

2. Præterea, laus Dei ad cultum ipsius pertinet; est enim religionis actus. Sed Deus mente colitur magis quam ore: unde Dominus¹ contra quosdam inducit illud Isa. xxix, 13²: *Populus hic labiis me honorat, cor autem eorum longe est a me*. Ergo laus Dei magis consistit in corde quam in ore.

3. Præterea, homines ad hoc ore laudantur, ut ad meliora provocentur; sicut enim mali ex suis laudibus superbiunt, ita boni ex suis laudibus ad meliora provocantur: unde dicitur Proverb. xxvii, 21: *Quomodo probatur in conflatorio argentum, sic probatur homo ore laudantium*. Sed Deus per verba hominum non provocatur ad meliora, tum quia immutabilis est, tum quia summe bonus est, et non habet quo crescat. Ergo Deus non est laudandus ore.

Sed contra est quod Psal. lxii, 3 dicitur: *Labiis exultationis laudabit os meum*³.

CONCLUSIO. — Summis Deus effereendus est laudibus, sed non ea prorsus ratione, qua homo hominis laudes prædicat.

Respondeo dicendum quod verbis alia ratione utimur ad Deum, et alia ratione ad hominem. Ad hominem enim utimur verbis, ut conceptum nostri cordis, quem non potest cognoscere nisi verbis nostris, ei exprimamus⁴. Et ideo laude oris ad hominem utimur, ut vel ei vel aliis innotescat quod bonam opinionem de laudato habemus; ut per hoc et ipsum qui laudatur ad meliora provocemus; et alios apud quos laudatur, in bonam opinionem et reverentiam, et imitationem ipsius inducamus. Sed ad Deum verbis utimur, non quidem ut ei, qui est inspector cordium, nostros conceptus manifestemus, sed ut nosipsos et alios audientes ad ejus reverentiam inducamus. — Et ideo necessaria est laus oris, non quidem propter Deum, sed propter ipsum laudantem: cujus affectus excitatur in Deum ex laude ipsius, secundum illud Psal. xlix, 23: *Sacrificium lau-*

dis honorificabit me, et illic iter, quo ostendam illi salutare Dei. Et inquantum homo per divinam laudem affectu ascendit in Deum, intantum per hoc retrahitur ab his quæ sunt contra Deum, secundum illud Isa. xlviii, 9: *Laude mea infrenabo te, ne intereas*. Prodest etiam laus oris ad hoc quod aliorum affectus provocetur in Deum: unde dicitur Psal. xxxiii, 1: *Semper laus ejus in ore meo*; et postea subditur: *Audiant mansueti et lætentur; magnificate Dominum mecum*.

Ad primum ergo dicendum, quod de Deo dupliciter possumus loqui: uno modo quantum ad ejus essentiam; et sic, cum sit incomprehensibilis et ineffabilis, major est omni laude⁵. Debetur autem ei secundum hanc comparisonem reverentia et latriæ honor; unde et in Psal. lxiv, secundum translationem Hieronymi⁶, dicitur: “Tibi silet laus, Deus, „ quantum ad primum; „ et tibi reddetur votum, „ quantum ad secundum. Alio modo secundum effectus ipsius, qui in nostram utilitatem ordinantur: et secundum hoc debetur laus Deo; unde dicitur Isa. lxiii, 7: *Miserationum Domini recordabor; laudem Domini super omnibus quæ reddidit nobis Dominus*; et Dionysius dicit⁷: “Omni sanctum theologorum hymnum, [id est, divinam laudem, invenies ad beatos thearchiæ, id est, divinitatis, processus manifestative et laudative Dei nominationes dividenter. „

Ad secundum dicendum, quod laus oris inutilis est laudanti, si sit sine laude cordis. Tunc enim loquitur Deo laudem, dum magnalia operum ejus recogitat cum affectu. Valet tamen exterior laus oris ad excitandum interiorem affectum laudantis, et ad provocandum alios ad Dei laudem, sicut dictum est (in corp. art.).

Ad tertium dicendum, quod Deum non laudamus propter utilitatem suam, sed propter utilitatem nostram, ut dictum est (in corp. art.).

(1) Matth. xv.

(2) Paulo aliis tamen verbis in Isaïæ textu juxta Vulgatam editionem, v. 13, sic expressum: *Appropinquat populus iste ore suo et labiis suis glorificat me, cor autem ejus longe est a me*.

(3) Ubi LXX expressius: *Labiis exultationis laudabunt nomen tuum*.

(4) Ita communiter. Codices Alcan. et Camer.

Quem non potest cognoscere verbis nostris ei exprimamus.

(5) Hinc dicit ipse S. Thomas in prosa quam edidit de sanctissimo sacramento: *Quantum potes, tantum aude, quia major omni laude, nec laudare sufficit*.

(6) In suo Psalt Hebraico, et in Vers. Chald.

(7) De div. nom. cap. 1, a med., lect. 2.

**ART. II. — UTRUM IN DIVINIS LAUDIBUS
SINT CANTUS ASSUMENDI ¹.**

De his etiam locis art. I inductis.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod cantus non sint assumendi in laudem divinam. Dicit enim Apostolus ²: *Docentes et commonentes vosmetipsos in psalmis, et hymnis, et canticis spiritualibus*. Sed nihil debemus assumere in divinum cultum præter ea quæ nobis auctoritate Scripturæ traduntur. Ergo videtur quod non debemus uti in divinis laudibus canticis corporalibus, sed solum spiritualibus.

2. Præterea, Hieronymus, super illud Ephes. v: *Cantantes et psallentes in cordibus vestris Domino* ³, dicit: „Audiant hæc adolescentuli, audiant hi quibus in Ecclesia est psallendi officium: Deo non voce, sed corde cantandum; nec in tragædorum modum guttur et fauces medicamine liniendæ sunt, ut in Ecclesia theatrales moduli audiantur et cantica. „ Non ergo in laudes Dei sunt cantus assumendi.

3. Præterea, laudare Deum convenit parvis et magnis, secundum illud Apoc. xix, 5: *Laudem dicite Deo nostro, omnes sancti ejus; et qui timetis Deum, pusilli et magni*. Sed majores, qui sunt in Ecclesia, non decet cantare; dicit enim Gregorius ⁴: „Præsenti decreto constituo ut in sede hac sacri altaris ministri cantare non debeant. „ Ergo cantus non conveniunt divinis laudibus.

4. Præterea, in veteri lege laudabatur Deus in musicis instrumentis et humanis cantibus, secundum illud Psalmi xxxii, 2: *Confitemini Domino in cithara, in psalterio decem chordarum psallite illi; cantate ei canticum novum*. Sed instrumenta musica, sicut citharas et psalteria, non assumit Ecclesia in divinas laudes, ne videatur judaizare. Ergo pari ratione nec cantus in divinas laudes sunt assumendi.

5. Præterea, principalior est laus mentis quam laus oris. Sed laus mentis impeditur per cantus, tum quia cantantium

intentio abstrahitur a consideratione eorum quæ cantant, dum circa cantum student; tum etiam quia ea quæ cantantur minus ab aliis intelligi possunt, quam si sine cantu proferrentur. Ergo cantus non sunt in divinis laudibus assumendi.

Sed contra est quod beatus Ambrosius in Ecclesia Mediolanensi cantus instituit, ut Augustinus ⁵ refert ⁶.

CONCLUSIO. — Salubriter institutum fuisse credendum est, ut in divinis laudibus cantus assumerentur ad infirmorum excitandum affectum atque devotionem.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. præc.), laus vocalis ad hoc necessaria est ut affectus hominis provocetur in Deum. Et ideo quæcumque ad hoc utilia esse possunt, in divinas laudes congruenter assumuntur. Manifestum est autem quod secundum diversas melodias sonorum, animi hominum diversimode disponuntur, ut patet per Philosophum ⁷ et per Boetium ⁸. Et ideo salubriter fuit institutum ut in divinas laudes cantus assumerentur, ut animi infirmorum magis provocarentur ad devotionem. Unde Augustinus dicit ⁹: „Adducor cantandi consuetudinem approbare in Ecclesia, ut per oblectamenta aurium infirmior animus in affectum pietatis assurgat; „ et de seipso dicit ¹⁰: „Flevi in hymnis et canticis tuis, suavesonantis Ecclesiæ tuæ vocibus commotus acriter. „

Ad primum ergo dicendum, quod cantica spiritualia possunt dici non solum ea quæ interius canuntur in spiritu, sed etiam ea quæ exterius ore cantantur, inquantum per hujusmodi cantica spiritualis devotio provocatur.

Ad secundum dicendum, quod Hieronymus non simpliciter vituperat cantum, sed reprehendit eos qui in Ecclesia cantant more theatro, non propter devotionem excitandam, sed propter ostentationem vel delectationem provocandam. Unde Augustinus dicit ¹¹: „Cum

(1) Responsio, quam hic tradit D. Thomas, catholica est contra quemdam Hilarium alias catholicum de quo Augustinus, *Retract.* lib. ii, cap. 11; cui postea suffragarunt Waldenses et Wicleffus; quod praxi Ecclesiæ perpetuo damnatum est. (2) Coloss. iii, 16.

(3) Et habetur cap. *Cantantes*, dist. 92.

(4) Regist. lib. iv, epist. 44, a princ., et habetur in *Decretis*, dist. 92, cap. *In sancta Romana Ecclesia*. (5) Confess. lib. ix, cap. 7.

(6) Meminerunt etiam consuetudinis in Ecclesia canendi, tanquam rei laudabilis, Dionysius (*Eccles. hier.* cap. 3 et c. 7), Tertullianus (lib. ii ad uxorem), Basilius (*Epist. lxxiii*), Hilarius (*Ps.* 65), etc.

(7) *Polit.* lib. viii, cap. 5, 6 et 7.

(8) In prologo *Musicæ*, seu lib. i, c. 1, a med.

(9) *Confess.* lib. x, cap. 33, a med.

(10) *Confess.* lib. ix, cap. 6, in fine.

(11) *Confess.* lib. x, cap. 33, circa fin.

mihi accidit ut me amplius cantus quam res quæ canitur moveat, pœnaliter me peccare confiteor, et tunc mallem non audire cantantem. „

Ad *tertium* dicendum, quod nobilior modus est provocandi homines ad devotionem per doctrinam et prædicationem quam per cantum. Et ideo diaconi et prælati, quibus competit per prædicationem et doctrinam animos hominum provocare in Deum, non debent cantibus insistere, ne per hoc a majoribus retrahantur. Unde ibidem Gregorius dicit: „ Consuetudo est valde reprehensibilis ut in diaconatus ordine constituti modulationi vocis inserviant ¹, quos ad prædicationis officium et eleemosynarum studium vacare congruebat. „

Ad *quartum* dicendum, quod, sicut Philosophus dicit ², „ neque fistulas ad disciplinam est adducendum, neque aliquid aliud artificiale organum, puta citharam, et si quid tale alterum est; sed quæcumque faciunt auditores bonos. „ Huiusmodi enim musica instrumenta magis animum movent ad delectationem, quam per ea formetur interius bona dispositio. In veteri autem Testamento usus erat talium instrumentorum, tum quia populus erat magis durus et carnalis, unde erat per huiusmodi instrumenta provocandus, sicut et per promissiones terrenas; tum etiam quia huiusmodi instrumenta corporalia aliquid figurabant ³.

Ad *quintum* dicendum, quod per cantum quo quis studiose ad delectandum utitur, abstrahitur animus a consideratione eorum quæ cantantur. Sed si aliquis cantet propter devotionem, attentius considerat quæ dicuntur, tum quia diutius moratur super eodem; tum quia, ut Augustinus dicit ⁴, „ omnes affectus spiritus nostri pro suavi diversitate habent proprios modos in voce atque cantu, quorum occulta familiaritate excitantur. „ Et eadem etiam est ratio de audientibus in quibus, etsi aliqui ⁵ non intelligant quæ cantantur, intelligunt tamen propter quid cantantur, scilicet ad laudem Dei; et hoc sufficit ad devotionem excitandam.

(1) Nec tantum, ait Nicolai, sed ut sacri altaris ministerio deputati cantores eligantur, sicut præmittit.

(2) Polit. lib. viii, cap. 6, circa med.

(3) Ex his dictis satis apparet quod tempore

QUESTIO XCII.

DE VITIIS RELIGIONI OPPOSITIS, ET PRIMO DE SUPERSTITIONE, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Postea considerandum est de vitiis religioni oppositis; et primo de illis quæ cum religione conveniunt in hoc quod exhibent cultum divinum; secundo de vitiis manifestam contrarietatem ad religionem habentibus, per contemptum eorum quæ pertinent ad divinum cultum. Primum autem horum pertinet ad superstitionem; secundum ad irreligiositatem. Unde primo considerandum est de ipsa superstitione et de partibus ejus; deinde de irreligiositate et partibus ejus. Circa primum queruntur duo: 1. Utrum superstitio sit vitium religioni contrarium. — 2. Utrum habeat plures partes, seu species.

ART. I. — UTRUM SUPERSTITIO

SIT VITUM RELIGIONI CONTRARIUM ⁶.

De his etiam infra, quæst. xciv, art. 1 corp. et quæst. xcvi, art. 1 corp. et quæst. cxii, art. 3 corp. et Sent. i, dist. 9, quæst. ii, art. 1, qu. ii ad 3.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod superstitio non sit vitium religioni contrarium. Unum enim contrarium non ponitur in definitione alterius. Sed religio ponitur in definitione superstitionis: dicitur enim superstitio esse „ religio supra modum servata, „ ut patet in Glossa ⁷ ad Coloss. ii, super illud: *Quæ sunt rationem habentia sapientiæ in superstitione*. Ergo superstitio non est vitium religioni contrarium.

2. Præterea, Isidorus dicit ⁸: „ Superstitiosos ait Cicero ⁹ appellatos, qui totos dies deprecabantur et immolabant, ut sui sibi liberi superstites fierent ¹⁰. „ Sed hoc etiam potest fieri secundum veram religionis cultum. Ergo superstitio non est vitium religioni oppositum.

3. Præterea, superstitio quemdam excessum importare videtur. Sed religio non potest habere excessum: quia, sicut supra dictum est (qu. lxxxii, art. 5 ad 3), secundum eam non contingit æ-

8. Thomæ Ecclesia nondum receperat usum instrumentorum musicorum; sed iis concilium Trid. non omnino interdicat (sess. xxii), dummodo nihil nisi grave ac religiosum sonent.

(4) Confess. lib. x, cap. 33, a princ.

(5) Al., aliquando.

(6) Juxta mentem D. Thomæ superstitio definiri potest: *Vitium exhibens cultum divinum vel cui non debet, vel eo modo quo non debet.*

(7) Interl. (8) Etymolog. lib. x, ad litt. s.

(9) Ita Cicero. *De natura deorum* lib. ii, n. 28.

(10) Vel juxta Servium in viii Æneidos, superstitio dicitur ex eo quod homines nimium timerent iram deorum superne impendentem et quasi *superstantem*.

quale Deo reddere ejus quod debemus. Ergo superstitio non est vitium religioni oppositum.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit in lib. De decem chordis ¹: "Tangis primam chordam, qua colitur unus Deus, et cecidit bestia superstitionis." Sed cultus unius Dei pertinet ad religionem. Ergo superstitio religioni opponitur.

CONCLUSIO. — Superstitio vitium est religioni oppositum secundum excessum, quo quis divinum exhibet cultum, vel cui non debet, vel non eo modo quo debet.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. lxxxī, art. 5 ad 3), religio est virtus moralis. Omnis autem virtus moralis in medio consistit, ut supra habitum est (1 2, qu. lxxv, art. 1). Et ideo duplex vitium virtuti morali opponitur: unum quidem secundum excessum; aliud autem secundum defectum. Contingit autem excedere medium virtutis non solum secundum circumstantiam quæ dicitur *quantum*, sed etiam secundum alias circumstantias: unde et in aliquibus virtutibus, sicut in magnanimitate et magnificentia, vitium excedit virtutis medium: non quia ad majus aliquid tendat quam virtus, sed forte ad minus; transcendit tamen virtutis medium, inquantum facit aliquid cui non debet, vel quando non debet, et similiter secundum alia hujusmodi, ut patet per Philosophum ². — Sic ergo superstitio est vitium religioni oppositum secundum excessum; non quia plus exhibeat in cultum divinum quam vera religio, sed quia exhibet cultum divinum vel cui non debet, vel eo modo quo non debet ³.

Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut bonum metaphorice dicitur in malis, prout dicimus bonum latronem, ita etiam nomina virtutum quandoque transumptive accipiuntur in malis; sicut prudentia quandoque ponitur pro astutia, secundum illud Luc. xvi, 8: *Filii hujus sæculi prudentiores filiis lucis sunt*; et per hunc modum superstitio dicitur esse religio.

(1) Cap. 9, a med.

(2) Ethic. lib. iv, cap. 1 et 5.

(3) Cum hac descriptione coincidit, ut animadvertit Sylvius, ea quam affert Glossa. *Superstitio est religio supra modum servata*.

(4) Id sæpissime observat S. Doctor (Conf. part. 1, quæst. xiii, art. 2 ad 2, et quæst. xxix,

Ad *secundum* dicendum, quod aliud est etymologia nominis, et aliud est significatio nominis ⁴. Etymologia enim attenditur secundum id a quo imponitur nomen ad significandum; nominis vero significatio attenditur secundum id ad quod significandum nomen imponitur. Quæ quandoque diversa sunt: nomen enim lapidis imponitur a læsione pedis, non tamen hoc significat: alioquin ferrum, cum pedem lædat, lapis esset. Similiter etiam nomen superstitionis non oportet quod significet illud a quo nomen est impositum.

Ad *tertium* dicendum, quod religio non potest habere excessum secundum quantitatem absolutam; potest tamen habere excessum secundum quantitatem proportionis, prout scilicet in cultu divino fit aliquid quod fieri non debet.

ART. II. — UTRUM

SINT DIVERSÆ SUPERSTITIONIS SPECIES.

De his etiam infra, quæst. xciv, art. 1.

Ad *secundum* sic proceditur. 1. Videtur quod non sint diversæ superstitionis species. Quia, secundum Philosophum ⁵, "si unum oppositorum dicitur multipliciter, et reliquum ⁶." Sed religio, cui opponitur superstitio, non habet diversas species, sed omnes ejus actus ad unam speciem referuntur. Ergo nec superstitio habet diversas species.

2. Præterea, opposita sunt circa idem ⁷. Sed religio, cui opponitur superstitio, est circa ea quibus ordinamur in Deum, ut supra habitum est (quæst. lxxxī, art. 1 et 5). Non ergo species superstitionis, quæ opponitur religioni, possunt attendi secundum aliquas divinationes humanorum eventuum, vel secundum aliquas observationes humanorum actuum.

3. Præterea, ad Coloss. ii, super illud: *Quæ sunt rationem habentia sapientiæ in superstitione*, dicit Glossa ⁸: "id est, in simulata religione." Ergo etiam simulatio debet poni species superstitionis.

art. 3 ad 2 et 3, quæst. ix De potentia, art. 3 ad 1, et Sent. i, dist. 23, art. 2 ad 1).

(5) Topic. lib. i, cap. 13, ante med.

(6) Ex græco καὶ τὸ λοιπὸν vel etiam alterum, supple multipliciter, dicitur.

(7) Specie aut genere; ut in Categoris vel Postprædicamentis, cap. De oppositis, videre est.

(8) Ord. Ambros., in ii. cap.

Sed *contra* est quod Augustinus¹ diversas species superstitionis assignat².

CONCLUSIO. — Quatuor sunt superstitionis species; prima est indebitus veri Dei cultus, tres aliæ sunt idololatria, divinationes, ac varia observationum genera.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. præc.), vitium superstitionis consistit in hoc quod transcendit virtutis medium secundum aliquas circumstantias, ut supra dictum est (ibid. et 1 2, quæst. LXXII, art. 9). Non enim quælibet circumstantiarum corruptarum diversitas variat peccati speciem, sed solum quando referuntur ad diversa objecta vel diversos fines: secundum hoc enim morales actus speciem sortiuntur, ut supra habitum est (1 2, quæst. 1, art. 3, et quæst. XVIII, art. 4, 6, 10 et 11). Diversificantur ergo superstitionis species primo quidem ex parte modi, secundo ex parte objecti. Potest enim divinus cultus exhiberi vel cui exhibendus est, scilicet Deo vero, modo tamen indebito³ et hæc est prima superstitionis species, vel cui non debet exhiberi, scilicet cuicumque creaturæ, et hoc est aliud superstitionis genus, quod in multas species dividitur secundum diversos fines divini cultus. Ordinatur enim primo divinus cultus ad reverentiam Deo exhibendam; et secundum hoc prima species hujus generis est idololatria, quæ divinam reverentiam indebite exhibet creaturæ. Secundo ordinatur ad hoc quod homo instruitur a Deo, quem colit; et ad hoc pertinet superstitio divinatoria, quæ dæmones consulit per aliqua pacta cum eis inita, vel tacita, vel expressa⁴. Tercio ordinatur divinus cultus ad quamdam directionem humanorum actuum secundum instituta Dei, qui colitur; et ad hoc pertinet superstitio quarundam observationum⁵. Et hæc tria tangit Augustinus⁶, dicens, "supersticiosum esse quicquid institutum est ab hominibus ad faciendam et colendam idola

pertinens; „ et hoc pertinet ad primum. Et postea subdit⁷: " Vel ad consultationes et pacta quædam significationum cum dæmonibus placita atque fœderata; „ quod pertinet ad secundum. Et post pauca subdit: " Ad hoc genus pertinent omnes ligaturæ, et cætera hujusmodi; „ quod pertinet ad tertium.

Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut Dionysius dicit⁸, " bonum contingit ex una et integra causa, malum autem ex singularibus defectibus. „ Et ideo uni virtuti plura vitia opponuntur, ut supra habitum est (art. præc. et qu. x, art. 5). Verbum autem Philosophi veritatem habet in oppositis in quibus est eadem ratio multiplicationis.

Ad *secundum* dicendum, quod divinationes et observationes aliquæ pertinent ad superstitionem, inquantum dependent ex aliquibus operationibus dæmonum, et sic pertinent ad quædam pacta cum eis inita.

Ad *tertium* dicendum, quod simulata religio ibi dicitur, quando traditioni humanæ nomen religionis applicatur, prout in Glossa sequitur. Unde ista simulata religio nihil est aliud quam cultus Deo vero exhibitus modo indebito; sicut si aliquis tempore gratiæ vellet colere Deum secundum veteris legis ritum; et de hac ad litteram loquitur Glossa.

QUÆSTIO XCIII.

DE SPECIEBUS SUPERSTITIONIS, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de speciebus superstitionis, et primo de superstitione indebiti cultus veri Dei; secundo de superstitione idololatriæ; tertio de superstitione divinationum; quarto de superstitione observationum. Circa primum quærentur duo: 1. Utrum in cultu veri Dei possit esse aliquid perniciosum. — 2. Utrum possit ibi esse aliquid superfluum.

ART. I. — UTRUM IN CULTU VERI DEI POSSIT ESSE ALIQUID PERNICIOSUM⁹.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in cultu veri Dei non possit esse

(1) De doctr. christ., lib. II, cap. 20, 21, 22, 23 et 24.

(2) Puta illas imprimis generales quæ paulo infra in articuli textu referuntur; tum speciales quasdam inanissimas observationes (ut appellat) quæ inferius (quæst. LXXVI, art. 3) subjunguntur.

(3) De hoc illegitimo Dei cultu agitur quæst. seq.

(4) Hæc superstitio vocatur divinatio.

(5) Ad hanc superstitionem reduci potest magia, quæ est omnium observationum teterrima.

(6) De doctr. christ. lib. II, cap. 20, in princ.

(7) Ibidem.

(8) De div. nom. cap. 4, part. 4, lect. 22.

(9) Cultus habet aliquid perniciosum, scilicet quod animam occidit, cum in eo aliquid falsi reperitur.

aliquid perniciosum. Dicitur enim Joel. II, vers. 32: *Omnis quicumque invocaverit nomen Domini, salvus erit.* Sed quicumque colit Deum quocumque modo, invocatur nomen ejus. Ergo omnis cultus Dei confert ad salutem. Nullus ergo est perniciosus.

2. Præterea, idem Deus est qui colitur a justis quacumque mundi ætate. Sed ante legem datam justis absque peccato mortali colebant Deum, qualitercumque eis placebat: unde et Jacob proprio voto se obligavit ad specialem cultum, ut habetur Genes. xxviii¹. Ergo etiam modo nullus Dei cultus est perniciosus.

3. Præterea, nihil perniciosum in Ecclesia sustinetur. Sustinet autem Ecclesia diversos ritus colendi Deum; unde Gregorius scribit Augustino episcopo Anglorum², proponenti quod sunt diversæ Ecclesiarum consuetudines in Missarum celebratione: " Mihi, inquit, placet, ut sive in Romanis³, sive in Galliarum partibus, seu in qualibet Ecclesia aliquid invenisti quod plus omnipotenti Deo possit placere, sollicite eligas. „ Ergo nullus modus colendi Deum est perniciosus.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit⁴, quod " legalia observata post veritatem Evangelii divulgata sunt mortifera; „ et tamen legalia ad cultum Dei pertinent. Ergo in cultu Dei potest esse aliquid mortiferum.

CONCLUSIO. — Potest non modo ex parte rei significatæ, sed etiam ex parte colentis, perniciosus aliquis cultus Deo exhiberi.

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit⁵, " mendacium maxime perniciosum est quod fit in his quæ ad christianam religionem pertinent. „ Est autem mendacium, cum aliquis exterius significat contrarium veritati. Sicut autem significatur aliquid verbo, ita etiam significatur aliquid facto; et in tali si-

gnificatione facti consistit exterior religionis cultus, ut ex supra dictis patet (quæst. lxxxii, art. 7). Et ideo si per cultum exteriorum aliquid falsum significetur, erit cultus perniciosus. Hoc autem contingit dupliciter: uno quidem modo ex parte rei significatæ, a qua discordat significatio cultus: et hoc modo tempore novæ legis, peractis jam Christi mysteriis, perniciosum est uti cæremoniis veteris legis, quibus Christi mysteria figurabantur futura; sicut etiam perniciosum esset, si quis verbo confiteretur Christum esse passurum. Alio modo potest contingere falsitas in exteriori cultu ex parte colentis: et hoc præcipue in cultu communi, qui per ministros exhibetur in persona totius Ecclesiæ. Sicut enim falsarius esset qui aliqua proponeret ex parte alicujus quæ non essent ei commissa; ita vitium falsitatis incurrit qui ex parte Ecclesiæ cultum exhibet Deo contra modum divina auctoritate ab Ecclesia constitutum, et in Ecclesia consuetum. Unde Ambrosius dicit super illud I. Corinth. xi: *Quicumque edit panem*: " Indignus est qui aliter celebrat mysterium quam Christus tradidit. „ Et propter hoc etiam Glossa⁶ dicit ad Coloss. II, quod " superstitio est quando traditioni humanæ religionis nomen applicatur. „

Ad *primum* ergo dicendum, quod cum Deus sit veritas, illi invocant Deum qui in spiritu et veritate eum colunt, ut dicitur Joan. iv⁷. Et ideo cultus continens falsitatem non pertinet proprie ad Dei invocationem, quæ salvat.

Ad *secundum* dicendum, quod ante tempus legis, justis per interiorum instinctum instruebantur de modo colendi Deum, quos alii sequebantur; postmodum vero exterioribus præceptis circa hoc homines sunt instructi, quæ præterire pestiferum est⁸.

Ad *tertium* dicendum, quod diversæ consuetudines Ecclesiæ in cultu divino, in nullo veritati repugnant; et ideo sunt servandæ, et eas præterire illicitum est.

(1) Nempe quod esset ipsi Dominus in Deum et quod ex omnibus decimas ei offerret (vers. 22).

(2) Lib. XII Regist., epist. 31, ad interrogat. 3.

(3) Vel sic: sive in sancta Romana, sive in Galliarum, sive in qualibet Ecclesia (lib. XII, epist. 31).

(4) In epist. ad Hieronymum, 82, al. 19, ante med., et habetur in Glossa ad Galat. II, interl. et ord. sup. illud: *Ut nos in servitutem*, etc.

(5) Lib. De mendacio, cap. 14, in princ.

(6) Ord. Ambros. super illud: *Quæ sunt rationem habentia*.

(7) Sive paulo aliter vers. 24: *Spiritus est Deus, et eos qui adorant eum, in spiritu et veritate oportet adorare*.

(8) De hac responsione conferantur quæ habet auctor I², quæst. ciii, art. 2.

ART. II. — UTRUM IN CULTU DEI POSSIT ESSE ALIQUID SUPERFLUUM.

De his etiam supra, quæst. LXXXI, art. 5 ad 1, et quæst. XCII, art. 1 corp. et ad 3, et infra, quæst. CIV, art. 2 ad 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in cultu Dei non possit esse aliquid superfluum. Dicitur enim Eccli. XLIII, 32: *Glorificantes Deum quantumcumque poteritis, supervalebit adhuc.* Sed cultus divinus ordinatur ad Deum glorificandum. Ergo nihil superfluum in eo potest esse.

2. Præterea, exterior cultus est professio quædam cultus interioris "quo Deus colitur fide, spe et charitate, " ut Augustinus dicit ¹. Sed in fide, spe et charitate non potest esse aliquid superfluum. Ergo neque in divino cultu.

3. Præterea, ad divinum cultum pertinet ut ea Deo exhibeamus quæ a Deo accepimus. Sed omnia bona nostra a Deo accepimus ². Ergo si totum quicquid possumus, facimus ad Dei reverentiam, nihil superfluum erit in divino cultu.

Sed contra est quod Augustinus dicit ³, quod "bonus verusque christianus etiam in litteris sacris superstitiosa figmenta repudiat. " Sed per sacras litteras Deus colendus ostenditur. Ergo etiam in cultu divino potest esse superstitio ex aliqua superfluitate.

CONCLUSIO. — Quamquam non possit secundum absolutam quantitatem exhiberi quidpiam Deo in cultu divino superfluum, potest tamen secundum aliquam proportionem superflui aliquid adhiberi non ordinatum ad debitum illius finem.

Respondeo dicendum quod aliquid dicitur superfluum dupliciter: uno modo secundum absolutam quantitatem; et secundum hoc non potest esse aliquid superfluum in divino cultu, quia nihil potest homo facere quod non sit minus eo quod Deo debet; alio modo potest esse aliquid superfluum secundum quantitatem proportionis, quia scilicet non est fini proportionatum. Finis autem divini cultus est ut homo Deo det gloriam, et

ei se subiciat mente et corpore. Et ideo quicquid homo faciat quod pertinet ad Dei gloriam, et ad hoc quod mens hominis Deo subiciatur, et etiam corpus per moderatam refrenationem concupiscentiarum, secundum Dei et Ecclesiæ ordinationem, et consuetudinem eorum quibus homo convivit, non est superfluum in divino cultu. Si autem aliquid sit quod, quantum est de se, non pertinet ad Dei gloriam, neque ad hoc quod mens hominis feratur in Deum, aut quod carnis concupiscentiæ inordinatæ refrenentur, aut etiam si sit præter Dei et Ecclesiæ institutionem ⁴, vel contra consuetudinem communem, quæ secundum Augustinum ⁵ pro lege habenda est; totum hoc reputandum est superfluum et superstitiosum, quia in exterioribus solum consistens ad interiorem Dei cultum non pertinet. Unde Augustinus ⁶ inducit quod dicitur Luc. XVII, 21: *Regnum Dei intra vos est*, contra superstitiosos, qui scilicet exterioribus principalem curam impendunt.

Ad primum ergo dicendum quod in ipsa Dei glorificatione implicatur quod id quod fit pertineat ad Dei gloriam; per quod excluditur superstitionis superfluitas.

Ad secundum dicendum, quod per fidem, spem et charitatem anima subicitur Deo; unde in eis non potest esse aliquid superfluum. Aliud autem est de exterioribus actibus, qui quandoque ad hæc non pertinent.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de superfluo quantum ad quantitatem absolutam.

QUÆSTIO XCIV.

DE IDOLOLATRIA, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de idololatria; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1. Utrum idololatria sit species superstitionis. — 2. Utrum sit peccatum. — 3. Utrum sit gravissimum peccatum. — 4. De causa hujus peccati. — Utrum autem cum idololatriæ sit communicandum, dictum est supra, cum de infidelitate ageretur (qu. x, art. 7 et 10).

aut colorem, aut qui, omissis Ecclesiæ rubricis, quasdam adhiberent caeremonias, sive in horis canonicis, sive in sacrificio missæ, ita ut, v. g. dicerent: *Gloria in excelsis ac Credo aut Alleluja*, cum hæc non forent dicenda.

(5) Epist. 36, al. 86, ad Casulanum, parum a princ.

(6) Lib. De vera religione, cap. 3, a med.

(1) Enchirid. cap. 3.

(2) Sic David (Paral. lib. I, cap. 19, 14): *Tua sunt omnia, et quæ de manu tua accepimus dedimus tibi.*

(3) De doctr. christ. lib. II, cap. 18.

(4) Ita se haberent qui absque ordinatione Ecclesiæ in officiis alioquin ad religionem pertinentibus anxie observarent quemdam numerum candelarum aut orationum, quemdam situm

**ART. I. — UTRUM IDOLOLATRIA
RECTE PONATUR SPECIES SUPERSTITIONIS ¹.**

De his etiam Sent. vii, dist. 9, quæst. i, art. 1, quæst. iii ad 3, et Cont. gent. lib. iii, cap. 120.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod idololatria non ponatur recte species superstitionis. Sicut enim hæretici sunt infideles, ita et idololatræ. Sed hæresis est species infidelitatis, ut supra habitum est (quæst. xi, art. 1). Ergo et idololatria; non autem superstitionis.

2. Præterea, latría pertinet ad virtutem religionis, cui opponitur superstitio. Sed idololatria videtur univoce dici latría cum ea quæ ad veram religionem pertinet: sicut enim appetitus falsæ beatitudinis cum appetitu veræ beatitudinis univoce dicitur; ita cultus falsorum deorum, qui dicitur idololatria, univoce videtur dici cum cultu veri Dei, qui est latría veræ religionis. Ergo idololatria non est species superstitionis.

3. Præterea, illud quod nihil est, non potest esse alicujus generis species. Sed idololatria nihil esse videtur; dicit enim Apostolus ²: *Scimus quia nihil est idolum in mundo*; et infra ³: *Quid ergo? Dico quod idolis immolatum sit aliquid, aut quod idolum sit aliquid?* quasi dicat: Non. Immolare autem idolis proprie ad idololatriam pertinet. Ergo idololatria, quasi nihil existens, non potest esse superstitionis species.

4. Præterea, ad superstitionem pertinet exhibere cultum divinum cui non debetur. Sed cultus divinus sicut non debetur idolis, ita nec aliis creaturis: unde ⁴ quidam vituperantur de hoc quod *coluerunt et servierunt potius creaturæ quam Creatori*. Ergo inconvenienter hujusmodi superstitionis species idololatria nominatur, sed deberet potius nominari *latría creaturæ*.

Sed contra est quod Act. xvii, 16 dicitur quod cum Paulus Silam et Timotheum Athenis expectaret, *incitabatur*

(1) Affirmative respondet S. Doctor, quia idololatria excedit modum divini cultus, colendo id quod colendum non est.

(2) I. Cor. viii, 4. (3) Cap. x, 19.

(4) Rom. i, 25. (5) Vers. 22.

(6) Imo *superstitiosiores* ad majorem expressionem; quod propter aram dicit quam erexerant ignoto Deo, ut ex adjunctis patet.

(7) Hanc lectionem ex cod. Alc. restituiimus: quam levi cum varietate habent nonnulli alii codices, et editiones antiquæ cum Patav. anni 1698, videlicet pro *creaturæ a sensibilibus*, id est, hominibus carnalibus, legentes *creaturæ insensibilibi*. Nicolai ex Mss.: « Sicut autem per ali-

spiritus ejus in ipso, videns idololatriæ deditam civitatem; et postea ⁵ dixit: *Viri Athenienses, per omnia quasi supersticiosos ⁶ vos video*. Ergo idololatria ad superstitionem pertinet.

CONCLUSIO. — Universæ idololatriæ varietates, superstitioni, ut species suo generi, subjiciuntur.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. xcix, art. 1), ad superstitionem pertinet excedere debitum modum divini cultus. Quod quidem præcipue fit quando divinus cultus exhibetur cui non debet exhiberi. Debet autem exhiberi soli summo Deo increato, sicut supra habitum est (quæst. lxxxix, art. 1), cum de religione ageretur. Et ideo cui-cumque creaturæ divinus cultus exhibetur, superstitiosum est. Hujusmodi autem divinus cultus sicut creaturæ a sensibilibus ⁷ exhibebatur per aliqua sensibilia signa, puta sacrificia, ludos ⁸ et alia hujusmodi; ita etiam exhibebatur creaturæ representatæ per aliquam formam sensibilem vel figuram, quæ idolum nuncupatur. Diversimode tamen cultus divinus idolis exhibebatur. Quidam enim per quamdam nefariam artem imagines quasdam construebant, quæ virtute dæmonum aliquos certos effectus habebant; unde putabant in ipsis imaginibus esse aliquid divinitatis, et per consequens quod divinus cultus eis deberetur. Et hæc fuit opinio Hermetis Trismegisti, ut Augustinus dicit ⁹. Alii vero non exhibebant cultum divinitatis ipsis imaginibus, sed creaturis quarum erant imagines. Et utrumque horum tangit Apostolus ¹⁰. Nam quantum ad primum, dicit: *Mutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis, et volucrum, et quadrupedum, et serpentium*; quantum autem ad secundum subdit: *Coluerunt et servierunt potius creaturæ quam Creatori* ¹¹. Horum tamen fuit triplex opinio: quidam enim

qua sensibilia signa sensibilibus creaturis exhibebatur cultus divinus, puta per sacrificia, etc. • Edit. Lugdun. anni 1677: « Sicut autem per aliqua sensibilia signa cultus exhibetur Deo, puta per sacrificia, etc. » Edit. Pat. anni 1712: « Sicut autem per aliqua sensibilia signa cultus exhibetur Deo, puta per sacrificia, oblationes et alia hujusmodi, ita etiam exhibebatur creaturæ representatæ, etc. »

(8) Scilicet ludos Apollinis, vel Martis, vel Herculis, vel Olympii Jovis.

(9) De civ. Dei, lib. viii, cap. 23. (10) Rom. i, 23.

(11) Cf. Sap. xxi et xiv, Psalm. cxiii et cxiv Is. xlii et xlvii.

æstimabant quosdam homines deos fuisse, quos per eorum imagines colebant, sicut Jovem, Mercurium, et alios hujusmodi. Quidam vero æstimabant totum mundum esse unum Deum, non propter corporalem substantiam, sed propter animam, quam Deum esse credebant, dicentes Deum nihil aliud esse quam animam motu et ratione mundum gubernantem; sicut et homo dicitur sapiens propter animam, non propter corpus. Unde putabant toti mundo et omnibus partibus ejus esse cultum Divinitatis exhibendum, cælo, aeri, aquæ et omnibus hujusmodi partibus; et ad hæc referebant nomina et imagines suorum deorum, sicut Varro dicebat et narrat Augustinus¹. Alii vero, scilicet Platonici, posuerunt unum esse summum Deum causam omnium; post quem ponebant esse substantias quasdam spirituales a summo Deo creatas, quas *deos* nominabant, participatione scilicet Divinitatis, nos autem eos *angelos* dicimus; post quos ponebant animas cælestium corporum, et sub his dæmones, quos dicebant esse aerea quædam animalia; et sub his ponebant animas hominum, quas per virtutis meritum ad deorum vel dæmonum societatem assumi credebant: et his omnibus cultum divinitatis exhibebant, ut Augustinus narrat². Has autem duas ultimas opiniones dicebant pertinere ad physicam theologiam, quam philosophi considerabant in mundo, et docebant in scholis; aliam vero de cultu hominum dicebant pertinere ad theologiam fabularem, quæ secundum figmenta poetarum repræsentabatur in theatris; aliam vero opinionem de imaginibus dicebant pertinere ad civilem theologiam, quæ per pontifices celebrabatur in templis³. Omnia autem hæc ad superstitionem idololatriæ pertinebant. Unde Augustinus dicit⁴: "Superstitiosum est quicquid institutum ab hominibus est ad faciendam et colendam idola pertinentens, vel ad colendam sicut Deum creaturam, partemve ullam creaturæ, vel, etc."

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut religio non est fides, sed fidei protesta-

tio per aliqua exteriora signa, ita superstitio est quædam infidelitatis protestatio per exteriorem cultum: quam quidem protestationem nomen idololatriæ significat, non autem nomen hæresis⁵, sed solum falsam opinionem. Et ideo hæresis est species infidelitatis; sed idololatria est species superstitionis.

Ad secundum dicendum, quod nomen latriæ dupliciter potest accipi; uno enim modo potest significare humanum actum ad cultum Dei pertinentem; et secundum hoc non variatur significatio hujus nominis latria, cuicumque exhibeatur; quia illud cui exhibetur, non cadit secundum hoc in ejus definitione; et secundum hoc latria univoce dicitur, secundum quod pertinet ad veram religionem, et secundum quod pertinet ad idololatriam; sicut solutio tributi univoce dicitur, sive exhibeatur vero regi, sive falso. Alio modo accipitur latria prout est idem religioni: et sic, cum sit virtus, de ratione ejus est quod cultus divinus exhibeatur ei cui debet exhiberi; et secundum hoc latria æquivoce dicitur de latria veræ religionis et de idololatria; sicut prudentia æquivoce⁶ dicitur de prudentia quæ est virtus, et de prudentia quæ est carnis.

Ad tertium dicendum, quod Apostolus intelligit *idolum nihil esse in mundo*; quia imagines illæ quæ idola dicebantur, non erant animatæ, aut aliquam virtutem divinitatis habentes, sicut Hermes ponebat, quasi esset aliquid compositum ex spiritu et corpore. Et similiter intelligendum est quod *idolis immolatum non est aliquid*; quia per hujusmodi immolationem carnes immolatiæ neque aliquam sanctificationem consequiebantur, ut Gentiles putabant, neque aliquam immunditiam, ut putabant Judæi.

Ad quartum dicendum, quod ex communi consuetudine, qua creaturas quasque colebant Gentiles sub quibusdam imaginibus, impositum est hoc nomen *idololatria* ad significandum quemcumque cultum creaturæ, etiamsi sine imaginibus fieret.

(1) De civit. Dei, lib. vii, cap. 21 et 22.

(2) De civit. Dei, lib. viii, cap. 14.

(3) Ex his dictis definiri potest idololatria in genere: *Cultus divinus alteri quam Deo exhibitus*.

(4) De doctrina christ. lib. ii, cap. 20, in princ.

(5) De hæresi confer quod dictum est supra quæst. xi.

(6) Voces *univoca* et *æquivoca* jam deunitas sunt tom. i, pag. 83.

**ART. II. — UTRUM IDOLOLATRIA
SIT PECCATUM.**

De his etiam Cont. gent. lib. III, cap. 120.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod idololatria non sit peccatum. Nihil enim est peccatum quod vera fides in cultum Dei assumit. Sed vera fides imagines quasdam assumit ad divinum cultum; nam et in tabernaculo erant imagines Cherubim, ut legitur Exod. xxv, et in Ecclesia quædam imagines ponuntur, quas fideles adorant. Ergo idololatria, secundum quam idola adorantur, non est peccatum.

2. Præterea, cuilibet superiori est reverentia exhibenda. Sed angeli et animæ sanctorum sunt nobis superiores. Ergo si eis exhibeatur reverentia per aliquem cultum vel sacrificiorum, vel aliorum hujusmodi, non erit peccatum.

3. Præterea, summus Deus interiori cultu mentis est colendus, secundum illud Joan. iv, 24: *Deum oportet adorare in spiritu et veritate*¹; et Augustinus dicit², quod "Deus colitur fide, spe et charitate." Potest autem contingere quod aliquis exterius idola colat, interius tamen a vera fide non discedat. Ergo videtur quod sine præjudicio divini cultus possit aliquis exterius idola colere.

Sed *contra* est quod Exod. xx, 5 dicitur: *Non adorabis ea* (scilicet exterius) *neque coles* (scilicet interius), ut Glossa (ordin.) exponit: et loquitur de sculptilibus et imaginibus. Ergo peccatum est idolis exteriorem vel interiorem cultum exhibere.

CONCLUSIO. — Idololatria est ex natura sua peccatum, ac mortale peccatum, tam interiori, quam exteriori opere.

Respondeo dicendum quod circa hoc aliqui dupliciter erraverunt. Quidam enim putaverunt quod offerre sacrificium et alia ad latriam pertinentia, non solum summo Deo, sed etiam aliis supra dictis, esset debitum et per se bonum, eo quod cuilibet superiori naturæ divinam reverentiam exhibendam putabant, quasi Deo propinquiore. Sed hoc irrationabiliter dicitur. Nam etsi omnes superiores revereri debeamus; non tamen

(1) Vel sic expresse (vers. 24): *Spiritus est Deus, et eos qui adorant eum, in spiritu et veritate oportet adorare.*

(2) Enchir. cap. 3.

(3) De civit. Dei, lib. x, cap. 19, circa princ.

(4) De civit. Dei, lib. vi, cap. 10, ad fin.

eadem reverentia omnibus debetur; sed aliquid speciale summo Deo debetur, qui singulari ratione omnes excellit; et hoc est latriæ cultus. — Nec potest dici, sicut quidam putaverunt, hæc visibilia sacrificia diis aliis congruere; illi vero summo Deo, tanquam meliori, meliora, scilicet puræ mentis officia: quia, ut Augustinus dicit³, "exteriora sacrificia ita sunt signa interiorum, sicut verba sonantia signa sunt rerum. Quocirca sicut orantes atque laudantes ad eum dirigimus significantes voces, cui res ipsas in corde, quas significamus, offerimus; ita sacrificantes non alteri visibile sacrificium offerendum esse noverimus, quam ei cujus in cordibus nostris invisibile sacrificium esse nosipsi debemus." — Alii vero æstimaverunt, latriæ cultum exteriorem non esse idolis exhibendum tanquam per se bonum aut optimum, sed tanquam vulgari consuetudini consonum, ut Augustinus⁴ introducit Senecam dicentem: "Sic, inquit, adorabimus, ut meminerimus hujusmodi cultum magis ad morem quam ad rem pertinere;" et⁵ Augustinus dicit, "non esse religionem a philosophis quærendam, qui eadem sacra recipiebant eum populis; et de suorum deorum natura ac summo bono diversas contrariasque sententias in scholis personabant." Et hunc etiam errorem secuti sunt quidam hæretici⁶, asserentes non esse periculosum, si quis persecutionis tempore deprehensus, exterius idola colat, dum tamen fidem in mente servet. Sed hoc apparet manifeste falsum; nam cum exterior cultus sit signum interioris cultus, sicut est perniciosum mendacium, si quis verbis asserat contrarium ejus quod per veram fidem tenet in corde; ita etiam est perniciosa falsitas, si quis exteriorem cultum exhibeat alicui contra id quod sentit in mente. Unde Augustinus dicit contra Senecam⁷, quod "eo damnabilius colebat idola, quo illa quæ mendaciter agebat, sic ageret, ut eum populus veraciter agere existimaret."

Ad *primum* ergo dicendum, quod neque in veteris legis tabernaculo seu templo, neque etiam nunc in Ecclesia

(5) Lib. De vera religione, cap. 5, in princ.

(6) Sic hæreticos Helcesaitas existimasse refert ex Origene (in Ps. lxxx) Eusebius (lib. vi, cap. 28 vel 31), sed Origenis commentarius nunc non exstat, ex quo ista desumit Eusebius.

(7) De civit. Dei, lib. vi, cap. 10, in fin.

imagines instituuntur, ut eis cultus latræ exhibeatur, sed ad quamdam significationem; ut per hujusmodi imagines mentibus hominum imprimatur et confirmetur fides de excellentia angelorum et sanctorum ¹. Secus autem est de imagine Christi, cui ratione divinitatis latræ debetur, ut dicitur (part. III, quæst. xxv, art. 3).

Ad *secundum* et *tertium* patet responsio per ea quæ dicta sunt (in corp.) ².

ART. III. — UTRUM IDOLOLATRIA SIT GRAVISSIMUM PECCATORUM ³.

De his etiam 1 2, qu. cii, art. 3 ad 2, et De malo, quæst. ii, art. 10 corp. et I. Cor. xii, lect. 1, col. 2.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod idololatria non sit gravissimum peccatorum. Pessimum enim opponitur optimo, ut dicitur ⁴. Sed cultus interior qui consistit in fide, spe et charitate, est melior quam cultus exterior. Ergo infidelitas, desperatio et odium Dei, quæ opponuntur cultui interiori, sunt graviora peccata quam idololatria, quæ opponitur cultui exteriori.

2. Præterea, tanto aliquod peccatum gravius est, quanto magis est contra Deum. Sed directius aliquis videtur contra Deum agere blasphemando, vel fidem impugnando, quam cultum Dei alii exhibendo, quod pertinet ad idololatriam. Ergo blasphemia vel impugnatio fidei est gravius peccatum quam idololatria.

3. Præterea, minora mala majoribus malis puniri videntur. Sed peccatum

idololatriæ punitum est peccato contra naturam, ut dicitur Rom. 1. Ergo peccatum contra naturam est gravius peccato idololatriæ.

4. Præterea, Augustinus dicit ⁵: "Neque vos, scilicet Manichæos, dicimus paganos, aut schisma paganorum, sed cum eis habere quamdam similitudinem eo quod multos colatis deos: verum vos in hoc esse eis longe deteriores quod illi ea colunt quæ sunt, sed pro diis colenda non sunt; vos autem ea colitis quæ omnino non sunt." Ergo vitium hæreticæ pravitatis est gravius quam idololatria.

5. Præterea, super illud ad Galat. vers. iv: *Quomodo convertimini iterum ad infirma et egena elementa?* dicit Glossa Hieronymi ⁶: "Legis observantia, cui dediti tunc erant, erat peccatum penes par servituti idolorum, cui ante conversionem vacaverant." Non ergo peccatum idololatriæ est gravissimum.

Sed *contra* est quod Levit. xv, super illud quod dicitur de immunditia mulieris patientis fluxum sanguinis, dicit Glossa ⁷: "Omne peccatum est immunditia animæ, sed idololatria maxime."

CONCLUSIO. — Quanquam idololatria secundum se gravissimum peccatum sit, potest tamen, ex mala peccantis dispositione, aliud peccatum idololatriæ gravius esse.

Respondeo dicendum quod gravitas alicujus peccati potest attendi dupliciter: uno modo ex parte ipsius peccati, et sic peccatum idololatriæ gravissimum

(1) Nicolai hæc addit cruculis clausa: "Quamvis hoc ipso quod sanctorum excellentiam significant, inferiori quadam adoratione, seu dulia, sicut ipsimet sancti, quos repræsentant, non absoluta quidem, quæ prototypis ipsis exhibetur, sed respectiva tantum possunt et debent adorari. Sed adorari non dicuntur proprie, nec sic dici consueverunt antiquo usu; quia latræ, quæ proprie ac simpliciter adoratio dicitur, illis exhiberi non potest, ut in 7 generali synodo, act. 2 et deinceps, ac potissimum act. 7, patet; ubi honorariam tantum adorationem imaginibus exhiberi debere decernitur. Secus est, etc."

(2) Hucusque S. Thomas. Hæc insuper Nicolai: "Ad argumentum in oppositum dicendum quod in loco Exodi supra dicto non de insignibus proprie sumptis intelligitur quod adorari non debeant, sed solummodo de similitudinibus vel simulacris, ut ex verbis ipsius textus patet: ubi dicitur: *Non facies tibi sculptile* (sive græce idolum) *neque omnem similitudinem*, etc. Differentia enim inter idolum, simulacrum et imaginem proprie dictam hæc est, quod nullum rem repræsentat idolum, sed figmentum duntaxat; simulacrum est quidem alicujus rei phy-

sicam entitatem habentis effigies, vel repræsentatio, sed non morslem dignitatem habentis, quæ sit adorationis fundamentum, ut simulacrum solis, etc.; imago autem proprio dicta non entitatem tantum, seu physicam realitatem, sed morslem etiam dignitatem ad adorandum repræsentat, puta imago Christi vel sanctorum. Vel dicendum quod non quælibet similitudo loco prædicto prohibetur, sed similitudo eorum tantum quæ in cælo, in torris et in aquis Gentiles adorabant, sicut ibidem indicatur. Et præterea non simpliciter ejusmodi similitudo prohibetur fieri, coli vel adorari, sed honore vel cultu qui soli Deo exhibendus est, quasi aliquis in se divinitatem contineret, sicut dictum est in corpore articuli."

(3) Affirmative respondet S. Doctor, quia idololatria perfecta includit partim blæphemiam, ut ibi dicitur in respons. ad 2, partim odium Dei, si conferatur quæst. xiii, art. 3, et quæst. xxxiv, art. 2.

(4) Ethic. lib. viii, cap. 10, circa princ.

(5) Contrs Fæust. lib. xx, cap. 9, circa princ.

(6) Et Petri Lomb. in hunc loc.

(7) Ord. Hesich.

est. Sicut enim in terrena republica gravissimum esse videtur quod aliquis honorem regium alteri impendat quam vero regi, quia quantum in se est, totum reipublicæ perturbat ordinem; ita in peccatis quæ contra Deum committuntur, quæ tamen sunt maxima, gravissimum esse videtur quod aliquis honorem divinum creaturæ impendat; quia, quantum est in se, facit alium Deum in mundo, minuens principatum divinum. Alio modo potest attendi gravitas peccati ex parte ipsius peccantis; sicut dicitur gravius esse peccatum ejus qui peccat scienter ¹, quam ejus qui peccat ignoranter; et secundum hoc nihil prohibet gravius peccare hæreticos qui scienter corrumpunt fidem quam acceperunt, quam idololatrias ignoranter peccantes; et similiter etiam aliqua alia peccata possunt esse majora propter majorem contemptum peccantis.

Ad *primum* ergo dicendum quod idololatria præsupponit interiorem infidelitatem, et adjicit exterius indebitum cultum. Si vero sit exterior tantum idololatria absque interiori infidelitate, additur culpa falsitatis, ut prius dictum est (art. præc.).

Ad *secundum* dicendum, quod idololatria includit magnam blasphemiam, in quantum Deo subtrahitur dominii singularitas, et fidem opere impugnat idololatria.

Ad *tertium* dicendum, quod quia de ratione pœnæ est quod sit contra voluntatem; peccatum per quod aliud punitur, oportet esse magis manifestum, ut ex hoc homo sibi ipsi et aliis detestabilis reddatur, non autem oportet quod sit gravior; et secundum hoc peccatum quod est contra naturam minus est quam peccatum idololatriæ. Sed quia est manifestius, ponitur quasi conveniens pœna peccati idololatriæ, ut scilicetsicut homo per idololatriam pervertit ordinem divini honoris, ita per peccatum contra

naturam propriæ naturæ confusibilem ² perversitatem patiatur.

Ad *quartum* dicendum, quod hæresis Manichæorum etiam quantum ad genus peccati gravior est quam peccatum aliorum idololatrarum; quia magis derogant divino honori, ponentes duos deos contrarios, et multa vana et fabulosa de Deo fingentes. Secus autem est de aliis hæreticis qui unum Deum confitentur et eum solum colunt.

Ad *quintum* dicendum, quod observatio legis tempore gratiæ non est omnino æqualis idololatriæ secundum genus peccati, sed pene æqualis; quia utrumque est species pestiferæ superstitionis.

ART IV — UTRUM CAUSA IDOLOLATRIÆ FUERIT EX PARTE HOMINIS ⁴.

De his etiam Sent. II, dist. 15, quæst. I, art. 2 corp. et Cont. gent. lib. III, cap. 120, et De pot. qu. III, art. 4 corp.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod causa idololatriæ non fuerit ex parte hominis. In homine enim nihil est nisi vel natura, vel virtus, vel culpa. Sed causa idololatriæ non potuit esse ex parte naturæ hominis; quin potius naturalis ratio hominis dictat quod sit unus Deus, quod non sit mortuis cultus divinus exhibendus, neque rebus inanimatis. Similiter etiam nec idololatria habet causam in homine ex parte virtutis, quia *non potest arbor bona malos fructus facere*, ut dicitur Matth. VII, 18. Neque etiam ex parte culpæ, quia, ut dicitur Sap. XIV, vers. 27, *infandorum idolorum cultura omnis mali causa est, et initium, et finis*. Ergo idololatria non habet causam ex parte hominis.

2. Præterea, ea quæ ex parte hominis causantur, omni tempore in hominibus inveniuntur. Non autem semper fuit idololatria, sed in secunda ætate ⁵ legitur esse adinventata vel a Nembrote ⁶, qui, ut dicitur, cogebat homines ignem adorare; vel a Nino ⁷, qui imaginem patris sui Beli adorari fecit; apud Græcos autem, ut Isidorus refert ⁸, Promethæum, aliam vero consummativam ex parte dæmonum.

(5) Scilicet post diluvium. Irenæus (adversus hæres. lib. V, cap. 29), Tertull. (De idololatria, cap. 4), Cyrillus Alexandrin. (lib. I in Julianum, ante med., et lib. III sub fin.) sentiunt idololatriam ante diluvium non extitisse.

(6) Nembroth seu Nemrod qui circa annum mundi 1800 florebat.

(7) Ita S. Hieronymus et S. Cyrillus.

(8) Formol. lib. VIII, cap. 11, aliquant. a princ.

(1) Quale peccatum appellatur *ex malitia*, ut suo loco explicatum est (12, quæst. LXXVIII).

(2) Id est erubescendam vel pudendam, qua coram hominibus nimirum confundantur: hinc *passiones ignominie* Apostolus appellat ibi (versiculo 26, etc.).

(3) Non ita loquitur S. Thomas, quasi alii hæretici idololatrias deteriores non sint; sed manichæos tantum veluti notiores exempli loco posuit.

(4) Duplicem causam idololatriæ assignat sanctus Doctor: unam dispositivam ex parte ho-

theus primus simulacra hominum de luto finxit: Judæi vero dicunt quod Ismael primus simulacrum de luto fecit: cessavit etiam in sexta ætate idololatria ex magna parte. Ergo idololatria non habuit causam ex parte hominis.

3. Præterea, Augustinus dicit ¹: "Neque potuit primum nisi illis (scilicet dæmonibus) docentibus, disci quid quisque illorum appetat, quid exhorreat, quo invitetur nomine vel cogatur; unde magicæ artes earumque artifices extiterunt. „ Eadem autem ratio videtur esse de idololatria. Ergo idololatriæ causa non est ex parte hominum.

Sed *contra* est quod dicitur Sap. xiv, vers. 14: *Supervacuitas hominum hæc, scilicet idola, adinvenit in orbe terrarum*

CONCLUSIO. — Potuit aliqua ex parte hominum causa idololatriæ esse, vel inordinatus affectus, vel representationis delectatio, vel ignorantia: consummativa autem ejus causa fuerunt dæmones, qui se hominibus colendos in idolorum imaginibus exhibuerunt, aliqua in illis mirabilia faciendo.

Respondeo dicendum quod idololatriæ est duplex causa; una quidem dispositiva; et hæc fuit ex parte hominum, et hoc tripliciter: primo quidem ex inordinatione affectus, prout scilicet homines aliquem hominem vel nimis amantes, vel nimis venerantes, honorem divinum ei impenderunt. Et hæc causa assignatur Sap. xiv, 15: *Acerbo luctu dolens pater cito sibi rapti filii fecit imaginem, et illum qui tunc quasi homo mortuus fuerat, nunc tanquam deum colere cæpit*; et ibidem etiam subditur quod homines aut affectui, aut regibus deservientes, incommunicabile nomen, scilicet Divinitatis, lignis et lapidibus imposuerunt. Secundo propter hoc quod homo naturaliter de representatione delectatur, ut Philosophus dicit ²; et ideo homines rudes a principio videntes per diligentiam artificum imagines hominum expressive factas, Divinitatis cultum eis impenderunt; unde dicitur Sap. xiii, 11: *Si quis artifex faber de silva lignum rectum secucrit, et per scienti um suæ artis figuret illud, et*

assimilet imagini hominis, de substantia sua, et filiis, et nuptiis votum faciens inquirat. Tertio propter ignorantiam veri Dei, cujus excellentiam homines non considerantes, quibusdam creaturis, propter pulchritudinem, seu virtutem, Divinitatis cultum exhibuerunt; unde dicitur Sap. xiii, 1: *Neque operibus attendentes, agnoverunt quis artifex esset; sed aut ignem, aut spiritum, aut citatum acrem, aut gyrum stellarum, aut nimiam aquam, aut solem, aut lunam, rectores orbis terrarum, deos putaverunt*. Alia autem causa idololatriæ consummativa fuit ex parte dæmonum, qui se colendos hominibus errantibus exhibuerunt, in idolis dando responsa, et aliqua quæ videbantur hominibus mirabilia, faciendo; unde et Psal. xcvi, 5 dicitur: *Omnes dii gentium dæmonia* ³.

Ad *primum* ergo dicendum, quod causa dispositiva idololatriæ fuit, ex parte hominis, naturæ defectus, vel per ignorantiam intellectus, vel per inordinationem affectus, ut dictum est (in corp. art.), et hoc etiam ad culpam pertinet. Dicitur autem idololatria esse causa, initium et finis omnis peccati, quia non est aliquid genus peccati quod interdum idololatria non producat, vel expresse inducendo per modum causæ, vel occasionem præbendo per modum initii, vel per modum finis, inquantum peccata aliqua assumebantur in cultum idolorum; sicut occisiones hominum, et mutilationes membrorum, et alia hujusmodi; et tamen aliqua peccata possunt idololatriam præcedere, quæ ad ipsam hominem disponent.

Ad *secundum* dicendum, quod in prima ætate non fuit idololatria propter recentem memoriam creationis mundi, ex qua adhuc vigeat cognitio unius Dei in mente hominum; in sexta autem ætate ⁴ idololatria est exclusa per virtutem et doctrinam Christi, qui de diabolo triumphavit.

Ad *tertium* dicendum, quod ratio illa procedit de causa consummativa idololatriæ.

solis, lunæ et aliarum mundi partium; sed hujus quæstionis solutio difficultates inextricabiles in se implicat.

(4) Sexta ætas a Christo nato usque ad finem mundi se extendit.

(1) De civit. Dei, lib. xxi, cap. 6, a med.

(2) In Poetica sua, cap. 2, in princ.

(3) Quis vero fuit ordo illarum specierum idololatriæ? verisimilius est, ait Sylvius, primam fuisse cultum hominibus defunctis impensum; secundam cultum statuarum; tertiam cultum

QUÆSTIO XCV

DE SUPERSTITIONE DIVINATIVA,
IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Postea considerandum est de superstitione divinativa: et circa hoc quærantur octo: 1. Utrum divinatio sit peccatum. — 2. Utrum sit species superstitionis. — 3. De speciebus divinationis. — 4. De divinatione quæ fit per dæmones. — 5. De divinatione quæ fit per astra. — 6. De divinatione quæ fit per somnia. — 7. De divinatione quæ fit per auguria et alias hujusmodi observationes. — 8. De divinatione quæ fit per sortes.

ART. I. — UTRUM DIVINATIO
SIT PECCATUM ¹.

De his etiam Sent. II, dist. 15, quæst. I, art. 3 ad 4, et Cont. gent. lib. III, cap. 154, et Isa. III, lect. 4, princ.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod divinatio non sit peccatum. Divinatio enim ab aliquo divino nominatur. Sed ea quæ sunt divina magis ad sanctitatem pertinent quam ad peccatum. Ergo videtur quod divinatio non sit peccatum.

2. Præterea, Augustinus dicit ²: "Quis audeat dicere disciplinam esse malum?" et iterum: "Nullo modo dixerim aliquam intelligentiam malam esse posse." Sed aliquæ artes sunt divinativæ, ut patet per Philosophum ³; videtur etiam ipsa divinatio ad aliquam intelligentiam veritatis pertinere. Ergo videtur quod divinatio non sit peccatum.

3. Præterea, naturalis inclinatio non est ad aliquod malum, quia natura non inclinatur nisi ad simile sibi. Sed ex naturali inclinatione homines sollicitantur prænosce re futuros eventus; quod pertinet ad divinationem. Ergo divinatio non est peccatum.

Sed contra est quod dicitur Deut. XVIII, vers. 11: *Non sit qui pythones consulat, neque divinos*; et in Dec. ⁴ dicitur: "Qui divinationes expetunt, sub regula quinquennii jaceant, secundum gradus poenitentiae definitos."

CONCLUSIO. — Divinatio peccatum est, quo quis sibi usurpat futurorum, ut futura sunt, notitiam, et prædictionem, ad Deum proprie pertinentem.

Respondeo dicendum quod nomine divinationis intelligitur quædam præ-

(1) Divinatio, de qua hic agitur, est prænuntiatio seu prædictio futurorum modo indebito, id est, per media a Deo non instituta.

(2) De libero arb. lib. I, cap. 1, ante med.

(3) Lib. De memoria, cap. 1, parum a princ.

(4) 26, quæst. V, cap. 2.

nuntiatio futurorum. Futura autem dupliciter prænosci possunt: uno quidem modo in suis causis; alio modo in seipsis. Causæ autem futurorum tripliciter se habent: quædam enim producant ex necessitate et semper suos effectus; et hujusmodi effectus futuri per certitudinem prænosci et prænuntiari possunt ex consideratione suarum causarum, sicut astrologi prænuntiant eclipses futuras. Quædam vero causæ producant suos effectus, non ex necessitate et semper, sed ut in pluribus, raro tamen deficient; et per hujusmodi causas possunt prænosci effectus futuri, non quidem per certitudinem, sed per quamdam conjecturam; sicut astrologi per considerationem stellarum quædam prænosce re et prænuntiari possunt de pluvis et siccitatibus, et medici de sanitate vel morte. Quædam vero causæ sunt quæ si secundum se considerentur, se habent ad utrumlibet ⁵; quod præcipue videtur de potentiis rationalibus, quæ se habent ad opposita, secundum Philosophum ⁶; et tales effectus, vel etiam si qui effectus ut in paucioribus casu accidunt ex naturalibus causis, per considerationem causarum prænosci non possunt; quia eorum causæ non habent inclinationem determinatam ad hujusmodi effectus. Et ideo effectus hujusmodi prænosci non possunt, nisi in seipsis considerentur. Homines autem in seipsis hujusmodi effectus considerare possunt, solum dum sunt præsentis, sicut cum homo videt Socratem currere vel ambulare; sed considerare hujusmodi in seipsis, antequam fiant, est Dei proprium, qui solus in sua æternitate videt ea quæ futura sunt, quasi præsentia, ut habitum est (part. I, quæst. XIV, art. 13, et quæst. LVII, art. 3, et quæst. LXXXVI, art. 4). Unde dicitur Isa. XLI, 23: *Annuntiate quæ ventura sunt in futurum, et sciemus quia dii estis vos* ⁷. Si quis ergo hujusmodi futura prænuntiare aut prænosce re quocumque modo præsumpserit, nisi Deo revelante, manifeste usurpat sibi quod Dei est; et ex hoc aliqui *divini* dicuntur. Unde dicit Isidorus ⁸:

(5) Id est ab omni coactione sunt immunes ac proinde omnino liberæ.

(6) Metaph. lib. IX, text. 3 et 18.

(7) Aut etiam (II. Par. VI): *Tu solus nosti corda filiorum hominum*.

(8) Etymolog. lib. VIII, cap. 9, circa med., et habetur cap. Igitur, 26, quæst. 4.

“ Divini dicti, quasi Deo pleni; Divinitate enim se plenos simulant, et astutia quadam fraudulentiae, hominibus futura conjectant. „ Divinatio ergo non dicitur si quis prænuntiet ea quæ ex necessitate eveniunt, vel ut in pluribus, quæ humana ratione prænosci possunt: neque etiam si quis futura alia contingentia, Deo revelante, cognoscat; tunc enim non ipse divinat, id est quod divinum est, facit, sed magis quod divinum est suscipit ¹. Tunc autem solum dicitur divinare, quando sibi indebito modo usurpat prænuntiationem futurorum eventuum. Hoc autem constat esse peccatum. Unde divinatio semper est peccatum. Et propter hoc Hieronymus dicit super Michæam ², quod “ divinatio semper in malam partem accipitur ³. „

Ad *primum* ergo dicendum, quod divinatio non dicitur ab ordinata participatione alicujus divini, sed ab indebita usurpatione, ut dictum est (in corp. artic.).

Ad *secundum* dicendum, quod artes quædam sunt ad prænoscendum futuros eventus qui ex necessitate vel frequenter proveniunt, quæ ad divinationem non pertinent. Sed ad alios futuros eventus cognoscendos non sunt aliquæ veræ artes seu disciplinæ; sed fallaces et vanæ ⁴, ex deceptione dæmonum introductæ. ut dicit Augustinus ⁵.

Ad *tertium* dicendum, quod homo habet naturalem inclinationem ad cognoscendum futura secundum modum humanum, non autem secundum indebitum divinationis modum.

ART. II. — UTRUM DIVINATIO SIT SPECIES SUPERSTITIONIS.

De his etiam infra, art. 3 corp. princ. et Sent. II, dist. 15, q. 1, art. 3 ad 4, et Cont. gent. I. III, c. 154.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod divinatio non sit species superstitionis. Idem enim non potest esse species diversorum generum. Sed divinatio videtur esse species curiositatis, ut Augustinus dicit ⁶. Ergo videtur quod non sit species superstitionis.

(1) Ita sunt prophetæ, et hoc donum his verbis designat Apostolus (1. Cor. XII): *Alii per Spiritum datur prophetia*.

(2) A med., comment. in cap. 3.

(3) Peccatum illud non est semper mortale; nam, ut ait Sylvius post Cajetanum et alios, si quis divinationem tentet ex joco et levitate, non credens eam utilem, sed potius vanam et inutili-tem, non peccat plusquam venialiter.

2. Præterea, sicut religio est cultus debitus, ita superstitio est cultus indebitus. Sed divinatio non videtur ad aliquem cultum indebitum pertinere. Ergo divinatio non pertinet ad superstitionem.

3. Præterea, superstitio religioni opponitur. Sed in vera religione non invenitur aliquid divinationi per contrarium respondens. Ergo divinatio non est species superstitionis.

Sed *contra* est quod Origenes dicit in Periarchon ⁷: “ Est quædam operatio dæmonum in ministerio præscientiæ, quæ artibus quibusdam ab his qui se dæmonibus mancipaverunt, nunc per sortes, nunc per auguria, nunc ex contemplatione umbrarum comprehendi videtur. Hæc autem omnia operatione dæmonum fieri non dubito. „ Sed, ut Augustinus dicit ⁸, “ quicquid procedit ex societate dæmonum et hominum, superstitiosum est. „ Ergo divinatio est species superstitionis.

CONCLUSIO. — Divinatio, quantum quidem attinet ad operationis modum, ad superstitionem; quantum vero attinet ad finem quem divinator intendit, ad curiositatem, ut ad suum genus, refertur.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. I, quæst. XCII et XCIV), superstitio importat indebitum cultum Divinitatis. Ad cultum autem Dei pertinet aliquid dupliciter: uno modo, cum aliquid Deo offertur, vel sacrificium, vel oblatio, vel aliquid hujusmodi: alio modo, cum aliquid divinum assumitur, sicut supra dictum est de juramento (quæst. LXXXIX, in præfat., et art. 5 ad 2). Et ideo ad superstitionem pertinet, non solum cum sacrificium dæmonibus offertur per idololatriam, sed etiam cum aliquis assumit auxilium dæmonum ad aliquid faciendum vel cognoscendum. Omnis autem divinatio ex operatione dæmonum provenit, vel quia expresso dæmones invocantur ad futura manifestanda, vel quia dæmones ingerunt se vanis inquisitionibus futurorum, ut mentes hominum implicent vanitate:

(4) Artes illæ vulgo dicuntur *scientiæ occultæ*.

(5) De civit. Dei, lib. XXI, cap. 6 et 7.

(6) Lib. De vera religione, cap. 38.

(7) Ubi non occurrit; sed habetur expresso hom. XVI in Num., a med. — Nicolai omittit, in *Periarchon*.

(8) De doctr. christ. lib. I, cap. 23, a med.

de qua vanitate dicitur Psal. xxxix, 5: *Non respexit in vanitates et insanias falsas*. Vana autem inquisitio futurorum est, quando aliquis futurum prænoscere tentat, unde prænosci non potest. Manifestum est ergo quod divinatio species est superstitionis.

Ad *primum* ergo dicendum, quod divinatio pertinet ad curiositatem quantum ad finem intentum, qui est præcognitio futurorum: sed pertinet ad superstitionem quantum ad modum operationis.

Ad *secundum* dicendum, quod huiusmodi divinationi pertinet ad cultum dæmonum, inquantum aliquis utitur quodam pacto tacito vel expresso cum dæmonibus.

Ad *tertium* dicendum, quod in nova lege mens hominis arcetur a temporalium sollicitudine. Et ideo non est in nova lege aliquid institutum ad præcognitionem futurorum eventuum de temporalibus rebus. In veteri autem lege, quæ promittebat terrena, erant consultationes de futuris ad religionem pertinentibus. Unde dicitur Isa. viii, 19: *Et cum dixerint ad vos: Quærite a pythionibus et a divinis, qui strident in incantationibus suis*, subdit quasi responsionem: *Numquid non populus a Deo suo requireret visionem pro vivis et mortuis?* Fuerunt tamen in novo Testamento etiam aliqui prophetiæ spiritum habentes, qui multa de futuris eventibus prædixerunt ¹.

ART. III. — UTRUM SIT DETERMINARE PLURES DIVINATIONIS SPECIES ².

De his etiam Opusc. xxv, cap. 4.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non sit determinare plures divinationis species. Ubi enim est una ratio peccandi, non videntur plures esse peccati species. Sed in omni divinatione est una ratio peccandi, quia scilicet utitur aliquis pacto dæmonum ad cognoscendum futura. Ergo divinationis non sunt plures species.

2. Præterea, actus humanus speciem sortitur ex fine, ut supra habitum est (1 2, quæst. ii, art. 3, et qu. xviii, art. 6). Sed omnis divinatio ordinatur ad unum

finem, scilicet ad prænuntiationem futurorum. Ergo omnis divinatio est unius speciei.

3. Præterea, signa non diversificant speciem peccati; sive enim aliquis detrahat verbis, vel scripto, vel nutu, est eadem species peccati. Sed divinationes non videntur differre nisi secundum diversa signa ³, ex quibus accipitur præcognitio futurorum. Ergo non sunt diversæ divinationis species.

Sed *contra* est quod Isidorus ⁴ enumerat diversas species divinationis.

CONCLUSIO. — Tria genera divinationis esse certum est, sub quibus variæ extant divinationis species: quorum unum est per manifestam dæmonum invocationem, quod attinet ad necromanticos: secundum vero sumptum penes dispositionem et motum alterius rei, quod spectat ad augures: tertium vero ad sortes spectat.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. præc.), omnis divinatio utitur ad præcognitionem futuri eventus aliquo dæmonum consilio vel auxilio; quod quidem vel expresse imploratur, vel præter intentionem hominis se occulte dæmon ingerit ad prænuntiandum futura quædam quæ hominibus sunt ignota, ei autem cognita per modos de quibus in primo dictum est (qu. lvi, art. 3). Dæmones autem expresse invocati solent futura prænuntiare multipliciter. Quandoque quidem præstigiis quibusdam apparitionibus se aspectui et auditui hominum ingredientes ad prænuntiandum futura: et hæc vocatur *præstigium* ex eo quod oculi hominum perstringuntur. Quandoque autem per somnia; et hæc vocatur *divinatio somniorum*. Quandoque vero per mortuorum aliquorum apparitionem vel locutionem, et hæc species vocatur *necromantia*, quia, ut dicit Isidorus ⁵, νεκρὸν græce mortuum, μαντρία vero *divinatio* nuncupatur; quia " quibusdam præcantationibus, adhibito sanguine ⁶, videntur resuscitati mortui divinare, et ad interrogata respondere. " Quandoque vero futura prænuntiat per homines vi-

(1) Sicut, Act. xxi, 9, *Philippi Evangelistæ, qui erat unus de septem diaconis, quatuor filia virgines prophetantes*. Ut et ad Ephes. iv, 11: *Dedit quosdam quidem apostolos, quosdam autem prophetas*, etc. Quod etiam patet ex historia ecclesiastica quæ in multis locis refert sanctos fuisse spiritu prophetae inspiratos.

(2) Concludit S. Doctor triplex genus esse divinationis, sed sub singulis innumerabiles species continentur. (3) Nicolai, *genera*.

(4) Etymol. lib. viii, cap. 9.

(5) Ibid., ante med.

(6) Ut colore sanguinis facilius dæmones provocentur, quia sanguinem amant, inquit.

vos, sicut in arreptitiis patet; et hæc est *divinatio per pythones*; et, ut Isidorus dicit¹, "pythones a Pythio Apolline sunt dicti, qui dicebatur esse auctor divinandi. „ Quandoque vero futura prænuuntiat per aliquas figuras vel signa, quæ in rebus inanimatis apparent: quæ quidem si appareant in aliquo corpore terrestri, puta in ligno, vel ferro, vel lapide polito, vocatur *geomantia*; si autem in aqua, *hydromantia*; si autem in aere, *aeromantia*; si autem in igne, *pyromantia*; si autem in visceribus animalium immolatorum in aris dæmonum, vocatur *aruspicium*². Divinatio autem quæ fit absque expressa dæmonum invocatione, in duo genera dividitur. Quorum primum est, quando ad prænosendum futura aliquid consideramus in dispositionibus aliquarum rerum³. Et si quidem aliquis conetur futura prænoscere ex consideratione situs et motus siderum, hoc pertineret ad astrologos, qui et *genethliaci* dicuntur, propter natalium considerationes dierum. Si vero per motus vel voces avium, seu quorumcumque animalium, sive per sternutationes hominum vel membrorum saltus, hoc pertinet generaliter ad *augurium*; quod dicitur a garritu avium, sicut *auspicium* ab inspectione avium; quorum primum pertinet ad aures, secundum ad oculos; in avibus enim huiusmodi præcipue considerari solent. Si vero huiusmodi consideratio fiat circa verba hominum absque intentione dicta, quæ quis retorquet ad futurum, quod vult prænoscere, hoc vocatur *omen*; et sicut Valerius Maximus dicit⁴, "omnium observatio aliquo contactu religionis⁵ innexa est; quoniam non fortuito motu, sed divina providentia constare creditur; quæ fecit ut Romanis deliberantibus utrum ad alium locum migrarent, forte eo tempore centurio quidam exclamaret: *Signifer, statue signum, hic optime manebimus*; quam vocem auditam pro omine acceperunt, transeundi consilium omittentes. „ Si autem considerentur aliquæ dispositiones figurarum

in aliquibus corporibus visui occurrentes, erit alia divinationis species: nam ex lineamentis manus consideratis divinatio sumpta, *chiromantia* vocatur, quasi divinatio manus (*χείρ* enim græce dicitur *manus*): divinatio vero ex quibusdam signis in spatula alicujus animalis apparentibus *spatulamantia* vocatur. — Ad secundum autem divinationis genus, quod est sine expressa dæmonum invocatione, pertinet divinatio quæ fit ex consideratione eorum quæ eveniunt ex quibusdam quæ ab hominibus serio fiunt ad aliquid occultum inquirendum; sive per protractionem punctorum, quod pertinet ad artem *geomantiæ*; sive per considerationem figurarum, quæ proveniunt ex plumbo liquefacto in aqua projecto; sive ex quibusdam schedulis, scriptis vel non scriptis in occulto repositis, dum consideratur quam quis accipiat; vel etiam ex festucis inæqualibus propositis, quis majorem vel minorem accipiat; vel taxillorum projectione, quis plura puncta projiciat; vel etiam cum consideratur quid aperienti librum occurrat: quæ omnia *sortium* nomen habent. Sic ergo patet triplex esse divinationis genus: quorum primum est per manifestam dæmonum invocationem, quod pertinet ad *necromanticos*⁶; secundum autem est per solam considerationem dispositionis vel motus alterius rei, quod pertinet ad *augures*; tertium est, dum facimus aliquid, ut nobis manifestetur aliquid occultum, quod pertinet ad *sortes*. Sub quolibet autem horum multa continentur⁷, ut patet ex dictis (in corp. art.).

Ad *primum* ergo dicendum, quod in omnibus prædictis est eadem generalis ratio peccandi, sed non eadem specialis; multo enim gravius est dæmones invocare quam aliqua facere quibus dignum sit ut se dæmones ingerant.

Ad *secundum* dicendum, quod cognitio futurorum vel occultorum est ultimus finis ex quo sumitur generalis ratio divinationis. Distinguuntur autem diversæ species secundum propria objecta

(1) Etymol. lib. viii, cap. 9, ante med.

(2) His addi potest ea species quam ethnici dicebant *oraculum*, quando dæmon consultus per aliquod idolum respondebat.

(3) Quæ per se ad eam cognitionem nihil valent. (4) Lib. i, cap. 5, in princ.

(5) Ita cum Nicolai editi recentiores. Antiqui cum Cod. Alcan. aliisque, *contractu religioni*.

(6) Non ad solos necromanticos, sed ad eos pertinere ita dicit S. Doctor quasi per quamdam excellentiam; quod similiter dicendum est circa *augures* ac *sortes*.

(7) Communiter docent theologi has divinationis varias species non in confessione esse exprimendas, quia non habent specialem deformitatem contra rectam rationem.

sive materias, prout scilicet in diversis rebus occultorum cognitio consideratur.

Ad *tertium* dicendum, quod res quas divinantes attendunt, considerantur ab eis non sicut signa quibus expriment quod jam sciunt, sicut accidit in detractione¹; sed sicut principia cognoscendi. Manifestum est autem quod diversitas principiorum diversificat speciem, etiam in scientiis demonstrativis.

**ART. IV. — UTRUM DIVINATIO
QUÆ FIT PER INVOCATIONES DÆMONUM,
SIT LICITA².**

De his etiam infra, quæst. xcvi, art. 1 corp.
et Cont. gent. lib. iii, cap. 154.

Ad quartum sic proceditur: 1. Videtur quod divinatio quæ fit per invocationes dæmonum, non sit illicita. Christus enim nihil illicitum commisit, secundum illud I. Petri ii, 22: *Qui peccatum non fecit*. Sed Dominus a dæmone interrogavit: *Quod tibi nomen est?* qui respondit: *Legio, multi enim sumus*, ut habetur Marc. v, 9. Ergo videtur quod liceat a dæmonibus aliquid occultum interrogare.

2. Præterea, sanctorum animæ non favent illicite interrogantibus. Sed Sauli interroganti de eventu futuri belli a muliere habente spiritum pythonis apparuit Samuel, et ei futurum eventum prædixit, ut legitur I. Reg. xxviii. Ergo divinatio quæ fit per interrogationem a dæmonibus, non est illicita.

3. Præterea, licitum esse videtur veritatem ab aliquo sciente inquirere, quam utile est scire. Sed quandoque utile est scire aliqua occulta, quæ per dæmones sciri possunt, sicut apparet in inventione furtorum. Ergo divinatio quæ fit per invocationem dæmonum non est illicita.

Sed *contra* est quod dicitur Deut. xviii, vers. 10: *Non inveniatur in te qui ariolos sciscitetur, nec qui pythones consulat*.

CONCLUSIO. — Divinatio, quæ fit per dæmonum expressam invocationem, omnino illicita est.

Respondeo dicendum quod omnis divinatio quæ fit per invocationes dæmo-

num, est illicita, duplici ratione. Quarum prima sumitur ex parte principii divinationis, quod scilicet est pactum expresse cum dæmone initum per ipsam dæmonis invocationem³, et hoc est omnino illicitum: unde contra quosdam dicitur Isa. xxviii, 15: *Dixistis: Percussimus fœdus cum morte, et cum inferno fecimus pactum*; et adhuc gravius esset, si sacrificium vel reverentia dæmoni invocato exhiberetur. — Secunda vero ratio sumitur ex parte futuri eventus. Dæmon enim, qui intendit perditionem hominum, ex huiusmodi suis responsis, etiamsi aliquando vera dicat, intendit homines assuefacere ad hoc quod ei credatur; et sic intendit perducere in aliquid quod sit salutis humanæ nocivum. Unde Athanasius exponens illud quod habetur Lucæ iv: *Increpavit illum, dicens: Obmutesce*, dicit⁴: "Quamvis vera fateretur dæmon, compescebat tamen Christus ejus sermonem, ne simul cum veritate etiam suam iniquitatem promulget: ut nos etiam assuefaciat, ne curemus de talibus, etsi vera loqui videatur. Nefas enim est, ut cum adsit nobis Scriptura divina, a diabolo instruamur."

Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut Beda dicit Lucæ viii, sup. illud: *Quod tibi nomen est?*⁵ "non velut inscius Dominus inquit; sed ut confessa peste, quam tolerabat, virtus curantis gratior emicaret." Aliud autem est inquirere aliquid a dæmone sponte occurrente; quod quandoque licet propter utilitatem aliorum, maxime quando divina virtute potest compelli ad vera dicenda: et aliud est dæmonem invocare ad cognitionem occultorum acquirendam ab ipso.

Ad *secundum* dicendum, quod, sicut Augustinus dicit ad Simplicianum⁶, "non est absurdum credere aliqua dispensatione permissum fuisse, ut non dominante arte magica vel potentia, sed dispensatione occulta, quæ pythonsam et Saulem latebat, se ostenderet spiritus justi aspectibus regis, divina

(1) Ita cod. Alcan. alique. Editi passim, et Nicolai, *demonstratione*.

(2) Hic videtur B. Thomas specialiter loqui de invocatione expressa; primam enim rationem, ut ait Sylvius, sumi dicit ex parte principii divinationis, quod est pactum expresse cum dæmone initum per ipsam dæmonis invocationem.

(3) Cum adsit expressa invocatio, semper est

peccatum mortale; si vero esset tantum tacita, peccatum posset esse tantum veniale; ideoque hæc circumstantia in confessione est declaranda.

(4) Habetur implic. orat. 1 cont. Arian., aliquant. a princ., et in Cat. aur. D. Thomæ.

(5) Lib. iii Comment., cap. 8.

(6) Lib. ii, quæst. iii, ante med.

eum sententia percussurus. — Vel non vere spiritus Samuelis a requie sua excitatus est, sed aliquod phantasma¹, vel illusio imaginaria diaboli machinationibus facta, quam Scriptura Samuellem appellat, sicut solent imagines rerum suarum nominibus appellari.

Ad *tertium* dicendum, quod nulla utilitas temporalis potest comparari detrimento spiritualis salutis, quod imminet ex inquisitione occultorum per dæmonum invocationem.

ART. V. — UTRUM DIVINATIO QUÆ FIT PER ASTRA, SIT ILLICITA².

De his etiam Sent. 1, dist. 15, quæst. 1, art. 3 ad 4, et Cont. gent. lib. III, cap. 154, et Gal. IV, lect. 4.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod divinatio quæ fit per astra, non sit illicita. Licitum est enim ex consideratione causarum prænuntiare effectus, sicut medici ex dispositione ægritudinis prænuntiant mortem. Sed corpora cælestia sunt causa eorum quæ fiunt in hoc mundo, ut etiam Dionysius dicit³. Ergo divinatio quæ fit per astra, non est illicita.

2. Præterea, scientia humana ex experimentis originem sumit, ut patet per Philosophum⁴. Sed per multa experimenta aliqui compererunt, ex consideratione siderum aliqua futura posse prænosci. Ergo non videtur esse illicitum tali divinatione uti.

3. Præterea, divinatio dicitur esse illicita, inquantum innititur pacto cum dæmonibus inito. Sed hoc non fit in divinatione quæ fit per astra, sed solum consideratur dispositio creaturarum Dei. Ergo videtur quod huiusmodi divinatio non sit illicita.

Sed *contra* est quod dicit Augustinus⁵: “ Illos planetarios, quos mathematicos vocant, consulere non desistebam, quod quasi nullum eis esset sacrificium et nullæ preces ad aliquem spiritum ob divinationem dirigerentur: quod tamen christiana et vera pietas repellit et damnat. ”

(1) S. Thomas videtur dubitasse de vera Samuelis apparitione, quia Ecclesiasticis authenticitas suo tempore jam non ab Ecclesia fuerat promulgata (Conf. part. 1, quæst. XII, art. 3, arg. 4, et infra, quæst. CXXIV, art. 5 ad 4).

(2) Sæpissime canones Ecclesia edidit contra astrologiam judicariam; S. Basilius, S. Ambrosius, S. Leo et omnes SS. Patres graviter in hunc errorem invehunt, et in indice librorum

CONCLUSIO. — Contingentium et casualium per certitudinem divinatio, superstitiosa et illicita est; divinatio vero naturalium futurorum, quæ ex cælestium dispositione necessario eveniunt, non illicita, sed honesta est.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. 1 et 2 huj. quæst.) divinationi, quæ ex opinione falsa vel vana procedit, ingerit se operatio dæmonis, ut hominum animos implicet vanitati aut falsitati. Vana autem aut falsa opinio utitur, si quis ex consideratione siderum futura velit præcognoscere, quæ per ea præcognosci non possunt. Est ergo considerandum quid per cælestium corporum inspectionem de futuris possit præcognosci. — Et de his quidem quæ ex necessitate eveniunt, manifestum est quod per considerationem stellarum possunt præcognosci, sicut astrologi prænuntiant eclipses futuras. Circa præcognitionem vero futurorum eventuum ex consideratione stellarum, diversi diversa dixerunt: fuerunt enim qui dicerent quod stellæ potius significant quam faciant ea quæ ex earum consideratione prænuntiantur. Sed hoc irrationabiliter dicitur; omne enim corporale signum vel est effectus ejus, cujus est signum (sicut fumus significat ignem, a quo causatur), vel est ejus causa, vel procedit ab eadem causa; et sic dum designat causam, per consequens significat effectum; sicut iris quandoque significat serenitatem, inquantum causa ejus est causa serenitatis. Non potest autem dici quod dispositiones cælestium corporum et motus sint effectus futurorum eventuum: nec iterum possunt reduci in aliquam superiorem causam communem, quæ sit corporalis; possunt autem reduci in unam causam communem, quæ est providentia divina. Sed alia ratione disponuntur a divina providentia motus et situs cælestium corporum, et alia ratione eventus contingentium futurorum; quia illa disponuntur secundum rationem necessitatis, ut semper et eodem modo

prohibitorum, ex præscripto concilli Tridentini confecto, præcipitur regula 9. *Episcopi diligenter provideant ne astrologiæ judicariæ libri, tractatus, indices legantur vel habeantur*: et adhuc strictius contra eos statuit Sixtus V in bulla anno Domini 1585 data.

(3) De div. nom. cap. 4, part. 1, lect. 2 et 3.

(4) Metaph. lib. 1, cap. 1, non longe a princ.

(5) Confess. lib. IV, cap. 3, in princ.

proveniant; hæc autem secundum rationem contingentiae, ut variabiliter contingant. Unde non potest esse quod ex inspectione siderum accipiatur præcognitio futurorum, nisi sicut ex causis præcognoscuntur effectus. — Duplices autem effectus subtrahuntur causalitati cælestium corporum: primo quidem omnes effectus per accidens contingentes sive in rebus humanis, sive in rebus naturalibus: quia ¹ ens per accidens non habet causam, et præcipue naturalem, cujusmodi est virtus cælestium corporum; quia quod per accidens fit, neque est ens proprie, neque unum; sicut quod lapide cadente fiat terræ motus, vel quod homine fodiente sepulcrum, invenitur thesaurus; hæc enim et hujusmodi non sunt simpliciter unum, sed simpliciter multa ². Operatio autem naturæ semper terminatur ad aliquid unum, sicut et procedit ab uno principio, quod est forma rei naturalis. Secundo autem subtrahuntur causalitati cælestium corporum actus liberi arbitrii, quod est facultas voluntatis et rationis. Intellectus enim sive ratio non est corpus, nec actus organi corporei, et per consequens nec voluntas, quæ est in ratione, ut patet per Philosophum ³. Nullum autem corpus potest imprimere in rem incorpoream. Unde impossibile est quod corpora cælestia directe imprimant in intellectum et voluntatem: hoc enim esset ponere intellectum non differre a sensu: quod Aristoteles ⁴ imponit his qui dicebant quod " talis voluntas est in hominibus, qualem in diem inducit pater virorum deorumque, " scilicet sol vel cælum. Unde corpora cælestia non possunt esse per se causa operationum liberi arbitrii; possunt tamen ad hoc dispositive inclinare, in quantum imprimunt in corpus humanum, et per consequens in vires sensitivas, quæ sunt actus corporalium organorum, quæ inclinant ad humanos actus. Quia tamen vires sensitivæ obediunt rationi, ut patet per Philosophum ⁵, nulla

necessitas ex hoc libero arbitrio imponitur; sed contra inclinationem cælestium corporum homo potest per rationem operari. Si quis ergo consideratione astrorum utatur ad præcognoscendos futuros casuales vel fortuitos eventus, aut etiam ad cognoscendum per certitudinem futura opera hominum, procedit hoc ex falsa et vana opinione, et sic operatio dæmonis se immiscet; unde erit divinatio superstitiosa et illicita. Si vero aliquis utatur consideratione astrorum ad præcognoscendum futura quæ ex cælestibus causantur corporibus, puta siccitates et pluvias, et alia hujusmodi, non erit illicita divinatio nec superstitiosa.

Et secundum hoc patet responsio ad *primum*.

Ad *secundum* dicendum, quod hoc quod astrologi ex consideratione astrorum frequenter vera prænuntiant ⁶, contingit dupliciter: uno quidem modo, quia plures hominum passionibus corporales sequuntur; et ideo actus eorum disponuntur, ut in pluribus, secundum inclinationem cælestium corporum: pauci autem sunt, id est, soli sapientes, qui ratione hujusmodi inclinationes moderentur; et ideo astrologi in multis vera prænuntiant, et præcipue in communibus eventibus, qui dependent ex multitudine. Alio modo propter dæmones se immiscentes ⁷. Unde Augustinus ⁸ dicit: " Fatendum est, quando a mathematicis vera dicuntur, instinctu quodam occultissimo dici, quem nescientes humanæ mentes patiuntur; quod tamen ad decipiendos homines fit spirituum immundorum et seductorum operatione, qui quædam vera de temporalibus rebus nosse permittuntur. " Unde concludit: " Quapropter bono christiano, sive mathematici, sive quilibet impie divinantium, et maxime dicentes vera, cavendi sunt; ne consortio dæmoniorum animam deceptam pacto quodam societatis irretiant. "

Et per hoc patet responsio ad *tertium*.

(1) Ut probatur Metaph. lib. vi, text. 4, 5 et 6.

(2) Id est, non habent unam causam determinatam maxime naturalem, qualis est virtus cælestium corporum, sed plures.

(3) De anima, lib. iii, text. 42.

(4) De anima, lib. ii, text. 150 et 151.

(5) De anima, lib. iii, text. 42 et 47, et Ethic. lib. i, cap. ult., a med.

(6) Sæpius, ut annotat Billuart, falsa prænun-

tiant quam vera, sed illa non animadvertuntur sicut et vera, et inde oritur falsa opinio qua ad nubes eorum scientia immerito extollitur.

(7) Possunt quoque aliquando vera prædicere; vel quia ita res casu accidit, vel quia is cui bona nuntiantur, excitatur ad omnia tentanda ut assequatur; cui autem mala, in desperationem deicitur et nihil tentat.

(8) Super Gen. ad litt. lib. ii, cap. 17, ad fin.

**ART. VI. — UTRUM DIVINATIO
QUÆ FIT PER SOMNIA, SIT ILLICITA ¹.**

De his etiam Cont. gent. lib. III, cap. 154,
et Opusc. XXV, cap. 4.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod divinatio quæ fit per somnia, non sit illicita. Uti enim instructione divina non est illicitum; sed in somniis homines instruuntur a Deo: dicitur enim Job XXXIII, 15: *Per somnium in visione nocturna, quando irruit sopor super homines, et dormiunt in lectulo, tunc aperit, scilicet Deus, aures virorum, et erudiens eos instruit disciplina.* Ergo uti divinatione quæ est per somnia, non est illicitum.

2. Præterea, illi qui interpretantur somnia, proprie utuntur divinatione somniorum. Sed sancti viri leguntur somnia interpretati, sicut Joseph est interpretatus somnia pincernæ Pharaonis et magistri pistorum, ut legitur Gen. XL, et Daniel interpretatus est somnium regis Babylonis, ut habetur Dan. II et IV. Ergo divinatio somniorum non est illicita.

3. Præterea, illud quod communiter homines experiuntur, irrationabile est negare. Sed omnes experiuntur somnia habere aliquam significationem futurorum. Ergo vanum est negare somnia habere vim divinationis. Ergo licitum est eis intendere.

Sed *contra* est quod dicitur Deut. XVIII, vers. 10: *Non inveniatur in te qui observet somnia.*

CONCLUSIO. — Divinatio ex somniis, quæ ex divina sunt revelatione, aut quavis naturali causa, interna vel externa, illicita non est: at ea, quæ ex dæmonum revelatione procedit, superstitiosa et omnino illicita est.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. 2 et 6 huj. quæst.), divinatio quæ innititur falsæ opinioni, est superstitiosa et illicita. Ideo considerare oportet quid sit verum circa præcognitionem futurorum de somniis. Sunt autem somnia futurorum eventuum quandoque quidem causa, puta cum mens alicujus sollicita ex his quæ videt in somniis, inducitur ad aliquid faciendum vel vitandum: quandoque vero somnia sunt signa aliquorum futurorum eventuum, inquantum reducuntur ad aliquam

causam communem somniis et futuris eventibus; et secundum hoc plurimæ præcognitiones futurorum in somniis fiunt. Est ergo considerandum quæ sit causa somniorum, et an possit esse causa futurorum eventuum, vel ea possit cognoscere. Sciendum est ergo quod somniorum causa quandoque quidem est interior, quandoque autem exterior. Interior autem somniorum causa est duplex: una quidem animalis, inquantum scilicet ea occurrunt hominis phantasie in dormiendo, circa quæ ejus cogitatio et affectio fuit immorata in vigilando; et talis causa somniorum non est causa futurorum eventuum: unde hujusmodi somnia per accidens se habent ad futuros eventus; et si quandoque simul concurrant, erit casuale. Quandoque vero causa intrinseca somniorum est corporalis: nam ex interiori dispositione corporis formatur aliquis motus in phantasia conveniens tali dispositioni; sicut homini in quo abundant frigidi humores, occurrunt insomnia quod sit in aqua vel nive; et propter hoc medici dicunt esse intendendum somniis ad cognoscendum interiores dispositiones. — Causa autem somniorum exterior similiter est duplex, scilicet corporalis et spiritualis. Corporalis quidem, inquantum imaginatio dormientis immutatur vel ab aere continenti, vel ex impressione cælestis corporis; ut sic dormienti aliquæ phantasie appareant conformes cælestium dispositioni. Spiritualis autem causa est quandoque quidem a Deo, qui ministerio angelorum aliqua hominibus revelat in somniis, secundum illud Num. XII, vers. 6: *Si quis fuerit inter vos propheta Domini, in visione apparebo ei, vel per somnium loquar ad illum.* Quandoque vero operatione dæmonum ² aliquæ phantasie dormientibus apparent, ex quibus quandoque aliqua futura revelant his qui cum eis habent pacta illicita. Sic ergo dicendum quod si quis utatur somniis ad præcognoscendum futura, secundum quod somnia procedunt ex revelatione divina, vel ex causa naturali intrinseca sive extrinseca, quantum potest se virtus talis causæ extendere, non erit illicita divinatio. Si autem hu-

(1) S. Thomas respondet hanc divinationem non esse illicitam, nisi fiat per somnia a dæmone excitata.

(2) Difficile est, ut animadvertunt theologi, scire an somnia sint a malo vel bono spiritu, et quousque causa naturalis, unde oriuntur, se extendat.

jusmodi divinatio causetur ex revelatione dæmonum, cum quibus pacta habentur expressa, quia ad hoc invocantur, vel tacita, quia hujusmodi divinatio extenditur ad quod se non potest extendere, erit divinatio illicita et superstitiosa.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ART. VII. — UTRUM DIVINATIO QUÆ FIT PER AUGURIA, ET OMINA ET ALIAS HUIUSMODI OBSERVATIONES EXTERIORUM RERUM, SIT ILLICITA ¹.

De his etiam Cont. gent. lib. III, cap. 154, et Opusc. xxv, cap. 3 et 5, et Isa. II, lect. 2 princ.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod divinatio quæ fit per auguria et omina et alias hujusmodi observationes exteriorum rerum, non sit illicita; si enim esset illicita, sancti viri ea non uterentur. Sed de Joseph legitur quod auguriis intendebat; legitur enim Gen. xlv, quod dispensator Joseph dixit: *Scyphus quem furati estis, ipse est in quo bibit dominus meus, et in quo augurari solet*; et ipse postea dixit fratribus suis: *An ignoratis quod non sit similis mei in augurandi scientia?* Ergo uti tali divinatione non est illicitum.

2. Præterea, aves aliqua circa futuros eventus temporum naturaliter cognoscunt, secundum illud Jerem. viii, 7: *Milvus in caelo cognovit tempus suum; turture, et hirundo, et ciconia custodierunt tempus adventus sui* ². Sed naturalis cognitio est infallibilis et a Deo. Ergo uti cognitione avium ad præcognoscendum futura, quod est augurari, non videtur esse illicitum.

3. Præterea, Gedeon in numero sanctorum ponitur, ut patet Hebr. xi. Sed Gedeon usus fuit omine, ex hoc quod audivit recitationem et interpretationem cujusdam somnii, ut Judic. vii dicitur; similiter Eliezer servus Abrahæ, ut legitur Gen. xxiv. Ergo videtur quod talis divinatio non sit illicita.

Sed *contra* est quod dicitur Deut. xviii, vers. 10: *Non inveniatur in te qui observet auguria*.

CONCLUSIO. — Divinare per auguria vel omina, præter naturæ, aut providentiæ divinæ ordinem, superstitiosum et illicitum est.

(1) Auguria et omnes alias hujusmodi observationes damnarunt concil. Carthag. IV, an. 398; concil. Vannense, 461; concil. Agdense, 506; Antissiodorense, 578; Remense, 630, et plura alia.

Respondeo dicendum quod motus vel garritus avium, vel quæcumque dispositiones in hujusmodi rebus consideratæ, manifestum est quod non sunt causa futurorum eventuum. Unde ex eis futura cognosci non possunt sicut ex causis. Relinquitur ergo quod si ex eis aliqua futura cognoscantur, hoc erit, inquantum sunt effectus aliquarum causarum, quæ etiam sunt causantes vel præcognoscentes futuros eventus. Causa autem operationum brutorum animalium est instinctus quidam quo moventur motu naturali ³: non enim habent dominium sui actus. — Hic autem instinctus potest ex duplici causa procedere: uno quidem modo ex causa corporali; cum enim bruta animalia non habeant nisi animam sensitivam, cujus omnes potentiæ sunt actus corporalium organorum, subjacet eorum anima dispositioni continentium corporum, et primordialiter cælestium. Et ideo nihil prohibet aliquas eorum operationes esse futurorum signa, inquantum conformantur dispositionibus corporum cælestium et aeris continentis, ex quibus proveniunt aliqui futuri eventus. In hoc tamen duo considerari oportet: primum quidem ut operationes hujusmodi non extendantur nisi ad præcognoscenda futura quæ causantur per motus cælestium corporum, ut supra dictum est (art. 5 et 6 præc.). Secundo, ut non extendantur nisi ad ea quæ aliquid possunt ad hujusmodi animalia pertinere; consequuntur enim per cælestia corpora cognitionem quamdam naturalem et instinctum ad ea quæ eorum vitæ sunt necessaria; sicut sunt immutationes quæ fiunt per pluvias, et ventos, et alia hujusmodi. Alio modo instinctus hujusmodi causantur ex causa spirituali; scilicet vel ex Deo, ut patet in columba super Christum descendente, et in corvo qui pavit Eliam, et in cete qui absorbit et ejecit Jonam; vel etiam ex dæmonibus, qui utuntur hujusmodi operationibus brutorum animalium ad implicandos animos hominum vanis opinionibus. Et eadem ratio videtur esse de omnibus aliis hujusmodi, præterquam de ominibus: quia verba humana quæ accipiuntur pro omine, non subduntur dispositioni stellarum; disponun-

(2) Quod inculcatur ibi ad populi hebetudinem confundendam qui non cognovit iudicium Domini.

(3) Nicolai, in modum naturæ.

tur tamen secundum divinam providentiam, et quandoque secundum dæmonum operationem. Sic ergo dicendum quod omnis hujusmodi divinatio, si extendatur ultra illud ad quod potest pertinere secundum ordinem naturæ vel divinæ providentiæ, est superstitiosa et illicita.

Ad *primum* ergo dicendum, quod hoc quod Joseph dixit non esse aliquem sibi similem in scientia augurandi, secundum Augustinum, joco dixit, non serio, referens forte hoc ad illud quod vulgus de eo opinabatur¹; et sic etiam dispensator ejus locutus est.

Ad *secundum* dicendum, quod illa auctoritas loquitur de cognitione avium respectu eorum quæ ad eas pertinent; et ad hæc præcognoscenda, considerare earum voces et motus non est illicitum; puta, si quis ex hoc quod cornicula frequenter crocitat, prædicat pluviam cito esse futuram.

Ad *tertium* dicendum, quod Gedeon observavit recitationem et expositionem somnii, accipiens ea pro omine, quasi ordinata ad sui instructionem a divina providentia: et similiter Eliezer attendit verba puellæ, oratione præmissa ad Deum².

ART. VIII. — UTRUM DIVINATIO SORTIUM SIT ILLICITA.

De his etiam Cont. gent. lib. III, cap. 154, et Opusc. xxv, cap. 4 et 5, et Eph. I, lect. 4, fin.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod divinatio sortium non sit illicita; quia super illud Psal. xxx: *In manibus tuis sortes meæ*, dicit Glossa Augustini ord.: "Sors non est aliquid mali, sed res in humana dubitatione divinam indicans voluntatem."

2. Præterea, ea quæ a sanctis in Scripturis observata leguntur, non videntur esse illicita. Sed sancti viri tam in veteri quam in novo Testamento inveniuntur sortibus usi esse; legitur enim Jos. VII, quod Josue ex præcepto Domini iudicio sortium punivit Acham, qui de anathemate surripuerat: Saul etiam sorte deprehendit filium suum Jonatham mel comedisse, ut habetur I. Reg. xiv. Jonas etiam a facie Domini fugiens,

sorte deprehensus est, et in mare dejectus, ut legitur Jonæ I. Zacharias etiam sorte exiit ut incensum poneret, ut legitur Lucæ I. Mathias etiam est sorte ab apostolis ad apostolatam electus, ut legitur Act. I. Ergo videtur quod divinatio sortium non sit illicita.

3. Præterea, pugna pugilum, quæ monomachia dicitur (id est, singularis concertatio) et iudicia ignis et aquæ quæ dicuntur vulgaria, videntur ad sortes pertinere; quia per hujusmodi aliqua exquiruntur occulta. Sed hujusmodi non videntur esse illicita, quia et David cum Philisthæo singulare iniisse certamen legitur, ut habetur I. Reg. xvii. Ergo videtur quod divinatio sortium non sit illicita.

Sed *contra* est quod in Decr. 26³ dicitur: "Sortes, quibus cuncta vos in vestris discriminatis provinciis⁴ quas Patres damnaverunt, nihil aliud quam divinationes et maleficia esse decernimus. Quamobrem volumus illas omnino damnari; et ultra inter christianos nolumus nominari, et ne exerceantur, sub anathematis interdicto prohibemus."

CONCLUSIO. — Divinatio per sortes cælestium dispositioni, seu dæmonum imperio commissas, illicita est: ut vero in Deum sortes referuntur, recte fieri potest ea quæ per sortes est divinatio.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. 3 hujus quæst.), sortes proprie dicuntur, cum aliquid fit, ut ejus eventu considerato aliquid occultum innotescat. Et quidem si quærat iudicio sortium quid cui sit exhibendum, sive illud sit res possessa, sive sit honor, sive dignitas, seu pœna, aut actio aliqua, vocatur *sors divisoria*; si autem inquiratur quid agere oporteat, vocatur *sors consultoria*; si vero quærat iudicio quid sit futurum, vocatur *sors divinatoria*. Actus autem hominum, qui requiruntur ad sortes, non subduntur dispositioni stellarum, nec etiam eventus ipsorum. Unde si quis ea intentione sortibus utatur, quasi hujusmodi actus humani qui requiruntur ad sortes, secundum dispositionem stellarum sortiantur effectum, vana et falsa est opi-

(1) Quasi dixisset: nescitis (ex fama nimirum et opinione publica) quod sim in augurando peritissimus ac felicissimus? Alii verbum *augurandi* hic generaliter accipiunt pro divinare, quocumque modo res fiat.

(2) Sic enim ibi: *Domine Deus, occurre, obsecro, mihi hodie, et fac misericordiam cum domino meo Abraham.* (3) Quæst. 5, cap. 7.

(4) Ita cum codd. Alcan., et Romanis veteres edit. et Nicolai. Al., *inductis*.

nio, et per consequens non carens dæmonum ingestione: ex quo talis divinatio erit superstitiosa et illicita. Hac autem causa remota, necesse est quod sortialium actuum expectetur eventus vel ex fortuna, vel ex aliqua spirituali causa dirigente. Et si quidem ex fortuna, quod locum habere potest solum in divisoria sorte, non videtur habere nisi forte vitium vanitatis¹; sicut si aliqui non valentes aliquid concorditer dividere, velint sortibus ad divisionem uti, quasi fortunæ exponentes quam quis partem accipiat. Si vero ex spirituali causa expectetur sortium iudicium, quandoque quidem expectatur ex dæmonibus; sicut legitur Ezech. xxi, 21, quod *rex Babylonis*² *stetit in bivio, in capite duarum viarum, divinationem querens, commiscens sagittas, interrogavit idola, et exta consuluit*; et tales sortes sunt illicitæ, et secundum canones³ prohibentur. Quandoque vero expectatur a Deo, secundum illud Proverb. xvi, 33: *Sortes mittuntur in sinum, sed a Domino temperantur*; et talis sors secundum se non est malum, ut Augustinus dicit⁴. — Potest tamen in hoc quadrupliciter peccatum incidere: primo quidem, si absque ulla necessitate ad sortes recurratur: hoc enim videtur ad Dei tentationem pertinere. Unde Ambrosius dicit super Lucam⁵: “ Qui sorte eligitur, humano iudicio non comprehenditur. ” Secundo, si quis etiam in necessitate absque reverentia Dei sortibus utatur. Unde super Actus Apost. dicit Beda⁶: “ Sed si qui necessitate aliqua compulsi, Deum putant sortibus, exemplo apostolorum, esse consulendum, videant hoc ipsos apostolos non nisi collecto fratrum cœtu, et precibus ad Deum fuis, egisse. ” Tertio, si divina oracula ad terrena negotia convertantur. Unde Augustinus dicit ad inquisitiones Jauuarii⁷: “ Qui de paginis evangelicis sortes legunt, etsi optandum sit ut id potius faciant quam ad dæmonia consulenda concurrant; tamen etiam ista mihi displicet

consuetudo, ad negotia sæcularia, et ad vitæ hujus vanitates divina oracula velle convertere. ” Quarto, si in electionibus ecclesiasticis⁸, quæ ex Spiritus sancti inspiratione fieri debent, aliqui sortibus utantur. Unde, sicut Beda dicit⁹, “ Mathias ante Pentecosten ordinatus sorte quaeritur, quia scilicet nondum erat plenitudo Spiritus sancti in Ecclesia effusa; septem autem diaconi postea non sorte, sed electione discipulorum sunt ordinati. ” Secus autem est in temporalibus dignitatibus, quæ ad terrena disponenda ordinantur; in quarum electione plerumque homines sortibus utuntur, sicut et in temporalium rerum divisione. Si vero necessitas immineat, licitum est cum debita reverentia sortibus divinum iudicium implorare. Unde Augustinus dicit¹⁰: “ Si inter Dei ministros sit disceptatio, qui eorum persecutionis tempore maneant, ne fuga fiat omnium, et qui eorum fugiant, ne morte omnium deseratur Ecclesia; si hæc disceptatio aliter non potuerit terminari, quantum mihi videtur, qui maneant, et qui fugiant, sorte legendi sunt. ” Et in lib. De doct. christ.¹¹ dicit: “ Si tibi abundaret aliquid quod oporteret dari ei qui non haberet, nec duobus dari posset; si tibi occurrerent duo, quorum neuter alium vel indigentia, vel erga te aliqua necessitudine superaret; nihil justius faceres quam ut sorte eligeres, cui dandum esset quod dari utrique non posset. ”

Et per hoc patet responsio ad *primum* et *secundum*.

Ad *tertium* dicendum, quod iudicium ferri candentis vel aquæ ferventis ordinatur quidem ad alicujus peccati occulti inquisitionem per aliquid quod ab homine fit; et in hoc convenit cum sortibus: inquantum tamen expectatur aliquis miraculosus effectus a Deo, excedit communem sortium rationem. Unde huiusmodi iudicium illicitum redditur, tum quia ordinatur ad judicanda occulta, quæ divino iudicio reservantur: tum etiam quia huiusmodi iudicium non

(1) In eo sensu quod sit actus etiosus, aut inutilis, si fiat absque necessitate vel utilitate.

(2) Nabuchodonosor qui Jechoniam regem Judæ captivum duxit in Babylonem.

(3) Nempe capitulo *Sortilegi*, 26, quæst. 1, cap. *Si quis episcopus*, cap. *Aliquando*, cap. *Sortes*, ibid. quæst. v, et cap. *De talibus*, tit. De sortilegiis. (4) Loc. cit. in arg. 1.

(5) Cap. 1, sup. illud: *Factum est autem*.

(6) In fin. comment., cap. 1.

(7) Epist. 55, al. 119, cap. 20, circa med.

(8) Cf. tit. De sortilegiis, cap. *Ecclesia*, ubi Honorius III sortis usum in electionibus ecclesiasticis perpetua prohibitione damnavit.

(9) Super Act. Apost. loc. sup. cit.

(10) Epist. ad Honor. quæ est 228, al. 180, vers. fin.

(11) Cap. 28.

est auctoritate divina sancitum. Unde 2, quæst. v, decreto Stephani papæ V¹ dicitur: "Ferri candentis vel aquæ ferventis examinatione confessionem extorqueri a quolibet, sacri non censent canones: et quod sanctorum Patrum documento sancitum non est, superstitionosa adinventione non est præsumendum. Spontanea enim confessione vel testium approbatione publicata delicta, habito præ oculis Dei timore, concessa sunt nostro regimini judicare; occulta vero et incognita illi sunt relinquenda, qui solus novit corda filiorum hominum². „ Et eadem ratio videtur esse de lege duellorum; nisi quod plus accedit ad communem rationem sortium, in quantum non expectatur ibi miraculosus effectus, nisi forte quando pugiles sunt valde impares virtute vel arte.

QUESTIO XCVI.

DE

SUPERSTITIONIBUS OBSERVANTIARUM, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Postea considerandum est de superstitionibus observantiarum; et circa hoc quærentur quatuor: 1. De observantiis ad scientiam acquirendam, quæ traduntur in arte notoria. — 2. De observantiis quæ ordinantur ad aliqua corpora immutanda. — 3. De observantiis quæ ordinantur ad conjecturas sumendas fortuniorum vel infortuniorum. — 4. De suspensionibus sacrorum verborum ad collum.

ART. I. — UTRUM

UTI OBSERVANTIIS ARTIS NOTORIÆ SIT ILLICITUM³.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod uti observantiis artis notoriæ non sit illicitum. Dupliciter enim aliquid dicitur illicitum: uno modo secundum genus operis, sicut homicidium vel furtum; alio modo ex eo quod ordinatur ad malum finem, sicut cum aliquis dat eleemosynam propter inanem gloriam. Sed ea quæ observantur in arte notoria, secundum genus operis non sunt illicita, sunt enim quædam jejunia et orationes ad Deum; ordinantur etiam ad bonum finem, scilicet ad scientiam

acquirendam. Ergo uti hujusmodi observationibus non est illicitum.

2. Præterea, Dan. i, 17 legitur quod *pueris abstinentibus dedit Deus scientiam et disciplinam in omni libro et sapientia*. Sed observantiæ artis notoriæ sunt secundum aliqua jejunia et abstinentias quasdam. Ergo videtur quod divinitus sortiatur ars illa effectum. Non ergo illicitum est ea uti.

3. Præterea, ideo videtur esse inordinatum a dæmonibus inquirere de futuris, quia ea non cognoscunt, sed hoc est proprium Dei, ut dictum est (qu. præc., art. 1). Sed veritates scientiarum dæmones sciunt, quia scientiæ sunt de his quæ sunt ex necessitate, et semper; quæ subjacent humanæ cognitioni, et multo magis dæmonum, qui sunt perspicaciores, ut Augustinus dicit⁴. Ergo non videtur esse peccatum uti arte notoria, etiamsi per dæmones sortiatur effectum.

Sed *contra* est quod dicitur Deut. xviii, vers. 10: *Non inveniatur in te qui quærat a mortuis veritatem*: quæ quidem inquisitio innititur auxilio dæmonum. Sed per observantias artis notoriæ inquiritur cognitio veritatis per quædam pacta significationum cum dæmonibus inita⁵. Ergo uti arte notoria non est licitum.

CONCLUSIO. — Arte notoria uti nullo modolicit, cum falsa et superstitionosa sit.

Respondeo dicendum quod ars notoria est et illicita et inefficax. Illicita quidem est, quia utitur quibusdam ad scientiam acquirendam quæ non habent secundum se virtutem causandi scientiam, sicut inspectione quarundam figurarum, et prolatione quorundam ignotorum verborum, et aliis hujusmodi⁶. Et ideo hujusmodi ars non utitur his ut causis, sed ut signis; non autem ut signis divinitus institutis, sicut sunt sacramentalia signa. Unde relinquitur quod sint supervacua signa, et per consequens pertinentia "ad pacta quædam significationum cum dæmonibus placita atque

(1) Cap. *Consuluisti*.

(2) Eandem rem improbat B. Thomas (p. 111, quæst. lxxx, art. 6 ad 3) innixus iisdem auctoritatibus, quibus addi potest cap. *Dilecti*, tit. De purgatione vulgari.

(3) Ars notoria est quædam ratio adipiscendi scientiam sine humano labore per inspectionem quarundam figurarum aut prolationem quorundam verborum ignotorum, adhibitis interdum aliquibus jejuniis et orationibus.

(4) Lib. De divinat. dæm. cap. 3 et 4, et sup. Gen. ad litt. lib. ii, cap. 17, sub fin.

(5) Hinc porro *notoria* dicitur quia cognitionem veritatis per illicita media quærit, vel ignotorum notitiam sibi arrogat, ambit et affectat, ut ait Nicolai.

(6) Quibus etiam quasdam orationes et jejunia intermiscet, ut accepisse divinitus videri possit quod nonnisi ope dæmonum assequitur.

fœderata. „ Et ideo ars notoria penitus est repudianda et fugienda a christiano, sicut et aliæ artes nugatoriæ, vel noxiæ superstitionis, ut Augustinus dicit ¹. — Est etiam hujusmodi ars inefficax ad scientiam acquirendam. Cum enim per hujusmodi artem non intendatur acquisitio scientiæ per modum homini connaturalem, scilicet adinveniendi vel addiscendo, consequens est quod iste effectus vel expectetur a Deo, vel a dæmonibus. Certum est autem aliquos a Deo sapientiam et scientiam per infusionem habuisse, sicut de Salomone legitur ². Dominus etiam discipulis suis dixit ³: *Ego dabo vobis os et sapientiam, cui non poterunt resistere et contradicere omnes adversarii vestri*. Sed hoc donum non datur quibuscumque, aut cum certa observatione, sed secundum arbitrium Spiritus sancti, secundum illud I. Corinth. xii, 8: *Alii quidem datur per Spiritum sermo sapientiæ, alii sermo scientiæ secundum eundem Spiritum*; et postea subditur: *Hæc omnia operatur unus atque idem Spiritus, dividens singulis prout vult*. Ad dæmones autem non pertinet illuminare intellectum, ut habitum est in prima hujus operis parte (qu. cix, art. 3). Acquisitio autem scientiæ et sapientiæ fit per illuminationem intellectus; et ideo nullus unquam per dæmones scientiam acquisivit. Unde Augustinus dicit ⁴, „ Porphyrium ⁵ fateri theurgicis theletis, id est, operationibus dæmonum, animæ intellectuali nihil purificationis accedere, quod eam faciat idoneam ad videndum Deum suum, et perspicienda ea quæ vera sunt, „ qualia sunt omnia scientiarum theoremata. Possent tamen dæmones hominibus colloquentes verbis exprimere aliqua scientiarum documenta; sed hoc non quæritur per artem notoriam.

Ad primum ergo dicendum, quod acquirere scientiam bonum est; sed acquirere eam modo indebito non est bonum: et ad hunc finem intendit ars notoria ⁶.

Ad secundum dicendum, quod pueri

(1) De doctr. christ. lib. ii, cap. 23, circa med.

(2) III. Reg. iii, et II. Paral. i.

(3) Luc. xxi, 15.

(4) De civit. Dei, lib. x, cap. 9, circa med.

(5) Conferri potest quod dictum est a Porphyrio de spiritibus malis in opere cui titulus est *De abstinentia*.

(6) Hunc actum damnavit facultas Parisiensis anno 1320; Cajetanus animadvertit hanc observantiam non posse exerceri sine peccato mortali.

illi non abstinebant secundum vanam observantiam artis notoriæ, sed secundum auctoritatem legis divinæ, nolentes inquinari cibis gentilium: et ideo merito obedientiæ consecuti sunt a Deo scientiam, secundum illud Psal. cxviii, vers. 100: *Super senes intellexi, quia mandata tua quæsi*.

Ad tertium dicendum, quod exquirere cognitionem futurorum a dæmonibus, non solum est peccatum propter hoc quod ipsi futura non cognoscunt, sed propter societatem cum eis initam, quæ etiam in proposito non ⁷ habet locum.

ART. II. — UTRUM OBSERVATIONES AD CORPORUM IMMUTATIONEM ORDINATÆ, PUTA AD SANITATEM VEL AD ALIQUID HUIUSMODI, SINT ILLICITÆ ⁸.

De his etiam Cont. gent. lib. iii, cap. 5, et Opusc. xxvi, et Gal. iv, lect. 4.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod observationes ordinatæ ad corporum immutationem, puta ad sanitatem vel ad aliquid hujusmodi, non sint illicitæ. Licet enim est uti naturalibus virtutibus corporum ad proprios effectus inducendos. Res autem naturales habent quasdam virtutes occultas, quarum ratio ab homine assignari non potest; sicut quod adamas trahit ferrum, et multa alia, quæ Augustinus enumerat ⁹. Ergo videtur quod uti hujusmodi rebus ad corpora immutanda non sit illicitum.

2. Præterea, sicut corpora naturalia subduntur corporibus cælestibus, ita etiam corpora artificialia. Sed corpora naturalia sortiuntur quasdam virtutes occultas, speciem consequentes ex impressione cælestium corporum. Ergo et corpora artificialia, puta imagines, sortiuntur aliquam virtutem occultam a corporibus cælestibus ad aliquos effectus causandos. Ergo uti eis et aliis hujusmodi non est illicitum.

3. Præterea, dæmones etiam possunt multipliciter corpora transmutare, ut dicit Augustinus ¹⁰. Sed eorum virtus a Deo est. Ergo licet uti eorum virtute

(7) Ita cum codicibus edit. veteres omnes, et Nicolai; Theologi particulam *non* intrusam putant: quos edit. Patav. sequuntur.

(8) Observantia sanitatum sic a Bonacina definitur (tom. ii tract. De leg. in part. disp. v, quæst. iii, punct. 4, num.): *Superstitio qua adhibentur aliqua inania et inutilia ad sanandos riuorboos hominum vel animalium*.

(9) De civ. Dei, lib. xxi, cap. 5 et 7.

(10) De Trinit. lib. iii, cap. 8 et 9.

ad aliquas hujusmodi immutationes faciendas.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit ¹, quod "ad superstitionem pertinent molimina magicarum artium, et ligaturæ, et remedia, quæ medicorum quoque disciplina condemnat, sive in præcantationibus, sive in quibusdam notis, quas characteres vocant, sive in quibuscumque rebus suspendendis atque ligandis ²."

CONCLUSIO. — Observationes causarum ad suos effectus adhibitarum non sunt illicitæ, quamquam vanæ, si causæ eos ad quos referuntur effectus producendi vim non habeant.

Respondeo dicendum quod in his quæ fiunt ad aliquos effectus particulares inducendos, considerandum est utrum naturaliter videantur posse tales effectus causare: sic enim non erit illicitum, licet enim causas naturales adhibere ad proprios effectus. Unde si naturaliter non videantur posse tales effectus causare, consequens est quod nec adhibeantur ad hos effectus causandos tanquam causæ, sed solum quasi signa: et sic pertinent ad pacta significationum cum dæmonibus inita. Unde Augustinus dicit ³: "Illiciuntur dæmones per creaturas, quas non ipsi, sed Deus condidit; delectabilibus pro sua diversitate diversis, non ut animalia cibus, sed ut spiritus signis quæ cujusque delectationi congruunt, per varia genera lapidum, herbarum, lignorum, animalium, carminum, rituum."

Ad *primum* ergo dicendum, quod si simpliciter adhibeantur res naturales ad aliquos effectus producendos, ad quos putantur naturalem habere virtutem, non est superstitiosum vel illicitum. Si vero adjungantur vel characteres aliqui, vel aliqua nomina, vel aliæ quæcumque vanæ observationes, quæ manifestum est naturaliter efficaciam non habere, erit superstitiosum et illicitum ⁴.

(1) De doctr. christ. lib. II, cap. 20.

(2) Varias omnes illas superstitiones enarravit Thiers in opere cui titulus est: *Traité des superstitions*, lib. III, cap. I.

(3) De civit. Dei, lib. XXI, cap. 6. circa med.

(4) Peccatum est tantum veniale, juxta Tolentanum, si observationes illæ ex ignorantia adhibeantur; sed mortale est, si quis scientia eas adhibendo dæmonem invocet (Instructiones sacerdotales, lib. IV, cap. 16, n° 1).

Ad *secundum* dicendum, quod virtutes naturales corporum naturalium consequuntur eorum formas substantiales, quas sortiuntur ex impressione cælestium corporum; et ideo ex eorundem impressione sortiuntur quasdam virtutes activas. Sed corporum artificialium formæ procedunt ex conceptione artificis, et cum nihil aliud sint quam compositio, ordo et figura, ut dicitur ⁵, non possunt habere naturalem virtutem ad agendum; et inde est quod ex impressione cælestium corporum nullam virtutem sortiuntur, inquantum sunt artificialia, sed solum secundum materiam naturalem. Falsum est ergo quod Porphyrio videbatur, ut Augustinus dicit ⁶, "herbis et lapidibus, et animantibus, et sonis certis quibusdam, ac vocibus, et figurationibus, atque figmentis, quibusdam etiam observatis in cæli conversione motibus siderum, fabricari in terra ab hominibus potestates idoneas variis siderum effectibus exequendis; quasi effectus magicarum artium ex virtute cælestium corporum provenirent. Sed, sicut Augustinus subdit ⁷, "totum hoc ad dæmones pertinet, ludificatores animarum sibi subditarum." Unde etiam imagines quas astronomicas vocant, ex operatione dæmonum habent effectum: cujus signum est quod necesse est eis inscribi quosdam characteres, qui naturaliter ad nihil operantur; non enim est figura ⁸ actionis naturalis principium. Sed in hoc distant astronomicæ imagines a necromanticis, quod in necromanticis fiunt expresse invocationes et præstigia quædam, unde pertinent ad expressa pacta cum dæmonibus inita; sed in aliis imaginibus sunt quædam tacita pacta per quædam figurarum, seu characterum signa.

Ad *tertium* dicendum, quod ad dominium divinæ majestatis, cui dæmones subsunt, pertinet ut eis utatur Deus ad quodcumque voluerit. Sed homini non est potestas super dæmones commissa, ut eis licite possit uti ad quodcumque voluerit; sed est ei contra dæmones bel-

(5) Phys. lib. I, text. 46.

(6) De civ. Dei, lib. X, cap. 11, a med., et lib. XXI, cap. 6.

(7) Ibid. cap. 11, a med.

(8) Idem quippe character græce quod *figura* latine: unde magici characteres propter figuram efficaces ab hujusmodi sacrilegis putantur, prout isto vel illo modo disposita fuerit.

lum indictum. Unde nullo modo licet homini dæmonum auxilio uti per pacta tacita vel expressa ¹.

ART. III. — UTRUM OBSERVATIONES QUÆ ORDINANTUR AD PRÆCOGNOSCENDUM ALIQUA FORTUNIA VEL INFORTUNIA, SINT ILLICITÆ ².
De his etiam Opusc. xxvi, et Gal. iv, lect. 4.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod observationes quæ ordinantur ad præcognoscendum aliqua fortuna vel infortunia, non sint illicitæ. Inter alia enim infortunia hominum sunt etiam infirmitates. Sed infirmitates in hominibus quædam signa præcedunt, quæ etiam a medicis observantur. Ergo observare hujusmodi significationes non videtur esse illicitum.

2. Præterea, irrationabile est negare illud quod quasi communiter omnes experiuntur. Sed quasi omnes experiuntur quod aliqua tempora, vel loca, vel verba audita, vel occursus hominum sive animalium, sive distorti aut inordinati actus, aliquod præsagium habent boni vel mali futuri. Ergo observare ista non videtur esse illicitum.

3. Præterea, actus hominum et eventus ex divina providentia disponuntur secundum ordinem quemdam; ad quem pertinere videtur quod præcedentia sint subsequentium signa: unde ea quæ antiquis patribus contigerunt, signa sunt eorum quæ in nobis complentur, ut patet per Apostolum ³. Observare autem ordinem ex divina providentia procedentem, non est illicitum. Ergo observare hujusmodi præsagia non videtur esse illicitum.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit ⁴, quod "ad pacta cum dæmonibus inita pertinent millia inanum observationum: puta si membrum aliquod salierit; si junctim ambulantes amicus, lapis, aut canis, aut puer medius intervernerit; limen calcare, cum ante domum suam aliquis transit; redire ad lectum, si quis cum se calceat, sternutaverit; redire domum, si procedens offenderit; cum vestis a soricibus roditur, plus ti-

mere suspicionem mali futuri quam præsens damnum dolere. "

CONCLUSIO. — Observationes, quibus quidam homines utuntur ad futurorum eventum, sive bonorum sive malorum, notitiam, superstitiones et illicitæ sunt, cum iis observationibus, non ut causis sed ut signis, nulla auctoritate divina introductis, homines utantur.

Respondeo dicendum quod homines hujusmodi observationes attendunt, non ut quasdam causas, sed ut signa quædam futurorum eventuum bonorum, vel malorum. Non observantur autem sicut signa a Deo tradita, cum non sint introducta ex auctoritate divina, sed magis ex vanitate humana, cooperante dæmonum malitia, qui nituntur animos hominum hujusmodi vanitatibus implicare ⁵. Et ideo manifestum est omnes hujusmodi observationes esse superstitiones et illicitas; et videntur esse quædam reliquiæ idololatriæ, secundum quam observabantur auguria, et quidam dies fausti vel infausti; quod quodammodo pertinet ad divinationem quæ fit per astra, secundum quæ diversificantur dies: nisi quod ⁶ hujusmodi observationes sint sine ratione et arte; unde sunt magis vanæ et superstitiones.

Ad *primum* ergo dicendum, quod infirmitatum causæ præcedunt in nobis: ex quibus aliqua signa procedunt futurorum morborum quæ licite a medicis observantur. Unde et si quis præsagium futurorum eventuum consideret ex sua causa, non erit illicitum; ut si servus timeat flagella videns iram domini sui; et simile etiam esse posset, si quis timeret nocumentum alicui puero ex oculo fascinante, de quo dictum est (part. I, quæst. cxvii, art. 3 ad 2). Sic autem non est in hujusmodi observationibus.

Ad *secundum* dicendum, quod hoc quod a principio in istis observationibus aliquid veri homines experti sunt, accidit casu; sed postmodum cum homines incipiunt suum animum hujusmodi observantiis implicare, multa secundum hujusmodi observationes eveniunt per

(1) Omnes hujusmodi observantiæ fuerunt damnatæ a statutis synodalibus Ecclesiæ Parisiensis, anno 1515; a primo concilio Mediolanensi, anno 1565; a concilio provinc. Tolosat., anno 1590, et sæpe sæpius ab Ecclesia sive congregata, sive dispersa fuerunt anathematizatæ.

(2) Illæ superstitiones quæ dicuntur *observantiæ eventuum* frequentissime populum in errorem inducunt.

(3) 1. Cor. x. — Ubi de illis quæ in exitu ex Ægypto vel in deserto contigerunt hoc dicit.

(4) De doctr. christ. lib. ii, cap. 20.

(5) Sic Augustinus, nempe De doctrina christiana, lib. ii, cap. 22 prope finem, de hujusmodi observationibus loquens.

(6) Ita cum cod. Alcan. edit. passim. Al., *videtur ergo quod hujusmodi*, etc.

deceptionem dæmonum, " ut in his observationibus homines implicati curiosiores fiant, et se magis inserant multiplicibus laqueis perniciosi erroris, " ut Augustinus dicit ¹.

Ad tertium dicendum, quod in populo Judæorum, ex quo Christus erat nasciturus, non solum dicta, sed etiam facta fuerunt prophetica, ut Augustinus dicit ². Et ideo licitum est illa facta assumere ad nostram instructionem, sicut signa divinitus data. Non autem omnia quæ aguntur per divinam providentiam, sic ordinantur, ut sint futurorum signa. Unde ratio non sequitur.

ART. IV. — UTRUM

SUSPENDERE DIVINA VERBA AD COLLUM SIT ILLICITUM ³.

De his etiam quol. XII, cap. 14.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod suspendere divina verba ad collum non sit illicitum. Non enim divina verba minoris sunt efficacie, cum scribuntur, quam cum proferuntur. Sed licet aliqua sacra verba dicere ad aliquos effectus (puta ad sanandum infirmos), sicut *Pater noster*, vel *Ave Maria*; vel qualitercumque nomen Domini invocetur, secundum illud Marci ult., 17: *In nomine meo ejicient dæmonia, linguis loquentur novis, serpentes tollent*. Ergo videtur quod licitum sit aliqua sacra scripta collo suspendere in remedium infirmitatis, vel cujuscumque nocumenti.

2. Præterea, verba sacra non minus operantur in corporibus hominum, quam in corporibus serpentum et aliorum animalium. Sed incantationes quamdam efficaciam habent ad reprimendum serpentes, vel ad sanandum quædam alia animalia; unde dicitur Psalm. LVII, 5: *Sicut aspidis surdæ et obturantis aures suas, quæ non exaudiet vocem incantantium et venefici incantantis sapienter*. Ergo licet suspendere sacra verba ad remedium hominum.

3. Præterea, verbum Dei non est minoris sanctitatis quam reliquiæ sanctorum:

(1) De doct. christ. lib. II, cap. 23, paulo a princ.

(2) Cont. Faustum, lib. IV, cap. 2, et lib. XXII, cap. 24.

(3) Hæc superstitio a theologis vocatur *Observantia sacrorum*. Polinanus sic eam definit: Adhibitio rei sacræ ad consequendum effectum, cujus producendi non habet efficaciam naturalem, divinam aut ecclesiasticam (Theolog. p. 2, 2, num. 981).

unde Augustinus dicit ⁴, quod " non minus est verbum Dei quam corpus Christi. " Sed reliquias sanctorum licet homini collo suspendere, vel qualitercumque portare ad suam protectionem. Ergo pari ratione legitur homini verbo vel scripto verba sacræ Scripturæ ad suam tutelam assumere.

4. Sed contra est quod Chrysostomus ⁵ dicit super Matth. ⁶: " Quidam aliquam partem Evangelii scriptam circa collum portant. Sed nonne quotidie Evangelium in Ecclesia legitur et auditur ab omnibus? Cui ergo in auribus posita Evangelia nihil prosunt, quomodo possunt eum circa collum suspensa salvare? Deinde ubi est virtus Evangelii? In figuris litterarum, an in intellectu sensuum? Si in figuris, bene circa collum suspendis; si in intellectu, ergo melius in corde posita prosunt quam circa collum suspensa. "

CONCLUSIO. — Verba divina ad collum suspendere, nisi aliquid falsitatis vel dubii contineant, non illicitum omnino est, quamquam laudabilius esset ab his abstinere.

Respondeo dicendum quod in omnibus incantationibus vel scripturis suspensis duo cavenda videntur: primo quidem quid sit quod profertur vel scribitur: quia si est aliquid ad invocationes dæmonum pertinens, manifeste est superstitiosum et illicitum. Similiter etiam videtur esse cavendum, si contineat ignota nomina ⁷ ne sub illis aliquid illicitum lateat. Unde Chrysostomus dicit ⁸, quod " Phariseorum magnificentium fimbrias suas exemplo, nunc multi aliqua nomina Hebraica angelorum confingunt, et scribunt, et alligant; quæ non intelligentibus metuenda videntur. " Est etiam cavendum ne aliquid falsitatis contineat ⁹, quia sic ejus effectus non posset expectari a Deo, qui non est testis falsitatis. Deinde cavendum est secundo, ne cum verbis sacris contineantur aliqua vana, puta aliqui characteres inscripti, præter signum cru-

(4) Lib. I hom., hom. 26, ante med.

(5) Alius auctor. — Quod patet ex Bellarmino in lib. de scriptor. ecclesiast. in S. Jo. Chrysost.

(6) Hom. XLIII, in Op. imp., a med.

(7) Qualia sunt illa: *Authos, Anostro, Nozio, Bay, Gloy, Apen*.

(8) Super Matth., loc. sup. cit.

(9) Ut, v. g., hæc formula, quæ his verbis incipit: *Beata Virgo Jordanem transiit, et tunc sanctus Stephanus ei obviavit et eam interrogavit*.

cis ¹; aut si spes habeatur in modo scribendi aut ligandi, aut in quacumque hujusmodi vanitate, quæ ad divinam reverentiam non pertineat; quia hoc judicaretur superstitiosum, alias autem est licitum. Unde in Decretis dicitur ²: “Nec in collectionibus herbarum, quæ medicinales sunt, aliquas observationes, aut incantationes licet attendere, nisi tantum cum symbolo divino, aut Dominica oratione; ut tantum creator et Deus omnium honoretur.”

Ad *primum* ergo dicendum, quod etiam proferre divina verba, aut invocare divinum nomen, si respectus habeatur solum ad reverentiam Dei, a quo expectatur effectus, licitum erit: si vero habeatur respectus ad aliquid aliud vane observatum, illicitum erit.

Ad *secundum* dicendum, quod etiam in incantationibus serpentum vel quorumcumque animalium, si respectus habeatur solum ad verba sacra et ad virtutem divinam, non crit illicitum. Sed plerumque tales incantationes habent illicitas observantias, et per dæmones sortiuntur effectum; et præcipue in serpentibus, quia serpens fuit primum dæmonis instrumentum ad hominem decipiendum. Unde dicit Glossa ³ ibidem: “Notandum quia non laudatur res ⁴ a Scriptura, undecumque datur in Scriptura similitudo: ut patet de iniquo iudice, qui rogantem viduam vix audivit.”

Ad *tertium* dicendum, quod eadem etiam ratio est de portatione reliquiarum: quia si portantur ex fiducia Dei et sanctorum, quorum sunt reliquiæ, non erit illicitum; si autem circa hoc attendetur aliquid aliud vanum, puta quod vas esset triangulare, aut aliquid aliud hujusmodi, quod non pertineret ad reverentiam Dei et sanctorum, esset superstitiosum et illicitum.

Ad *quantum* dicendum, quod Chrysostomus loquitur, quando respectus habetur magis ad figuras scriptas quam ad verborum intellectum ⁵.

(1) Quod per se quidem permissum et salubre, sed superstitiose tamen et sacrilege a sortilegis usurpatum.

(2) 26, quæst. v, cap. *Non liceat Christianis*, etc.

(3) Ord. Aug.

(4) Ita post Garciam edii omnes libri. In Mss. et edit. vetustioribus deest *res*. — Hæc parabola legitur Lucæ cap. xviii. Glossa autem sumpta est ex Augustino.

(5) Tale aliquid insinuat obiter et verus Chry-

QUÆSTIO XCVII.

DE TENTATIONE DEI, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de vitiis religioni oppositis per religionis defectum, quæ manifestam habent contrarietatem ad religionem: unde sub irreligiositate continentur. Hujusmodi autem sunt ea quæ pertinent ad contemptum, sive ad irreverentiam Dei et rerum sacrarum. Primo ergo considerandum est de vitiis quæ pertinent directe ad irreverentiam Dei; secundo de his quæ pertinent ad irreverentiam sacrarum rerum. — Circa primum considerandum occurrit de tentatione qua Deus tentatur, et de perjurio, in quo nomen Dei irreverenter assumitur. — Circa primum quærentur quatuor: 1. In quo consistat Dei tentatio. — 2. Utrum sit peccatum. — 3. Cui virtuti opponatur. — 4. De comparatione ejus ad alia vitia.

ART. I. — UTRUM DEI TENTATIO CONSISTAT IN ALIQUIBUS FACTIS, IN QUIBUS SOLIUS DIVINÆ POTESTATIS EXPECTATUR EFFECTUS ⁶.

De his etiam Sent. iv, dist. 41, art. 4 ad 2, et II. Cor. xi, fu.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod tentatio Dei non consistat in aliquibus factis, in quibus solius divinæ potestatis expectatur effectus. Sicut enim Deus tentatur ab homine, ita etiam homo tentatur et a Deo, et ab homine, et a dæmone. Sed non quodcumque tentatur homo, expectatur aliquis effectus potestatis ipsius. Ergo etiam neque per hoc quod Deus tentatur, expectatur solus effectus potestatis ipsius.

2. Præterea, omnes illi qui per invocationem divini nominis miracula operantur, expectant aliquem effectum solius divinæ potestatis. Si ergo in factis hujusmodi consisteret divina tentatio, quicumque miracula facerent, Deum tentarent.

3. Præterea, ad perfectionem hominis pertinere videtur ut, prætermisiss humanis auxiliis, in solo Deo spem ponat. Unde Ambrosius super illud Luc. ix: *Nihil tuleritis in via*, etc. dicit: “Qualis debeat esse qui evangelizat regnum Dei, præceptis evangelicis designatur; hoc est, ut subsidii sæcularis adminicula non requirat, fideque tutus putet sibi, quo minus ista requirat, magis posse suppetere.” Et B. Agatha dixit: “Medici-

sostomus (hom. 73 in Matth.) et Aug. (in ep. ciii ad Quintianum).

(6) Tentare Deum idem est ac experimentum facere ut Dei potentia, aut bonitas, aut sapientia aut alia, perfectio certificetur.

nam corporalem corpori meo nunquam exhibui; sed habeo Dominum Jesum Christum, qui solo sermone restaurat universa. „ Sed Dei tentatio non consistit in eo quod ad perfectionem pertinet. Ergo Dei tentatio non consistit in hujusmodi factis in quibus expectatur solum Dei auxilium.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit ¹, quod „ Christus qui palam docendo, et arguendo, et tamen inimicorum rabiem valere in se aliquid non sinendo, Dei demonstrabat potestatem; idem tamen fugiendo et latendo hominis instruebat infirmitatem; ne Deum tentare audeat, quando habet quod faciat, ut quod cavere oportet, evadat. „ Ex quo videtur in hoc Dei tentationem consistere, quando prætermittit homo facere quod potest ad periculum evadenda, respiciens solum ad auxilium divinum ².

CONCLUSIO. — Tentare Deum est explorare an Deus sciat, velit aut possit id quod ei proponitur: is quoque interpretative Deum tentare dicitur, qui absque necessitate periculo se exponit, cupiens experiri an Deus sit eum liberaturus.

Respondeo dicendum quod tentare est proprie experimentum sumere de eo qui tentatur. Sumimus autem experimentum de aliquo et verbis et factis: verbis quidem, ut experiamur an sciat quod quærimus, vel an possit aut velit illud implere: factis autem, cum per ea quæ facimus, exploramus alterius prudentiam, vel voluntatem, vel potestatem. Utrumque autem horum contingit dupliciter: uno quidem modo aperte, sicut cum quis tentatorem se profitetur; sicut Samson ³ proposuit Philisthæis problema ad eos tentandum. Alio vero modo insidiosè et occulte; sicut Pharisei tentaverunt Christum, ut legitur Matth. xxii. Rursus quandoque quidem expresse, puta cum quis dicto vel facto intendit experimentum sumere de aliquo; quandoque vero interpretative, quando scilicet etsi hoc non intendat ut experimentum sumat, id tamen agit, vel dicit, quod ad nihil aliud videtur ordinabile, nisi ad experimentum sumendum. — Sic ergo homo tentat Deum

quandoque verbis, quandoque factis. Verbis quidem Deo colloquimur orando. Unde in sua petitione expresse aliquis Deum tentat, quando ea intentione aliquid a Deo postulat, ut exploret Dei scientiam, potestatem, vel voluntatem ⁴. Factis autem expresse aliquis Deum tentat, quando per ea quæ facit, intendit experimentum sumere divinæ potestatis, sive pietatis aut scientiæ. Sed quasi interpretative Deum tentat qui, etsi non intendit experimentum de Deo sumere, aliquid tamen petit vel facit, quod ad nihil aliud est utile, nisi ad probandam Dei potestatem, vel bonitatem, vel cognitionem: sicut cum quis equum currere facit, ut evadat hostes, hoc non est experimentum de equo sumere; sed si equum currere faciat absque aliqua utilitate, hoc nihil aliud esse videtur quam experimentum sumere de equi velocitate. Et idem est in omnibus aliis rebus. Quando ergo propter aliquam necessitatem seu utilitatem committit se aliquis divino auxilio in suis petitionibus vel factis ⁵, hoc non est Deum tentare; dicitur enim II. Paralip. xx, 12: *Cum ignoramus quid agere debeamus, hoc solum habemus residui ut oculos nostros dirigamus ad te*. Quando vero hoc agitur absque utilitate et necessitate, hoc est interpretative tentare Deum. Unde super illud Deut. vi: *Non tentabis Dominum Deum tuum*, dicit Glossa ordin.: „ Deum tentat qui habens quod faciat, sine ratione committit se periculo, experiens utrum possit liberari a Deo. „

Ad *primum* ergo dicendum, quod homo etiam quandoque factis tentatur, utrum possit, vel sciat, vel velit hujusmodi factis auxilium vel impedimentum præstare.

Ad *secundum* dicendum, quod sancti suis precibus miracula facientes, ex aliqua necessitate vel utilitate moventur ad petendum divinæ potestatis effectus.

Ad *tertium* dicendum, quod prædicatores regni Dei ex magna necessitate et utilitate subsidia temporalia prætermittunt, ut verbo Dei expeditius vacent; et ideo si soli Deo innitantur, non ex hoc

(1) Contra Faustum, lib. xii, cap. 36, a med.

(2) In his circumstantiis tentatur Deus implicite sive interpretative, ut patet ex dictis (in corp. art.). (3) Judic. xiv.

(4) Sic Deum tentant qui, Deo promittente quippiam, exigunt signum quo ea promissio confirmetur. ut Zacharias (Luc. i).

(5) Unde excusantur prædicatores Evangelii, dum ut liberior vacent ejus prædicationi, ex magna tum necessitate, tum utilitate subsidia temporalia prætermittunt, ut dicitur in respons. ad 3.

tendant Deum; sed si absque utilitate, vel necessitate, humana subsidia desererent, tentarent Deum. Unde et Augustinus dicit ¹, quod " Paulus non fugit quasi non credendo in Deum, sed ne Deum tentaret, si fugere nolisset, cum sic fugere potuisset. " Beata vero Agatha experta erat erga se divinam benevolentiam, ut per infirmitates non pateretur, pro quibus corporali medicina indigeret, vel statim sentiret divinæ sanationis effectum ².

ART. II. — UTRUM TENTARE DEUM SIT PECCATUM ³.

De his etiam part. I, quæst. cxii, art. 2 corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod tentare Deum non sit peccatum. Deus enim non præcepit aliquod peccatum. Præcepit autem ut homines eum probent; quod est eum tentare; dicitur enim Malach. iii, 10: *Inferte omnem decimam in horreum meum, ut sit cibus in domo mea; et probate me super hoc, dicit Dominus, si non aperuero vobis cataractas cæli.* Ergo videtur quod tentare Deum non sit peccatum.

2. Præterea, sicut aliquis tentatur ad hoc quod experientia sumatur de scientia vel potentia ejus, ita etiam et de bonitate vel voluntate ipsius. Sed licitum est quod aliquis experimentumumat divinæ bonitatis, sive etiam voluntatis: dicitur enim Psal. xxxiii, 9: *Gustate et videte, quoniam suavis est Dominus;* et Rom. xii, 2: *Ut probetis quæ sit voluntas Dei bona, et beneplacens, et perfecta.* Ergo tentare Deum non est peccatum.

3. Præterea, nullus vituperatur in Scriptura ex eo quod a peccato cessat; sed magis si peccatum committat. Vituperatur autem Achaz, qui Domino dicenti: *Pete tibi signum a Domino Deo tuo,* respondit: *Non petam, et non tentabo Dominum;* et dictum est ei: *Numquid parum est vobis molestos esse hominibus, quia molesti estis et Deo meo?* ut dicitur Is. vii, 11. De Abraham autem legitur Gen. xv, 8, quod dixit ad Dominum: *Unde scire possum quod possessurus sim eam?* scilicet terram repropinissam a Deo. Similiter etiam Gedeon signum a Deo petiit de

victoria repromissa, ut legitur Judic. cap. vi. Qui tamen ex hoc non reprehenduntur. Ergo tentare Deum non est peccatum.

Sed contra est quod prohibetur in lege Dei; dicitur enim Deut. vi, 16: *Non tentabis Dominum Deum tuum ⁴.*

CONCLUSIO. — Tentare Deum ut quis divinam cognoscat virtutem, peccatum est, cum ex ignorantia Dei procedat; non autem si quis experimentumumat eorum quæ ad divinam perfectionem pertinent, ut ea aliis manifesta reddantur.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. præc.), tentare est experimentum sumere. Nullus autem experimentumumat de eo de quo est certus. Et ideo omnis tentatio ex aliqua ignorantia vel dubitatione procedit, vel ejus qui tentat (sicut cum quis experimentumumat de aliqua re sumit ut ejus qualitatem cognoscat), sive aliorum (sicut cum quis experimentumumat de aliquo sumit, ut aliis ostendat), per quem modum Deus dicitur nos tentare. Ignorare autem vel dubitare de his quæ pertinent ad Dei perfectionem, est peccatum. Unde manifestum est quod tentare Deum ad hoc quod ipse tentans cognoscat Dei virtutem, est peccatum. — Si quis autem ad hoc experimentumumat eorum quæ ad divinam perfectionem pertinent, non ut ipse cognoscat, sed ut aliis demonstret; hoc non est tentare Deum, cum subsit justa necessitas, seu pia utilitas, et alia quæ ad hoc concurrere debent. Sic enim Apostoli petiverunt a Domino ut in nomine Jesu Christi fierent signa, ut dicitur Actor. iv, ad hoc scilicet quod virtus Christi infidelibus manifestaretur.

Ad primum ergo dicendum, quod solutio decimarum erat in lege præcepta, ut supra habitum est (quæst. lxxxvii, art. 1); unde habebat necessitatem ex obligatione præcepti, et utilitatem quæ ibi dicitur, *ut sit cibus in domo mea;* unde solvendo decimas non tentabant Deum. Quod autem ibidem subditur: *et probate me,* non est intelligendum causaliter, quasi ad hoc solvere deberent decimas, ut probarent si Deus aperiret eis cataractas proinde fieri potest veniale ratione levitatis materiæ.

(1) Contra Faustum, lib. xxi, cap. 36, a med.
(2) Quod ultimum videtur indicare cum addit: *sed habeo Dominum Jesum Christum qui solo sermone restaurat universa;* ut ex illius Actis constat.

(3) Peccatum illud est mortale in genere suo,

(4) Idque Christus ad Satanæ tentationem reprimendam usurpat, a quo mittere se deorsum præsumptione auxilii divini urgebatur; scriptum est: *Non tentabis, etc.*

ractas cæli; sed consecutive, quia scilicet si decimas solverent, experimento probaturi erant beneficia quæ eis Deus conferret.

Ad *secundum* dicendum, quod duplex est cognitio divinæ bonitatis vel voluntatis: una quidem speculativa, et quantum ad hanc non licet dubitare nec probare, utrum Dei voluntas sit bona, vel utrum Deus sit suavis; alia autem est cognitio divinæ voluntatis, sive bonitatis, effectiva, sive experimentalis; dum quis experitur in seipso gustum divinæ dulcedinis, et complacentiam divinæ voluntatis, sicut de Hierotheo dicit Dionysius ¹, quod "didicit divina ex compassione ad ipsa ²." Et hoc modo monemur ut probemus Dei voluntatem, et gustemus ejus suavitatem.

Ad *tertium* dicendum, quod Deus volebat signum dare regi Achaz, non pro ipso solum, sed pro totius populi instructione: et ideo reprehenditur quasi impeditor communis boni et salutis, quod signum petere nolebat. Nec petendo tentasset Deum, tum quia ex mandato Dei petiisset, tum quia hoc pertinebat ad utilitatem communem. Abraham autem signum petiit ex instinctu divino, et ideo non peccavit. Gedeon vero ex debilitate fidei signum petiisse videtur ³; et ideo a peccato non excusatur, sicut ibid. Glossa Aug. ⁴ dicit; sicut et Zacharias peccavit, dicens ⁵ ad angelum: *Unde hoc sciam?* unde et propter hanc incredulitatem punitus fuit. Sciendum tamen quod dupliciter aliquis signum petit a Deo: uno modo ad explorandam divinam potestatem aut veritatem dicti ejus, et hoc de se pertinet ad Dei tentationem; alio modo ad hoc quod instruatur, quid circa aliquod factum sit placitum Deo; et hoc nullo modo pertinet ad Dei tentationem.

ART. III. — UTRUM TENTATIO DEI OPPONATUR VIRTUTI RELIGIONIS ⁶.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod tentatio Dei non opponatur vir-

tuti religionis. Tentatio enim Dei habet rationem peccati ex hoc quod homo de Deo dubitat, ut dictum est (art. præc.). Sed dubitare de Deo pertinet ad peccatum infidelitatis, quod opponitur fidei. Ergo tentatio Dei magis opponitur fidei quam religioni.

2. Præterea, Eccli. xviii, 23 dicitur: *Ante orationem præpara animam tuam, et noli esse quasi homo qui tentat Deum*; ubi dicit Glossa interlinearis: qui (scilicet tentans Deum) "orat quod docuit, sed non facit quod jussit." Sed hoc pertinet ad præsumptionem, quæ opponitur spei. Ergo videtur quod tentatio Dei sit peccatum oppositum spei.

3. Præterea, super illud Psal. lxxvii: *Et tentaverunt Deum in cordibus suis*, dicit Glossa interl., quod "tentare Deum est dolose postulare, ut in verbis sit simplicitas, cum sit in corde malitia." Sed dolus opponitur virtuti veritatis. Ergo tentatio Dei non opponitur religioni, sed veritati.

Sed *contra* est quod, sicut ex prædicta Glossa habetur, "tentare Deum est inordinate postulare." Sed debito modo postulare est actus religionis, ut supra habitum est (quæst. lxxxiii, art. 3). Ergo tentare Deum est peccatum religioni oppositum ⁷.

CONCLUSIO. — Tentare Deum virtuti religionis adversatur, cum ad Dei irreverentiam spectet.

Respondeo dicendum quod, sicut ex supra dictis patet (quæst. lxxxii, art. 1 et seq.), finis religionis est Deo reverentiam exhibere. Unde omnia illa quæ directe pertinent ad irreverentiam Dei, religioni opponuntur. Manifestum est autem quod tentare aliquem, ad irreverentiam ejus pertinet. Nullus enim præsumit tentare eum de cujus excellentia certus est. Unde manifestum est quod tentare Deum est peccatum religioni oppositum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. lxxxii, art. 7), ad religionem pertinet protestari fidem

(1) De div. nom. cap. 2, lect. 4, circa fin.

(2) Id est affectu quodam et sapore intimi gustus quo divina patiebatur et sentiebat; quod in originali textu elegantius exprimitur: οὐ μόνον μάθων, ἀλλὰ καὶ πάθων θεία.

(3) Ita B. Thomas loquitur ex Glossa, sed scribit Gedeonem signum petiisse sine ulla reprehensione, in opusc. De sortibus, c. 5 fin.

(4) Lib. Quæst. sup. Judic., quæst. 49, ante med.

(5) Luc. i, 18.

(6) Affirmative respondet S. Doctor, et illius sententiæ veritas ex Scripturis patet (Ex. xvii, 7). *Tentaverunt Dominum dicentes: Estne Dominus in nobis? an non?*

(7) Quasi dubitatio quædam de præsentia, de bonitate, de potentia Dei; quæ omnia religioni adversantur.

per aliqua signa ad divinam reverentiam pertinentia. Et ideo ad irreligiositatem pertinet quod ex incertitudine fidei homo aliqua faciat quæ ad divinam irreverentiam pertinent; cujusmodi est tentare Deum, et ideo est irreligiositatis species.

Ad *secundum* dicendum, quod ille qui ante orationem animam suam non præparat, dimittendo si quid adversum aliquem habet ¹, vel alias ad dovotionem se non disponendo, non facit quod in se est, ut exaudiatur a Deo: et ideo quasi interpretative ² tentat Deum. Et quamvis hujusmodi interpretativa tentatio videatur ex præsumptione seu indiscretionem provenire; tamen hoc ipsum ad irreverentiam Dei pertinet quod homo præsumptuose et sine debita diligentia se habeat in his quæ ad Deum pertinent. Dicitur enim I. Petr. v, 6: *Humiliamini sub potenti manu Dei*; et II. Timoth. ii, 15: *Sollicite cura teipsum probabilem exhibere Deo*. Unde etiam hujusmodi tentatio irreligiositatis species est.

Ad *tertium* dicendum, quod in comparatione ad Deum, qui novit cordis abscondita, non dicitur aliquis dolose postulare, sed per respectum ad homines: unde dolus per accidens se habet ad tentationem Dei, et propter hoc non oportet quod tentatio Dei directe opponatur veritati.

ART. IV. — UTRUM TENTATIO DEI SIT GRAVIUS PECCATUM QUAM SUPERSTITIO ³.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod tentatio Dei sit gravius peccatum quam superstitio. Major enim pœna pro majori peccato infertur. Sed gravius est punitum in Judæis peccatum tentationis Dei, quam peccatum idololatriæ, quod tamen est præcipuum inter superstitiones; quia pro peccato idololatriæ interfecti sunt ex cis viginti tria ⁴ milia hominum, ut legitur Exod. xxxii; pro peccato autem tentationis omnes universaliter in deserto perierunt, terram promissionis non intrantes, secundum illud Psal. xciv, 9: *Tentaverunt me patres vestri*, et postea subditur: *Quibus*

(1) *Cum stabitis ad orandum, dimittite si quid habetis adversus aliquem* (Marc. xi, 25).

(2) Quia talis oratio ad nihil aliud videtur esse utilis, quam ad sumendum tale aliquod experimentum de Deo.

(3) Cajetanus observat, tentationem Dei sæpe non esse aliud peccatum quam veniale,

juravi in ira mea, si introibunt in requiem meam. Ergo tentare Deum est gravius peccatum quam superstitio.

2. Præterea, tanto aliquod peccatum videtur esse gravius, quanto magis virtuti opponitur. Sed irreligiositas, cujus species est tentatio Dei, magis opponitur virtuti religionis quam superstitio, quæ habet aliquam similitudinem cum ipsa. Ergo tentatio Dei est gravius peccatum quam superstitio.

3. Præterea, majus peccatum videtur esse irreverenter se habere ad parentes, quam reverentiam parentibus debitam aliis exhibere. Sed Deus est honorandus a nobis sicut omnium pater, ut dicitur Malach. i. Ergo majus peccatum esse videtur tentatio Dei, per quam irreverenter nos habemus ad Deum, quam idololatria, per quam reverentia Deo debita exhibetur creaturæ.

Sed *contra* est quod super illud Deuter. xvii: *Cum reperti fuerint apud te*, etc., dicit Glossa ordin.: "Lox errorem et idololatriam maxime detestatur: maximum enim est scelus, honorem Creatoris impendere creaturæ."

CONCLUSIO. — Gravius peccatum est superstitionis vitium, quam Dei tentatio.

Respondeo dicendum quod in peccatis quæ religioni adversantur, tanto aliquid gravius est, quanto magis divinæ reverentiæ adversatur. Cui quidem minus adversatur quod aliquis de divina excellentia dubitet, quam quod contrarium per certitudinem sentiat. Sicut enim magis est infidelis qui in errore confirmatus est, quam qui de veritate fidei dubitat; ita etiam magis contra Dei reverentiam agit qui suo facto protestatur errorem contra divinam excellentiam, quam qui protestatur dubitationem. Superstitiosus autem protestatur errorem, ut ex dictis patet (qu. xcxi). Ille autem qui tentat Deum verbis vel factis, protestatur dubitationem de divina excellentia, ut dictum est (art. 1 et 2 hujus quæst.). Et ideo gravius est peccatum superstitionis quam peccatum tentationis Dei.

ratione imperfectionis actus; Ita enim Zachariæ et Gedeonis culpam judicat, si modo non omnino excusentur.

(4) Ita Mss. et editi omnes, præter Patav., ubi legitur, *quasi viginti tria*; et indicatur superior quæst. lxiiv, art. 4, arg. 1, quo loco item habet adverbium *quasi*, ut jam notavimus.

Ad *primum* ergo dicendum, quod peccatum idololatriæ non fuit punitum illa pœna quasi sufficienti; sed in posterum pro illo peccato gravior pœna reservabatur; dicitur enim Exod. xxxii, 34: *Ego autem in die ultionis visitabo hoc peccatum eorum.*

Ad *secundum* dicendum, quod superstitio habet similitudinem cum religione, quantum ad materiale actum quem exhibet, sicut religio; sed quantum ad finem, plus contrariatur ei quam tentatio Dei, quia plus pertinet ad divinam irreverentiam, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quod de ratione divinæ excellentiæ est quod sit singularis et incommunicabilis. Et ideo idem est ¹ contra divinam reverentiam agere aliquid, et divinam reverentiam alteri communicare. Non est autem similis ratio de honore parentum, qui potest sine culpa aliis communicari.

QUÆSTIO XCVIII.

DE PERJURIO, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de perjurio; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1. Utrum falsitas requiratur ad perjurium. — 2. Utrum perjurium sit semper peccatum. — 3. Utrum semper sit peccatum mortale. — 4. Utrum peccet ille qui injungit juramentum perjurio.

ART. I. — UTRUM FALSITAS EJUS QUOD IN JURAMENTO CONFIRMATUR, REQUIRATUR AD PERJURIUM ².

De his etiam infra, quæst. cxxiii, art. 3 ad 3, et Sent. iii, dist. 39, art. 4.

Ad *primum* sic proceditur. 1. Videtur quod falsitas ejus quod in juramento confirmatur, non requiratur ad perjurium. Ut enim supra dictum est (quæst. lxxxix, art. 3), sicut veritas debet concomitari juramentum, ita etiam iudicium et justitia. Sicut ergo incurritur perjurium per defectum veritatis, ita etiam per defectum iudicii, puta cum aliquis indiscrete jurat; et per defectum justitiæ, puta cum aliquis jurat aliquid illicitum.

(1) Idem est in eo sensu quod quicumque vivam reverentiam alteri communicat, agit contra eam; sed non vice versa.

(2) In hoc articulo docet S. Thomas, falsitatem esse de ratione perjurii.

(3) Lib. De verbis apostoli Jacobi, serm. 28, cap. 2.

(4) Ita post Garciam Theologi, Nicolai, et edit. omnes. In cod. Alcan. deest in secundo exem-

2. Præterea, illud per quod aliquid confirmatur, potius esse videtur eo quod confirmatur per illud; sicut in syllogismo principia sunt potiora conclusionem. Sed in juramento confirmatur dictum hominis per assumptionem divini nominis. Ergo magis videtur esse perjurium, cum aliquis jurat per falsos deos, quam si veritas desit dicto hominis quod juramento confirmatur.

3. Præterea, Augustinus dicit ³: "Homines falsum jurant, vel cum fallunt, vel cum falluntur; „ et ponit tria exempla; quorum primum est: "Fac illum jurare qui verum putat esse pro quo jurat, et tamen falsum est; „ secundum est: "Da alium ⁴, qui scit falsum esse, et jurat tanquam verum sit; „ tertium est: "Da alium qui putat esse falsum, et jurat tanquam verum sit, quod forte verum est; „ de quo postea subdit, quod *perjurus est*. Ergo aliquis veritatem jurans potest esse perjurus. Non ergo falsitas requiritur ad perjurium.

Sed *contra* est quod perjurium definitur esse "mendacium juramento firmatum ⁵. „

CONCLUSIO.— Falsitas juramenti perjurio essentialis est.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. xcii, art. 2), morales actus ex fine speciem sortiuntur. Finis autem juramenti est confirmatio dicti humani; cui quidem confirmationi falsitas opponitur: per hoc enim confirmatur aliquid dictum, quod ostenditur firmiter esse verum: quod quidem non potest contingere de eo quod falsum est. Unde falsitas directe evacuat finem juramenti: et propter hoc a falsitate præcipue specificatur perversitas juramenti, quæ perjurium dicitur. Et ideo falsitas est de ratione perjurii.

Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut Hieronymus dicit ⁶, quodcumque illorum trium defuerit, perjurium est, non tamen eodem ordine. Sed primo quidem et prin-

plo, tanquam verum sit, et initio tertii: *Fac illum alium*, etc. In edit. Rom. aliisque vetustis: *Fac illum jurare qui verum putat esse pro quo jurat; secundum est: Da aliud qui scit falsum esse, et jurat; tertium est: Da alium*, etc.

(5) Sic in summa Raynaudi, lib. i, tit. De juramento et perjurio, § 3, ut et Magister, Sentent. lib. iii, dist. 39, definit.

(6) Jer iv, sup. Illud, *Jurabis: Vivit Dominus*.

cialiter perjurium est quando deest veritas, ratione jam dicta (in corp.). Secundario autem, quando deest justitia; quocumque enim modo quis jurat illicitum, ex hoc ipso falsitatem incurrit, quia obligatus est ad hoc quod contrarium faciat ¹. Tertio vero, quando deest iudicium; quia cum indiscrete jurat, ex hoc ipso periculo se committit falsitatem incurrendi.

Ad secundum dicendum, quod principia in syllogismis sunt potiora, tanquam habentia rationem activi principii, ut dicitur ². Sed in moralibus actibus principalior est finis quam principium activum. Et ideo licet sit perversum iuramentum, quando aliquis verum jurat per falsos deos; tamen ab illa perversitate iuramenti perjurium non nominatur, quod tollit iuramenti finem, falsum jurando.

Ad tertium dicendum, quod actus morales procedunt a voluntate ³, cujus objectum est bonum apprehensum. Et ideo si falsum apprehendatur ut verum, erit quidem relatum ad voluntatem materialiter falsum, formaliter autem verum. Si autem id quod est falsum accipiat ut falsum, erit falsum et materialiter et formaliter. Si autem id quod est verum apprehendatur ut falsum, erit verum materialiter et falsum formaliter. Et ideo in quolibet istorum casuum salvatur aliquo modo ratio perjurii propter aliquem falsitatis modum. Sed quia in unoquoque potius est id quod est formale, quam id quod est materiale; non ita est perjurus ille qui falsum jurat, quod putat esse verum, sicut ille qui verum jurat quod putat esse falsum; dicit enim ⁴ Augustinus: "Interest quemadmodum verbum procedat ex animo, quia ream linguam non facit nisi rea mens."

ART. II. — UTRUM OMNE PERJURIUM SIT PECCATUM ⁵.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non omne perjurium sit peccatum. Quicumque enim non implet quod iuramento confirmavit, perjurus

(1) Quamvis hic sit imperfecta ratio perjurii, ut ait Sylvius, non propterea desinit esse peccatum mortale, etiam grave.

(2) Physic. lib. II, text. 89.

(3) Ut ex 1 2, quæst. 1, art. 1, et quæst. xx, art. 2 colligitur.

(4) Lib. de verbis apost. Jacobi, serm. 28, c. 2.

esse videtur. Sed quandoque aliquis jurat se facturum aliquid illicitum (puta adulterium, vel homicidium), quod si faciat, peccat. Si ergo etiam non faciendo peccaret peccato perjurii, sequeretur quod esset perplexus.

2. Præterea, nullus peccat faciendo quod melius est. Sed quandoque aliquis perjurando facit quod melius est; sicut cum quis juravit se non intraturum religionem, vel quæcumque opera virtuosa non facturum. Ergo non omne perjurium est peccatum.

3. Præterea, ille qui jurat facere alterius voluntatem, nisi eam faciat, videtur incurrere perjurium. Sed quandoque potest contingere quod non peccet, si ejus non impleat voluntatem: puta cum præcipit ei aliquid nimis durum et importabile. Ergo videtur quod non omne perjurium sit peccatum.

4. Præterea, iuramentum promissorium se extendit ad futura, sicut assertorium ad præterita et præsentia. Sed potest contingere quod tollatur obligatio iuramenti per aliquid quod in futurum emergat; sicut cum aliqua civitas jurat se aliquid servaturam, et postea superveniunt novi cives, qui illud non juraverunt; vel cum canonicus aliquis jurat statuta Ecclesiæ alicujus se servaturum, et postmodum aliqua fiunt de novo. Ergo videtur quod iste qui transgreditur iuramentum, non peccet.

Sed contra est quod Augustinus dicit ⁶, de perjurio loquens: "Videtis quam ista detestanda sit bellua, et de rebus humanis exterminanda."

CONCLUSIO. — Omne perjurium peccatum est, quippe quod religioni adversatur.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. lxxxix, art. 1), jurare est Deum testem invocare. Pertinet autem ad Dei irreverentiam, quod aliquis eum testem invocet falsitatis: quia per hoc dat intelligere vel quod Deus veritatem non cognoscat, vel quod falsitatem testificari velit. Et ideo perjurium manifeste est peccatum religioni

(5) Quodcumque iuramentum, cui deest veritas, non levitatem materiæ admittit. Hinc Innocentius XI hanc propositionem damnavit: *Vocare Deum in testem mendacii levis, non est tanta irreverentia propter quam vellet aut possit damnare hominem.*

(6) Lib. De verbis apost. Jacobi, serm. 28, c. 2.

contrarium, cujus est Deo reverentiam exhibere ¹.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ille qui jurat se facturum aliquid illicitum, jurando incurrit perjurium propter defectum justitiæ ²; sed si non impleat quod juravit, in hoc perjurium non incurrit; quia hoc non erat tale quid quod sub juramento cadere posset.

Ad *secundum* dicendum, quod ille qui jurat se non intraturum religionem, vel non daturum eleemosynam, vel aliquid hujusmodi, jurando, perjurium incurrit propter defectum judicii ³; et ideo quando facit id quod melius est, non est perjurium, sed perjurio contrarium; contrarium enim ejus quod facit, sub juramento cadere non poterat.

Ad *tercium* dicendum, quod cum aliquis jurat vel promittit se facturum voluntatem alterius, intelligenda est debita conditio: si scilicet id quod ei mandatur licitum sit, et honestum, et portabile sive moderatum.

Ad *quartum* dicendum, quod quia juramentum est actio personalis, ille qui de novo fit civis alicujus civitatis, non obligatur quasi juramento ad servanda illa quæ civitas se servaturam juravit; tamen tenetur ex quadam fidelitate, ex qua obligatur ut sicut fit socius bonorum civitatis, ita etiam fiat particeps onerum. Canonicus vero qui jurat se servaturum statuta edita in aliquo collegio, non tenetur ex juramento ad servandum futura, nisi intenderit se obligare ad omnia statuta præterita et futura; tenetur tamen ea servare ex ipsa vi statutorum, quæ habent coactivam virtutem, ut ex supra dictis patet (12, quæst. xcvi, art. 4).

ART. III. — UTRUM OMNE PERJURIUM SIT PECCATUM MORTALE ⁴.

De his etiam supra, quæst. lxxx, art. 5 corp. et Sent. iii, dist. 39, art. 5, quæst. i.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod non omne perjurium sit peccatum mortale. Dicitur enim Extra De jurejur. ⁵. " In ea quæstione quæ ponitur,

an a sacramenti vinculo absolvantur qui illud inviti pro vita et rebus servandis fecerunt, nihil aliud arbitramur quam quod antecessores nostri Romani Pontifices arbitrati fuisse noscuntur; qui tales a juramenti nexibus absolverunt. Cæterum, ut agatur consultius, et auferatur materia pejerandi, non eis ita expresse dicatur, ut juramenta non servant: sed si ea non attenderint, non ob hoc sunt tanquam pro mortali crimine puniendi. „ Non ergo omne perjurium est peccatum mortale.

2. Præterea, sicut Chrysostomus ⁶ dicit ⁷, " majus est jurare per Deum quam per Evangelium. „ Sed non semper peccat mortaliter qui per Deum jurat aliquid falsum; puta si ex joco vel lapsu linguæ aliquis tali juramento in communi sermone utatur. Ergo nec etiam si aliquis frangat juramentum, quod solemniter per Evangelium jurat, semper erit peccatum mortale.

3. Præterea, secundum jura propter perjurium aliquis incurrit infamiam ⁸. Non autem videtur quod propter quodlibet perjurium aliquis infamiam incurrat; sicut dicitur de assertorio juramento violato per perjurium. Ergo videtur quod non omne perjurium sit peccatum mortale.

Sed *contra*, omne peccatum quod contrariatur præcepto divino, est peccatum mortale. Sed perjurium contrariatur præcepto divino: dicitur enim Lev. xix, vers. 12: *Non perjurabis in nomine meo*. Ergo est peccatum mortale.

CONCLUSIO. — Perjurium, cum secundum suam rationem contemptum Dei importet, manifeste mortale est peccatum.

Respondeo dicendum quod, secundum doctrinam Philosophi ⁹, " propter quod unumquodque tale, illud magis. „ Videmus autem quod ea quæ ex se sunt peccata venialia, vel etiam bona ex genere, si in contemptum Dei fiant, sunt peccata mortalia. Unde multo magis quidquid est quod de sui ratione per-

(1) Hinc Levit. xix, 12, qui in nomine Dei perjurat, pollueri dicitur nomen Dei; proinde perjurium severissime Deus punit, ut Zach. v videre est.

(2) Perjurium ex defectu justitiæ est peccatum modo veniale, modo mortale.

(3) Illud perjurium est minus aut magis grave ratione minoris aut majoris negligentiae ex qua illud peccatum oritur.

(4) In hoc articulo B. Thomas refellit errorem priscillianistarum qui existimabant perjurium esse licitum, juxta hanc sententiam: *Jura perjura, secretum prodere noli*.

(5) Cap. *Verum*. (6) Alius auctor.

(7) Hom. xlii in Op. imperf., a med., et habetur cap. *Si aliqua* 22, quæst. i.

(8) Ut habetur 6, quæst. i, cap. *Infames*.

(9) Poster. lib. i, text. 5.

tinet ad contemptum Dei, est peccatum mortale. Perjurium autem de sui ratione importat contemptum Dei; ex hoc enim habet rationem culpæ, ut dictum est (art. præc.), quia ad irreverentiam Dei pertinet. Unde manifestum est quod perjurium ex sui ratione est peccatum mortale ¹.

Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. LXXXIX, art. 7 ad 3), coactio non aufert juramento promissorio vim obligandi ² respectu ejus quod licite fieri potest. Et ideo si aliquis non impleat quod coactus juravit, nihilominus perjurium incurrit et mortaliter peccat. Potest tamen per auctoritatem Summi Pontificis ab obligatione etiam juramenti absolvi, præsertim si coactus fuerit tali metu qui cadere posset in constantem virum ³. Quod autem dicitur, quod tales non sunt puniendi tanquam pro mortali crimine, non hoc ideo dicitur, quia non peccent mortaliter, sed quia pœna eis minor infligitur.

Ad *secundum* dicendum, quod ille qui jocosè perjurat, non evitat divinam irreverentiam, sed quantum ad aliquid magis auget; et ideo non excusatur a peccato mortali. Ille autem qui ex lapsu linguæ falsum jurat, si quidem advertat se jurare, et falsum esse quod iurat, non excusatur a peccato mortali, sicut nec a Dei contemptu; si autem hoc non advertat, non videtur habere intentionem jurandi, et ideo a crimine perjurii excusatur. Est ergo gravius peccatum, si quis solemniter juret per Evangelium, quam si per Deum in communi sermone juret, tum propter scandalum, tum propter majorem deliberationem. Quibus æqualiter hinc inde pensatis, gravius est, si quis per Deum jurans perjuret, quam si perjuret jurans per Evangelium.

Ad *tertium* dicendum, quod non propter quodlibet peccatum mortale aliquis infamis efficitur ipso jure. Unde non sequitur, si ille qui jurat falsum juramento assertorio, non est infamis ipso jure, sed solum per sententiam definitivam latam contra eum in accusatione, quod propter hoc non peccet mor-

taliter. Ideo autem magis reputatur infamis ipso jure ⁴ qui frangit juramentum promissorium solemniter factum, quia in ejus potestate remanet, postquam juravit, ut det suo juramento veritatem; quod non contingit in juramento assertorio.

ART. IV. — UTRUM PECCET ILLE QUI INJUNGIT JURAMENTUM EI QUI PERJURAT.

De his etiam Sent. III, dist. 39, art. 5 quæst. II.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quod ille peccet qui injungit juramentum ei qui perjurat. Aut enim scit eum verum jurare aut falsum. Si scit eum verum jurare, pro nihilo ei juramentum injungit; si autem credit eum falsum jurare, quantum est de se, inducit eum ad peccandum. Ergo videtur quod nullo modo debeat quis alicui juramentum injungere.

2. Præterea, minus est accipere juramentum ab aliquo, quam juramentum injungere alicui. Sed recipere juramentum ab aliquo non videtur esse licitum; et præcipue si perjuret, quia in hoc videtur consentire peccato. Ergo videtur quod multo minus liceat exigere juramentum ab eo qui perjurat.

3. Præterea, dicitur Levit. v, 1: *Si peccaverit anima, et audierit vocem jurantis falsum, testisque fuerit quod aut ipse vidit, aut conscius est, nisi indicaverit, portabit iniquitatem suam*. Ex quo videtur quod aliquis sciens aliquem jurare falsum, teneatur eum accusare. Non igitur licet ab eo exigere juramentum.

4. Sed *contra*, sicut peccat ille qui falsum jurat, ita ille qui per falsos deos jurat. Sed licet uti juramento ejus qui per falsos deos jurat, ut Augustinus dicit ad Publicolam ⁵. Ergo licet juramentum exigere ab eo qui falsum jurat.

CONCLUSIO. — Si quis ut privatus exigat juramentum ab aliquo quem nesciat juraturum falsum, non peccat; secus autem si sciret: persona vero publica exigens juramentum secundum ordinem juris, ad alterius videlicet petitionem, quomocumque sciat jurantis dispositionem, culpa vacat.

(3) Sic porro Extra *De his quæ videntur de causa. Auit*, cap. *Ad audientiam* ex Innocentio III.

(4) Nec tamen eo loco, quem argumentum insinuat, significatur quatenam perjurium infames reddat, sed simpliciter inter illos quos infames dicendos notat Stephanus papa exprimitur *perjuri*. (5) Epist. 154, a princ.

(1) Quamvis aliquoties possit esse duntaxat veniale, sicut cum quis temere jurat, vel indiscrete quod verum esse credit; vel in promissis quotidianis ex levitate quadam, ut ait Nicolai.

(2) Ea quæstio inter theologos controversatur, ut jam annotatum est quæst. LXXXIX, art. 7 ad 1.

Respondeo dicendum quod circa eum qui exigit ab alio juramentum, distinguendum videtur. Aut enim exigit juramentum pro seipso, propria sponte; aut exigit juramentum pro alio, ex necessitate officii sibi commissi. Et si quidem aliquis pro seipso exigit juramentum tanquam persona privata, distinguendum videtur, ut Augustinus dicit ¹: " Si enim nescit eum juraturum falsum ², et ideo dicit: *Jura mihi*, ut fides ei fiat ³, non est peccatum; tamen est humana tentatio, quia scilicet procedit ex quadam infirmitate, qua homo dubitat alium esse verum dicturum. Et hoc est illud juramentum ⁴ de quo Dominus dicit ⁵: *Quod amplius est, a malo est*. Si autem " scit eum fecisse, scilicet contrarium ejus quod jurat, et cogit eum jurare, homicida est; ille enim de suo perjurio se interimit, sed iste manum interficientis impressit. " — Si autem aliquis exigit juramentum tanquam persona publica, secundum quod exigit ordo juris, ad petitionem alterius; non videtur esse in culpa, si ipse juramentum exigit, sive sciat eum falsum jurare, sive verum ⁶: quia non videtur ille exigere, sed ille ad cujus ⁷ instantiam exigit.

Ad primum ergo dicendum, quod obiectio illa procedit, quando pro se aliquis exigit juramentum; et tamen non semper scit eum jurare verum, vel falsum; sed quandoque dubitat de facto, et credit eum verum juraturum; et tunc ad majorem certitudinem exigit juramentum.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit ⁸, " quamvis dictum sit, ne juremus, nunquam tamen me in Scripturis sanctis legisse memini, ne ab aliquo jurationem accipiamus. " Unde ille qui jurationem recipit, non peccat; nisi forte quando propria sponte ad jurandum cogit eum quem scit falsum juraturum.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit ⁹, Moyses non expressit

in prædicta auctoritate cui sit indicandum perjurium alterius; et ideo intelligitur quod debeat indicari talibus qui magis possunt prodesse quam obesse perjuro. Similiter etiam non expressit quo ordine debeat manifestari: et ideo videtur servandus ordo evangelicus, si sit peccatum perjurii occultum; et præcipue quando non vergit in detrimentum alterius, quia in tali casu non haberet locum ordo evangelicus, ut supra dictum est (quæst. xxxiii, art. 8, et quæst. lxxviii, art. 1).

Ad quartum dicendum, quod licet malo uti propter bonum, sicut et Deus utitur; non tamen licet aliquem ad malum inducere. Unde licet ejus qui per falsos deos jurare paratus est, juramentum recipere; non tamen licet eum inducere ad hoc quod per falsos deos juret ¹⁰. Alia tamen ratio videtur esse in eo qui per verum Deum falsum jurat; quia in tali juramento deest bonum fidei, qua utitur aliquis in juramento illius, qui verum per falsos deos jurat, ut Augustinus dicit ad Publicolam ¹¹. Unde in juramento ejus qui falsum per verum Deum jurat, non videtur esse aliquid bonum, quo uti liceat.

QUÆSTIO XCIX.

DE SACRILEGIO, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de vitiis ad irreligiositatem pertinentibus, per quæ rebus sacris irreverentia exhibetur: et primo, de sacrilegio; secundo, de simonia. — Circa primum quaruntur quatuor: 1. Quid sit sacrilegium. — 2. Utrum sit speciale peccatum. — 3. De speciebus sacrilegii. — 4. De pœna sacrilegii.

ART. I. — UTRUM SACRILEGIUM SIT SACRÆ REI VIOLATIO.

De his etiam infra, art. 2 ad 3,
et quæst. cliv, art. 10 ad 3.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod sacrilegium non sit sacræ rei violatio. Dicitur enim 17, qu. iv ¹²: " Committunt sacrilegium qui de principis judicio disputant, dubitantes an is di-

communitur alii tum casuistæ, tum scholastici.

(7) Ita Mss. et editi omnes. Theologi, *justitiam*.

(8) Ad Public. loc. cit., ante med.

(9) Lib. Quæst. sup. Levit., quæst. i.

(10) Tum juramentum est aliquid malum per se, ac proinde nunquam potest esse licitum.

(11) Loc. cit., a princ.

(12) In append. Grat. ad cap. Si quis suadente.

(1) Serm. De perjuriis, qui est 28 De verbis Apost., cap. 10.

(2) Qui dubitat, potest nihilominus licite juramentum exigere, quia dubium non jus acquisitum dirimit. (3) Al., *sit*.

(4) Al., *illud malum*. (5) Matth. v, 37.

(6) Ita quoque D. Thomas (Sent. iii, dist. 39, art. 5), Bonavent., Durandus, quæst. v, Richardus, art. 3, quæst. iii. Major, quæst. iii, et

gnus sit honore quem princeps elegerit. „ Sed hoc ad nullam rem sacram pertinere videtur. Ergo sacrilegium non importat sacræ rei violationem.

2. Præterea, ibidem¹ subditur, quod „ si quis permiserit Judæos officia publica exercere, velut in sacrilegium excommunicatio proferatur. „ Sed officia publica non videntur ad aliquod sacram pertinere. Ergo videtur quod sacrilegium non importet violationem alicujus sacri.

3. Præterea, major est virtus Dei quam virtus hominis. Sed res sacræ a Deo sanctitatem obtinent. Ergo non possunt per homines violari; et ita sacrilegium non videtur esse sacræ rei violatio.

Sed *contra* est quod Isidorus dicit² quod „ sacrilegus dicitur, ab eo quod sacra legit, „ id est, furatur.

CONCLUSIO. — Sacrilegium est sacræ rei violatio.

Respondeo dicendum quod, sicut ex supra dictis patet (quæst. LXXXI, art. 5, et 12, quæst. CI, art. 4), *sacrum* dicitur aliquid ex eo quod ad divinum cultum ordinatur. Sicut autem ex eo quod aliquid ordinatur in finem bonum, sortitur rationem boni; ita etiam ex hoc quod aliquid deputatur ad cultum Dei, efficitur quoddam divinum; et sic ei quædam reverentia debetur, quæ refertur in Deum. — Et ideo omne illud quod ad irreverentiam rerum sacrarum pertinet, ad injuriam Dei pertinet, et habet sacrilegii rationem.

Ad *primum* ergo dicendum, quod, secundum Philosophum³, bonum commune gentis est quoddam divinum: et ideo antiquitus rectores reipublicæ *divini* vocabantur, quasi divinæ providentiæ ministri, secundum illud Sap. VI, vers. 5: *Cum essetis ministri regni illius, non recte judicastis*. Et sic per quamdam nominis extensionem⁴ illud quod pertinet ad irreverentiam principis, scilicet disputare de ejus judicio, an oporteat

ipsum⁵ sequi, secundum quamdam similitudinem sacrilegium dicitur.

Ad *secundum* dicendum, quod populus christianus per fidem et sacramenta Christi sanctificatus est, secundum illud I. Cor. VI, 11: *Sed abluti estis, sed sanctificati estis*. Et ideo I. Petri II, 9 dicitur: *Vos estis genus electum, regale sacerdotium, gens sancta, populus acquisitionis*. Et ideo id quod fit in injuriam populi christiani, scilicet quod infideles ei præfiantur, pertinet ad irreverentiam sacræ rei. Unde rationabiliter *sacrilegium* dicitur.

Ad *tertium* dicendum, quod violatio hic large dicitur quæcumque irreverentia vel exhonoratio⁶. Sicut autem honor est in honorante, non autem in eo qui honoratur, ut dicitur⁷; ita etiam irreverentia est in eo qui irreverenter se habet; quamvis etiam nihil noceat ei cui irreverentiam exhibet. Quantum ergo est in ipso, rem sacram violat, licet illa in se non violetur.

ART. II. — UTRUM SACRILEGIUM SIT PECCATUM SPECIALE.

Ad *secundum* sic proceditur. 1. Videtur quod sacrilegium non sit peccatum speciale. Dicitur enim 17, quæst. 4⁸: „ Committunt sacrilegium qui in divinæ legis sanctitatem aut nesciendo committunt, aut negligendo violant et offendunt. „ Sed hoc fit per omne peccatum: nam peccatum est „ dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei, „ ut Augustinus dicit⁹. Ergo sacrilegium est generale peccatum.

2. Præterea, nullum speciale peccatum continetur sub diversis generibus peccatorum. Sed sacrilegium sub diversis generibus peccatorum continetur, puta sub homicidio, si quis sacerdotem occidat; sub luxuria, si quis virginem sacram violet, vel quamcumque mulierem in loco sacro; sub furto, si quis rem sacram furatus fuerit. Ergo sacrilegium non est speciale peccatum.

3. Præterea, omne speciale peccatum invenitur distinctum ab aliis peccatis,

(6) Hinc apud Augustinum, *violare societatem cum Deo*, lib. III Conf. cap. 8, *sacramentum*, lib. De unico bapt. 3, *virginitatem cordis*, tract. XII in Joan., *castitatem animi*, lib. De mendacio, cap. 19, *doctrinam pietatis*, cap. 20, et *loca religiosa*, etc. (7) Ethic. lib. I, cap. 5.

(8) In append. Grat. ad cap. *Si quis suadente*.

(9) Contra Faustum lib. XXII, c. 27, in princ.

(1) Cap. *Constituit*.

(2) Etymol. lib. X, ad litt. S.

(3) Ethic. lib. I, cap. 2, in fin.

(4) Secundum quam etiam *sacra* dicuntur quæ personam principis vel directe vel indirecte spectant; sicut *socra majestas*, vel *rescriptum* etiam *sacrum*; indeque *sacra imperatoris* in conciliis passim idem quod *epistola imperatoris*.

(5) Ita ex cod. Camer. Theologi, Nicolai, et posteriores edit. Codex Alcan. Edit. Rom. aliæque veteres *cum*, relatum ad principem.

ut de injustitia speciali Philosophus dicit¹. Sed sacrilegium non videtur inveniri absque aliis peccatis, sed quandoque conjungitur furto, quandoque homicidio, ut dictum est (in arg. præc.). Non ergo est speciale peccatum.

Sed *contra* est: quod opponitur speciali virtuti est speciale peccatum; sed sacrilegium opponitur speciali virtuti, scilicet religioni, ad quam pertinet revereri Deum et divina. Ergo sacrilegium est speciale peccatum.

CONCLUSIO. — Cum in sacrilegio res Deo dicata violetur per aliquam irreverentiam, oportet sacrilegii vitium speciale peccatum esse.

Respondeo dicendum quod ubicumque invenitur specialis ratio deformitatis, ibi necesse est quod sit speciale peccatum: quia species cujuslibet rei præcipue attenditur secundum rationem formalem ipsius, non autem secundum materiam, vel subjectum. In sacrilegio autem invenitur specialis ratio deformitatis, qua scilicet violatur res sacra per aliquam irreverentiam. Et ideo est speciale peccatum, et opponitur religioni². Sicut enim Damascenus dicit³, “purpura regale indumentum facta honoratur et glorificatur; et si quis hanc perforaverit, morte damnatur, quasi contra regem agens; ita etiam si quis rem sacram violat, ex hoc ipso contra Dei reverentiam agit; et sic per irreverentiam peccat.

Ad *primum* ergo dicendum, quod illi dicuntur sacrilegium in divinæ legis sanctitatem committere, qui legem Dei impugnant, sicut hæretici et blasphemii; qui ex hoc quod Deo non credunt, incurrunt infidelitatis peccatum; ex hoc vero quod divinæ legis verba pervertunt, sacrilegium incurrunt.

Ad *secundum* dicendum, quod nihil prohibet unam specialem rationem peccati in pluribus peccatorum generibus inveniri, secundum quod diversa peccata ad finem unius peccati ordinantur, prout etiam in virtutibus apparet quibus imperatur ab una virtute. Et hoc modo

quocumque genere peccati aliquis faciat contra reverentiam debitam sacris rebus, sacrilegium formaliter committit, licet materialiter sint ibi diversa genera peccatorum⁴.

Ad *tertium* dicendum, quod sacrilegium interdum invenitur separatum ab aliis peccatis, eo quod actus non habet aliam deformitatem, nisi quia res sacra violatur⁵; puta si quis iudex capiat aliquem de loco sacro, quem in aliis locis licite capere posset.

ART. III. — UTRUM SPECIES SACRILEGII DISTINGUANTUR SECUNDUM RES SACRAS⁶.

De his etiam infra, quæst. CLV, art. 10 ad 3

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod species sacrilegii non distinguantur secundum res sacras. Materialis enim diversitas non diversificat speciem, si sit eadem ratio formalis. Sed in violatione quarumcumque rerum sacrarum videtur esse eadem ratio formalis peccati, et quod non sit diversitas nisi materialis. Ergo per hoc non diversificantur sacrilegii species.

2. Præterea, non videtur esse possibile quod aliqua sint ejusdem speciei, et cum hoc differant specie. Sed homicidium, et furtum, et illicitus concubitus, sunt diversæ species peccatorum. Ergo non possunt convenire in una specie sacrilegii; et ita videtur quod sacrilegii species distinguantur secundum diversas species aliorum peccatorum, et non secundum diversitatem rerum sacrarum.

3. Præterea, inter res sacras connumerantur etiam personæ sacræ. Si ergo una species sacrilegii esset qua violatur persona sacra, sequeretur quod omne peccatum quod persona sacra committeret, esset sacrilegium; quia per quodlibet peccatum violatur persona peccantis. Non ergo species sacrilegii accipiuntur secundum res sacras.

Sed *contra* est quod actus et habitus distinguuntur secundum objecta. Sed res sacra est objectum sacrilegii, ut dictum est (art. 1 hujus quæst.). Ergo species sacrilegii distinguuntur secundum differentiam rerum sacrarum.

(1) Ethic. lib. v, cap. 2.

(2) Ex his patet sacrilegium inveniri posse ab aliis peccatis separatum; veluti quando iudex apprehendit in loco sacro reum quem alibi poterat apprehendere, ut ipse scribit S. Doctor in respons. ad 3.

(3) Orth. fid. lib. iv, cap. 3, circa med.

(4) Ut furtum, homicidium aut aliud peccatum quod in loco sacro fuisset commissum.

(5) Al., videatur.

(6) Tres species sacrilegii distinguuntur; scilicet sacrilegium personale, sacrilegium reale, et sacrilegium locale, secundum quod crimen illud personas, res aut loca affectat.

CONCLUSIO. — Cum res sacra sacrilegii objectum sit, distinguere oportet sacrilegii species per varia rerum sacrarum genera.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (ibid.), peccatum sacrilegii in hoc consistit quod aliquis irreverenter se habet ad rem sacram. Debetur autem reverentia rei sacræ ratione sanctitatis. Et ideo secundum diversam rationem sanctitatis rerum sacrarum, quibus irreverentia exhibetur, necesse est quod sacrilegii species distinguantur. Tanto enim sacrilegium est gravius, quanto res sacra in qua peccatur, maiorem obtinet sanctitatem. Attribuitur autem sanctitas et personis sacris, id est, divino cultui dedicatis ¹, et locis sacris, et rebus quibusdam aliis sacris. Sanctitas autem loci ordinatur ad sanctitatem hominis, qui in loco sacro cultum Deo exhibet. Dicitur enim II. Machab. v, 19: *Non propter locum gentem, sed propter gentem locum Deus elegit*. Et ideo gravius peccatum est sacrilegium quo peccatur contra personam sacram, quam quo peccatur contra locum sacrum ². Sunt tamen in utraque sacrilegii specie diversi gradus, secundum differentiam personarum et locorum sacrorum. Similiter etiam et tertia species sacrilegii, quæ circa alias res sacras committitur, diversos habet gradus, secundum differentiam rerum sacrarum. Inter quas summum locum obtinent ipsa sacramenta quibus homo sanctificatur: quorum præcipuum est Eucharistie sacramentum, quod continet ipsum Christum. Et ideo sacrilegium quod contra hoc sacramentum committitur, gravissimum est inter omnia. Post sacramenta autem secundum locum tenent vasa consecrata ³ ad sacramentorum susceptionem, et ipsæ imagines sacræ, et reliquæ sanctorum, in quibus quodammodo ipsæ personæ sanctorum venerantur et

(1) Ad sacrilegium personale pertinent clerici percussio, personæ vel religiosæ vel sacris ordinibus initiatæ, aut alioquin voto castitatis obstrictæ, fornicatio.

(2) Ad sacrilegium locale pertinent effractio vel incendium ecclesiæ, eversio sacri altaris, furtum aut aliud peccatum in loco sacro commissum, mercationes quæ fierent in templo, etc.

(3) Hoc peccatum in secundo loco ponitur, imagines sacræ et reliquæ sanctorum in tertio; ea quæ pertinent ad ornatum ecclesiæ et ministrorum in quarto; et ea quæ ad sustentationem ministrorum deputata sunt in quinto.

(4) Ut illorum peccatorum gravitas clare luceat, ea S. Doctoris regula tenenda est, ut

dehonorantur; deinde ea quæ pertinent ad ornatum ecclesiæ et ministrorum; deinde ea quæ sunt deputata ad sustentationem ministrorum, sive sint mobilia, sive immobilia. Quicumque autem contra quodcumque prædictorum peccat, crimen sacrilegii incurrit ⁴.

Ad primum ergo dicendum, quod non est in omnibus prædictis eadem ratio sanctitatis. Et ideo differentia sacrarum rerum non solum est differentia materialis, sed etiam formalis.

Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet aliqua duo esse secundum aliquid unius speciei, et secundum aliud diversarum; sicut Socrates et Plato conveniunt in specie animalis, differunt autem in specie colorati, si unus sit albus et alius niger. Et similiter etiam possibile est aliqua duo peccata differre specie secundum materiales actus, convenire autem in specie secundum unam rationem formalem sacrilegii; puta si quis sanctimoniam violaverit verberando vel concumbendo.

Ad tertium dicendum, quod omne peccatum quod sacra persona committit, materialiter quidem, et quasi per accidens, est sacrilegium. Unde Hieronymus ⁵ dicit quod "nugæ in ore sacerdotis sacrilegium sunt, vel blasphemia ⁶". Formaliter autem et proprie illud solum peccatum sacræ personæ sacrilegium est quod agitur directe contra ejus sanctitatem, puta si virgo Deo dicata fornicetur. Et eadem ratio est in aliis.

ART. IV. — UTRUM PŒNA SACRILEGII DEBEAT ESSE PECUNIARIA ⁷.

De his etiam infra, quæst. CLIV, art. 10 ad 2.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod pœna sacrilegii non debeat esse pecuniaria. Pœna enim pecuniaria non solet imponi pro culpa criminali. Sed sacrilegium est culpa criminalis: unde capitali sententia punitur secundum le-

ait Sylvius: *tanto sacrilegium est gravius, quanto res sacra in quam peccatur maiorem obtinet sanctitatem*.

(5) Bernard., De considerat. lib. II, cap. 1.

(6) Bernardus ait (De consid. lib. II, cap. 13): *Inter sæculares nugæ, nugæ sunt: in ore sacerdotis, blasphemie; plenius quam hic*.

(7) Olim multam pecuniariam sacrilegis imponebat Ecclesia, ut patet ex jure 17, quæst. IV, cap. Si quis contumax, cap. Quisquis, cap. Omnes presbyteri, cap. Qui subdiaconum, et hanc potestatem iudicibus ecclesiasticis agnoverant principes sæculares (capitular. reg. Francor. lib. III, cap. 25, et lib. IV, cap. 15).

ges civiles. Ergo sacrilegium non debet puniri pœna pecuniaria.

2. Præterea, idem peccatum non debet duplici pœna puniri, secundum illud Nahum 1, 9: *Non consurget duplex tribulatio*. Sed pœna sacrilegii est excommunicatio: major quidem, si violentia inferatur in personam sacram, vel si aliquis incendat vel frangat ecclesiam; minor autem in aliis sacrilegiis. Ergo non debet sacrilegium puniri pœna pecuniaria.

3. Præterea, Apostolus dicit ¹: *Non fuimus aliquando in occasione avaritiæ*. Sed hoc videtur ad occasionem avaritiæ pertinere quod pœna pecuniaria exigatur pro violatione rei sacræ. Ergo non videtur talis esse conveniens sacrilegii pœna.

Sed *contra* est quod dicitur 17, qu. iv ²: " Si quis contumax, vel superbus fugitivum servum de atrio ecclesiæ per vim abstraxerit, nongentos solidos componat; „ et ibidem postea subditur ³: " Quisquis inventus fuerit reus sacrilegii, triginta libras examinati argenti purissimi componat. „

CONCLUSIO. — Excommunicationis pœna digni sunt sacrilegium committentes secundum quamdam æqualitatem; mortis vero, vel pecuniarum secundum quoddam medelæ remedium, quo a sacrilegiis revocentur.

Respondeo dicendum quod in pœnis infligendis duo sunt considerata; primo quidem æqualitas, ad hoc quod pœna sit justa, ut scilicet *in quo quis peccat, per hoc torqueatur*, ut dicitur Sap. xi, 17. Et hoc modo conveniens pœna sacrilegi, qui sacris injuriam infert, est excommunicatio ⁴ per quam a sacris arcetur. Secundo autem consideratur utilitas. Nam pœnæ quasi medicinæ quædam infliguntur, ut his terribili homines a peccato desistant. Sacrilegus autem, qui sacra non reveretur, non sufficienter videtur a peccando arceri per hoc quod sacra ei interdiciuntur, de quibus non curat; et ideo secundum leges humanas adhibetur capitalis pœna ⁵; secundum vero Ecclesiæ statuta, quæ mortem corporalem non infligit, adhibetur pœna pecuniaria, ut saltem

pœnis temporalibus homines a sacrilegiis revocentur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Ecclesia mortem corporalem non infligit, sed loco ejus infligit excommunicationem.

Ad *secundum* dicendum, quod necesse est duas pœnas adhiberi, quando per unam non sufficienter revocatur aliquis a peccando. Et ideo oportuit supra pœnam excommunicationis adhiberi aliquam temporalem pœnam, ad coercendum homines qui spiritualia contemnunt.

Ad *tertium* dicendum, quod si pecunia exigeretur absque rationabili causa, hoc videretur ad occasionem avaritiæ pertinere. Sed quando exigitur ad hominum correctionem, habet manifestam utilitatem; et ideo non pertinet ad occasionem avaritiæ.

QUÆSTIO C.

DE SIMONIA,

IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de simonia: et circa hoc quæruuntur sex: 1. Quid sit simonia. — 2. Utrum liceat pro sacramentis pecuniam accipere. — 3. Utrum liceat accipere pecuniam pro spiritualibus actibus. — 4. Utrum liceat vendere ea quæ sunt spiritualibus annexa. — 5. Utrum solum munus a manu faciat simoniacum, an etiam munus a lingua et ab obsequio. — 6. De pœna simoniaci.

ART. I. — UTRUM SIMONIA SIT STUDIOSA VOLUNTAS EMENDI VEL VENDENDI ALIQUID SPIRITUALE VEL SPIRITUALI ANNEXUM ⁶.

De his etiam Sent. iv, dist. 25, quæst. iii, art. 1, quæst. i, per tot. et quæst. iii.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod simonia non sit " studiosa voluntas emendi, vel vendendi aliquid spirituale vel spirituali annexum. „ Simonia enim est hæresis quædam; dicitur enim 1, qu. 17: " Tolerabilior est Macedonii, et eorum qui circa ipsum sunt sancti Spiritus impugnatorum, impia hæresis, quam simoniacorum. Illi enim creaturam, et servum Dei Patris et Filii Spiritum sanctum delirando fatentur; isti vero eundem Spiritum sanctum efficiunt servum suum. Omnis enim dominus quod habet, si vult,

(1) 1. Thessal. ii, 5.

(2) Cap. 20. (3) Cap. 21.

(4) Qui clericum percutiunt, aut loci sacri portas effringunt, aut ædes sacras expoliant, ipso facto excommunicantur (Si quis suadeat, caus. 17, quæst. 4).

(5) Leges civiles ita sacrilegos puniebant, cum

S. Thomas hæc verba scripsit; nunc vero sacrilegium non, ut tale, a lege civili punitur.

(6) Simonia sic a Simone Mago vocatur, quia primus tempore novæ legis istud crimen admisit, et primus sectatores habuit qui emere et vendere spiritualia volebant.

(7) Cap. *Eos qui per pecunias.*

vendit, sive servum, sive aliquid aliud eorum quæ possidet. „ Sed infidelitas non consistit in voluntate, sed magis in intellectu, sicut et fides, ut ex supra dictis patet (quæst. 1, art. 2, et quæst. x, art. 2). Ergo simonia non debet per voluntatem definiri.

2. Præterea, studiose peccare est peccare ex malitia, quod est peccare in Spiritum sanctum. Si ergo simonia est studiosa voluntas peccandi, sequitur quod semper sit peccatum in Spiritum sanctum.

3. Præterea, nihil est magis spirituale quam regnum cælorum. Sed licet emere regnum cælorum; dicit enim Gregorius in quadam hom. ¹: „ Regnum cælorum tantum valet, quantum habes. „ Ergo non est simonia velle emere aliquid spirituale.

4. Præterea, nomen simoniæ a Simone Mago acceptum est, de quo legitur ² quod obtulit apostolis pecuniam ad spirituales potestatem emendam, ut scilicet quibuscumque manus imponeret, reciperent Spiritum sanctum. Non autem legitur quod aliquid voluerit vendere. Ergo simonia non est voluntas vendendi aliquid spirituale.

5. Præterea, multæ aliæ sunt voluntariæ commutationes præter emptionem et venditionem, sicut permutatio et transactio. Ergo videtur quod insufficienter definiatur simonia.

6. Præterea, omne quod est spirituali annexum, est spirituale. Superflue ergo additur, *vel spirituali annexum*.

7. Præterea, papa secundum quosdam non potest committere simoniam ³. Potest autem emere vel vendere aliquid spirituale. Ergo simonia non est voluntas emendi vel vendendi aliquid spirituale, vel spirituali annexum.

Sed *contra* est quod Gregorius VII dicit in Registro ⁴: „ Altare, vel decimas, vel Spiritum sanctum emere vel vendere, simoniacam hæresim esse nullus fidelium ignorat ⁵. „

CONCLUSIO. — Cum spiritualia gratis sub cura dispensationis prælatis com-

missa, nullo valeant terreno compensari pretio, vitium simoniæ incurrunt quicumque student vendere, seu emere aliquid spirituale, vel spirituali annexum.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (12, quæst. xviii, art. 2), actus aliquis est malus ex genere, eo quod cadit super materiam indebitam. Emptionis autem et venditionis est materia indebita res spiritualis triplici ratione. Primo quidem quia res spiritualis non potest aliquo terreno pretio compensari, sicut de sapientia dicitur Proverb. iii, 15: *Pretiosior est cunctis opibus; et omnia quæ desiderantur, huic non valent comparari*. Ideo enim Petrus in ipsa sui radice Simonis pravitatem condemnans, dixit ⁶: *Pecunia tua tecum sit in perditionem, quoniam donum Dei existimasti pecuniâ possideri*. Secundo, quia id non potest esse debita venditionis materia, cujus venditor non est dominus, ut patet in auctoritate supra inducta (in arg. 1). Prælatus autem Ecclesiæ non est dominus spiritualium rerum, sed dispensator, secundum illud I. Cor. iv, 1: *Sic nos existimet homo ut ministros Christi, et dispensatores mysteriorum Dei*. Tertio, quia venditio repugnat spiritualium origini, quæ ex gratuita voluntate Dei proveniunt. Unde et Dominus dicit ⁷: *Gratis accepistis, gratis date*. Et ideo aliquis emendo vel vendendo rem spirituales, irreverentiam exhibet Deo et rebus divinis; propter quod peccat peccato irreverentis ⁸.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut religio consistit in quadam fidei protestatione, quam tamen aliquis interdum non habet in corde; ita etiam vitia opposita religioni habent quamdam protestationem infidelitatis, licet quandoque non sit infidelitas in mente. Secundum hoc ergo simonia hæresis dicitur secundum exteriorem protestationem; quia in hoc quod aliquis vendit donum Spiritus sancti, quodammodo protestatur se esse dominum spiritualis doni, quod est hæreticum. Sciendum tamen, quod Simon Magus, præter hoc quod ab apo-

(1) 5 in Evang., ante med. (2) Act. viii.

(3) Sive contingere non potest ut simoniam committat, licet contingere interdum possit ut spiritualia vendat.

(4) Ut habetur cap. *Presbyter* 1, quæst. 1, ex Registro.

(5) Malum illud teterrimum tanquam pestis, in Ecclesia undecimo sæculo grassabatur, quum

Gregorius VII a Providentia fuit ad scæm apostolicam promotus ut remedium morbo proportionatum applicuerit.

(6) Act. viii, 20.

(7) Matth. x, 8.

(8) Ex his rationibus patet simoniam esse prohibitam tum jure naturæ, tum jure divino positivo, tum jure ecclesiastico; peccatum istud levitatem materiæ non admittit.

stolis Spiritus sancti gratiam pecunia emere voluit, dixit quod mundus non erat a Deo creatus, sed a quadam superna virtute, ut dicit Isidorus ¹. Et sic secundum hoc inter alios hæreticos simoniaci computantur, ut patet in lib. Augustini De hæresibus ².

Ad *secundum* dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. LVIII, artic. 4), justitia et omnes partes ejus, et per consequens omnia vitia opposita, sunt in voluntate sicut in subjecto. Et ideo convenienter simonia per voluntatem definitur. Additur autem *studiosa* ³ ad designandum electionem, quæ principaliter pertinet ad virtutem et ad vitium. Non autem omnis qui peccat electione, peccat peccato in Spiritum sanctum, sed solum qui peccatum eligit per contemptum eorum per quæ homines solent retrahi a peccando, ut supra dictum est (quæst. XIV, art. 1 et 2).

Ad *tertium* dicendum, quod regnum cælorum dicitur emi, dum quis dat quod habet propter Deum, large sumpto nomine emptionis, secundum quod accipitur pro merito: quod tamen non pertingit ad perfectam rationem emptionis; tum quia *non sunt condignæ passionēs hujus temporis* (nec aliqua nostra dona vel opera) *ad futuram gloriam quæ revelabitur in nobis*, ut dicitur Rom. VIII, 18; tum quia meritum non consistit principaliter in exteriori dono, vel actu, vel passione, sed in interiori affectu.

Ad *quartum* dicendum, quod Simon Magus, ad hoc emere voluit potestatem spirituales, ut eam postea venderet. Dicitur enim causa 1⁴, quod "Simon Magus donum Spiritus sancti emere voluit, ut ex venditione signorum, quæ per eum fierent, multiplicatam pecuniam lucraretur." Et sic illi qui spiritualia vendunt, conformantur Simoni Mago in intentione; in actu vero illi qui emere volunt: illi autem qui vendunt, in actu imitantur Giezi discipulum Elisei, de quo legitur ⁵, quod accepit pecuniam a leproso mundato ⁶; unde venditores spiritualium possunt dici non solum *Simoniaci*, sed etiam *Giezitæ*.

(1) Etymol. lib. VIII, cap. 5, in princ.

(2) Hæresi I.

(3) Vox illa significat non fore simoniam, si non fuerit motus voluntatis ex *studio* seu proposito et deliberatione procedens.

(4) Quæst. III, cap. *Salvator*. (5) IV. Reg. V.

(6) Nempe a Naaman Syro quem Eliseus in

Ad *quintum* dicendum, quod nomine emptionis et venditionis intelligitur omnis contractus non gratuitus. Unde nec permutatio præbendarum vel ecclesiasticorum beneficiorum fieri potest auctoritate partium absque periculo simoniæ, sicut nec transactio, ut jura determinant ⁷. Potest tamen prælatus ex officio suo permutationes hujusmodi facere pro causa utili vel necessaria.

Ad *sextum* dicendum, quod sicut anima vivit secundum seipsam, corpus autem vivit ex unione animæ; ita etiam quædam sunt spiritualia secundum seipsa, sicut sacramenta et alia hujusmodi; quædam autem dicuntur spiritualia ex hoc quod talibus adhærent ⁸. Unde causa 1⁹ dicitur, quod "spiritualia sine corporalibus rebus non proficiunt, sicut nec anima sine corpore corporaliter vivit."

Ad *septimum* dicendum, quod papa potest incurrere vitium simoniæ, sicut et quilibet alius homo. Peccatum enim tanto in aliqua persona est gravius, quanto majorem obtinet locum. Quamvis enim res Ecclesiæ sint ejus ut principalis dispensatoris, non tamen sunt ejus ut domini et possessoris. Et ideo si reciperet pro aliqua re spirituali pecuniam de redditibus Ecclesiæ alicujus, non careret vitio simoniæ; et similiter etiam posset simoniam committere, recipiendo pecuniam ab aliquo laico, non de bonis Ecclesiæ.

ART. II. — UTRUM SEMPER SIT ILLICITUM PRO SACRAMENTIS PECUNIAM DARE.

De his etiam Sent. III, dist. 25, q. III, art. 2, q. 1.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non semper sit illicitum pro sacramentis pecuniam dare. Baptismus enim est janua sacramentorum, ut in tertia parte dicitur (qu. LXVIII, art. 6; et quæst. LXXIII, art. 3). Sed licet, ut videtur, in aliquo casu dare pecuniam pro baptismo, puta quando sacerdos puerum morientem sine pretio baptizare non vellet. Ergo non semper est illicitum emere vel vendere sacramenta.

2. Præterea, maximum sacramentorum

Jordane persuaserat mergi ut sic a lepra munderetur, nec accipere quidquam ab illo viderat.

(7) Cap. *Quæsitum*, De rerum permutat., et cap. *Super*, De transactionibus.

(8) De his quæ sunt ita spiritualibus annexa tractabit S. Doctor (art. 4).

(9) Quæst. III, cap. *Si quis objecerit*.

est Eucharistia, quæ in Missa consecratur ¹. Sed pro Missis cantandis aliqui sacerdotes præbendam vel pecuniam accipiunt. Ergo licet multo magis alia sacramenta emere vel vendere.

3. Præterea, sacramentum pœnitentiæ est sacramentum necessitatis, quod præcipue in absolutione consistit. Sed quidam absolventes ab excommunicatione pecuniam exigunt. Ergo non semper est illicitum sacramentum emere vel vendere.

4. Præterea, consuetudo facit ut non sit peccatum id quod alias peccatum esset: sicut Augustinus dicit ², quod "habere plures uxores, quando mos erat, crimen non erat." Sed apud quosdam est consuetudo quod in consecrationibus episcoporum, benedictionibus abbatum et ordinationibus clericorum, pro chrismate, vel oleo sancto, et aliis hujusmodi aliquid detur. Ergo videtur quod hoc non sit illicitum.

5. Præterea, contingit quandoque quod aliquis malitiose impedit aliquem vel ab episcopatu obtinendo, vel ab aliqua alia dignitate. Sed licet unicuique redimere suam vexationem ³. Ergo licitum videtur in tali casu pecuniam dare pro episcopatu, vel aliqua alia ecclesiastica dignitate.

6. Præterea, matrimonium est quoddam sacramentum ⁴. Sed quandoque datur pecunia pro matrimonio. Ergo licitum est sacramentum vendere.

Sed *contra* est quod dicitur 1. qu. 1 ⁵: "Qui pro pecunia quemquam consecraverit, alienus sit a sacerdotio."

CONCLUSIO. — Pro spiritualium administratione aliquid dare vel accipere tanquam mercedis pretium, simoniacum atque illicitum est; non autem tanquam necessitatis et subventionis stipendium.

Respondeo dicendum quod sacramenta novæ legis sunt maxime spiritualia, in quantum sunt causa spiritualis gratiæ, quæ pretio æstimari non potest; et ejus rationi repugnat quod non gratuito detur. Dispensantur autem sacramenta

per Ecclesiæ ministros, quos oportet a populo sustentari, secundum illud Apostoli ⁶: *Nescitis quoniam qui in sacrario operantur, quæ de sacrario sunt, edunt; et qui altari deserviunt, cum altari participant?* Sic ergo dicendum est quod accipere pecuniam pro spirituali sacramentorum gratia, est crimen simoniæ, quod nulla consuetudine potest excusari, quia consuetudo non præjudicat juri naturali vel divino. Per pecuniam autem intelligitur omne illud cujus pretium potest pecunia æstimari, ut Philosophus dicit ⁷. Accipere autem aliqua ad sustentationem eorum qui sacramenta Christi ministrant, secundum ordinationem Ecclesiæ et consuetudines approbatas, non est simonia, neque peccatum. Non enim sumitur tanquam pretium mercedis, sed tanquam stipendium necessitatis. Unde super illud 1. Tim. v: *Qui bene præsumt presbyteri*, etc., dicit Glossa Augustini ⁸: "Accipiant sustentationem necessitatis a populo, mercedem dispensationis a Domino ⁹."

Ad *primum* ergo dicendum, quod in casu necessitatis quilibet potest baptizare. Et quia nullo modo est peccandum, pro eodem est habendum si sacerdos absque pretio baptizare non velit, ac si non esset qui baptizaret. Unde ille qui gerit curam pueri, in tali casu licite potest eum baptizare, vel a quocumque alio facere baptizari. Posset tamen licite aquam a sacerdote emere, quæ est purum elementum corporale. Si autem esset adultus qui baptismum desideraret, et immineret mortis periculum, nec sacerdos eum vellet sine pretio baptizare, deberet, si posset, per alium baptizari; quod si non posset ad alium habere recursum, nullo modo deberet pretium pro baptismo dare, sed potius absque baptismo decedere: suppleretur enim ei ex baptismo flaminis quod ei ex sacramento deesset.

Ad *secundum* dicendum, quod sacerdos non accipit pecuniam quasi pretium consecrationis Eucharistiæ, aut Missæ decantandæ (hoc enim esset simonia-

(1) Sive per materiæ consecrationem constituitur ac perficitur, ac eatenus, ut ait Nicolai, consecrari ipsa dicitur.

(2) Cont. Faust. lib. xii, cap. 47, in princ.

(3) Ex vulgari pronuntiato juria; id est eximero se ab injuria sibi facta.

(4) Non diminuto sensu; sed *quoddam*, id est, unum ex veris sacramentis, ut suo loco ex professo patebit.

(5) Cap. 19. (6) 1. Cor. ix, 13.

(7) Ethic. lib. iv, cap. 1, circa princ.

(8) Lib. De pastoribus, cap. 2, in fin.

(9) Quod valet, etiamsi minister aliunde sit locuples ex bonis propriis, vel ecclesiasticis, ut adhuc communiter dicunt Roncagl. et Sal. cum Suarez, Lessio, Sanchez; quia, ut ait Apostolus (1. Cor. vii), *Nemo militat suis stipendiis*.

cum), sed quasi stipendium suæ sustentationis¹, ut dictum est (in corp.).

Ad *tertium* dicendum, quod pecunia non exigitur ab eo qui absolvitur, quasi pretium absolutionis (hoc enim esset simoniacum); sed quasi pœna culpæ præcedentis, pro qua fuit excommunicatus.

Ad *quartum* dicendum, quod, sicut dictum est (in corp. art. et 12, qu. xcvii, art. 3), consuetudo non præjudicat juri naturali vel divino, quo simonia prohibetur. Et ideo si aliqua ex consuetudine exigantur, quasi pretium rei spiritualis, cum intentione emendi vel vendendi, est manifeste simonia, et præcipue si ab invito exigantur; si vero exigantur quasi quædam stipendia per consuetudinem approbata, non est simonia; si tamen desit intentio emendi, vel vendendi, sed intentio referatur ad solam consuetudinis observantiam, et præcipue quando aliquis voluntarie solvit. In his tamen omnibus sollicitè cavendum est quod habet speciem simoniæ vel cupiditatis, secundum illud Apostoli²: *Ab omni specie mala abstinete vos*.

Ad *quintum* dicendum, quod antequam alicui acquiratur jus in episcopatu vel quacumque dignitate vel præbenda, per electionem vel provisionem seu collationem, simoniacum esset adversantium obstacula pecunia redimere; sic enim per pecuniam pararet sibi viam ad rem spiritualem obtinendam³. Sed postquam jus alicui jam acquisitum est, licet per pecuniam injusta impedimenta remove.

Ad *sextum* dicendum, quod quidam dicunt quod pro matrimonio licet pecuniam dare, quia in eo non conferitur gratia. Sed hoc non est usquequaque verum, ut in tertia parte hujus operis dicetur⁴. Et ideo aliter dicendum est, quod matrimonium non solum est Ecclesiæ sacramentum, sed etiam na-

turæ officium. Et ideo dare pecuniam pro matrimonio, inquantum est naturæ officium, licitum est; inquantum vero est Ecclesiæ sacramentum, est illicitum. Et ideo secundum jura⁵ prohibetur ne pro benedictione nuptiarum aliquid exigatur.

ART. III. — UTRUM

LICEAT DARE ET ACCIPERE PECUNIAM PRO SPIRITUALIBUS ACTIBUS⁶.

De his etiam Sent. iv, dist. 25, quæst. iii, art. 2, quæst. ii, et quod. viii, art. 2

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod licitum sit dare et accipere pecuniam pro spiritualibus actibus. Usus enim prophetiæ est spiritualis actus. Sed pro usu prophetiæ olim aliquid dabatur, ut patet I. Reg. ix, et III. Reg. xiv. Ergo videtur quod liceat dare et accipere pecuniam pro actu spirituali.

2. Præterea, oratio, prædicatio, laus divina sunt actus maxime spirituales. Sed ad impetrandum orationum suffragia pecunia datur sanctis viris, secundum illud Luc. xvi, 9: *Facite vobis amicos de mammona iniquitatis*; prædicatoribus etiam spiritualia seminantibus temporalia debentur, secundum Apostolum⁷: celebrantibus etiam divinas laudes in ecclesiastico officio et processiones facientibus aliquid datur; et quandoque annui redditus ad hoc assignantur. Ergo licitum est pro spiritualibus actibus accipere aliquid.

3. Præterea, scientia non est minus spiritualis quam potestas. Sed pro usu scientiæ licet pecuniam accipere; sicut advocato licet vendere justum patrocinium, et medico consilium sanitatis, et magistro officium doctrinæ. Ergo par ratione videtur quod liceat prælato aliquid accipere pro usu spiritualis suæ potestatis, puta pro correctione, vel dispensatione, vel aliquo hujusmodi.

4. Præterea, religio est status spiritualis perfectionis. Sed in aliquibus mo-

(1) Pecuniam accipere potest presbyter, si labor sit Missæ celebrationi extrinsecus, puta si deberet celebrare cantu, vel tali hora, aut loco, aut simili. Ita S. Alphonsus cum Roncagli, Salm., Cajet., Less., Sanch. (Theologia moralis, lib. iii, n° 55). (2) I. Thess. ult., 22.

(3) Hinc Innocentius XI hanc propositionem damnavit: « Dare temporale pro spirituali non est simonia, quando temporale non datur tanquam pretium, sed duntaxat tanquam motivum conferendi vel efficiendi spirituale; vel etiam quando temporale est solum gratuita compensatio pro spirituali; aut e contra. »

(4) Quam non absolvit. Vide Suppl. qu. xlii, art. 3.

(5) Cap. *Cum in Ecclesia*, De simonia.

(6) Articulus ille, etsi præcedenti valde sit conformis, est tamen diversus, et latius se extendit; nam per actus spirituales intelligendi sunt ii qui ex gratia spirituali procedunt et ad eam disponunt; quales sunt sacramentorum administratio, oratio, sacra concio, laudes divinæ, aliorum ecclesiasticorum officiorum celebratio, religionis monasticæ status, usus prophetiæ, et alia hujusmodi.

(7) I. Cor. ix.

nasteriis aliquid ab his qui recipiuntur exigitur. Ergo licet pro spiritualibus aliquid exigere.

Sed *contra* est quod dicitur 1, qu. 1⁴: "Quidquid invisibilis gratiæ consolatione tribuitur, nunquam quæstibus vel quibuslibet præmiis venumdari penitus debet." Sed omnia hujusmodi spiritualia per invisibilem gratiam tribuuntur. Ergo non licet ea quæstibus vel præmiis venumdare.

CONCLUSIO. — Accipere vel dare aliquid ad sustentationem eorum qui spiritualia ministrant, modo absit emptionis vel venditionis intentio, illicitum minime est.

Respondeo dicendum quod, sicut sacramenta dicuntur spiritualia, quia spirituales conferunt gratiam; ita etiam quædam alia dicuntur spiritualia, quia ex spirituali gratia procedunt, et ad eam disponunt: quæ tamen per hominum ministerium exhibentur, quos oportet a populo sustentari, cui spiritualia administrant, secundum illud I. Cor. ix, vers. 7: *Quis militat suis stipendiis unquam?... Quis pascit gregem, et de lacte gregis non manducat?* Et ideo vendere quod spirituale est in hujusmodi actibus, aut emere, simoniacum est. Sed accipere aut dare aliquid pro sustentatione ministrantium spiritualia, secundum ordinationem Ecclesiæ et consuetudinem approbatam, licitum est; ita tamen quod desit intentio emptionis vel venditionis, et quod ab invitis non exigatur per spiritualium subtractionem, quæ sunt exhibenda; hoc enim haberet quamdam venditionis speciem. Gratis tamen spiritualibus prius exhibitis, licite possunt statuta et consuetæ oblationes, et quicumque alii proventus exigi a nolentibus et valentibus solvere, auctoritate superioris interveniente.

Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut Hieronymus dicit super Michæam ², munera quædam sponte exhibebantur bonis prophetis ad sustentationem ipsorum, non quasi ad emendum prophetiæ usum, quem tamen pseudoprophetæ retorquebant ad quæstum.

Ad *secundum* dicendum, quod illi qui

dant eleemosynas pauperibus, ut orationum ab ipsis suffragia impetrent, non eo tenore dant, quasi intendentes orationes emere; sed per gratuitam beneficentiam pauperum animos provocant ad hoc quod pro eis gratis et ex charitate orent. Prædicantibus etiam temporalia debentur ad sustentationem prædicantium, non autem ad emendum prædicationis verbum. Unde super illud I. Timoth. v: *Qui bene præsumunt presbyteri*, etc., dicit Glossa ³: "Necessitatis est accipere unde vivitur, charitatis est præbere; non tamen venale est Evangelium, ut pro his prædicetur; si enim sic vendunt, magnam rem vili vendunt pretio." Similiter etiam aliqua temporalia dantur Deum laudantibus in celebratione ecclesiastici officii sive pro vivis, sive pro mortuis, non quasi pretium, sed quasi sustentationis stipendium. Et eo etiam tenore pro processionibus faciendis in aliquo funere aliquæ eleemosynæ recipiuntur. Si autem hujusmodi pacto interveniente fiant, aut etiam cum intentione emptionis vel venditionis, simoniacum esset. Unde illicita esset ordinatio, si in aliqua Ecclesia statueretur quod non fieret processio in funere alicujus, nisi solveret certam pecuniæ quantitatem; quia per tale statutum præcluderetur via gratis officium pietatis aliquibus impendendi. Magis autem licita esset ordinatio, si statueretur quod omnibus certam eleemosynam dantibus talis honor exhiberetur; quia per hoc non præcluderetur via aliis exhibendi. Et præterea prima ordinatio habet speciem exactionis; secunda autem habet speciem gratuitæ recompensationis.

Ad *tertium* dicendum, quod ille cui committitur spiritualis potestas, ex officio obligatur ad usum potestatis sibi commissæ in spiritualium dispensatione; et etiam pro sua sustentatione statuta stipendia habet ex redditibus Ecclesiæ; et ideo, si aliquid acciperet pro usu spiritualis potestatis, non intelligeretur locare operas suas, quas ex debito suscepti officii debet impendere, sed intelligeretur vendere ipsum spiritualis gratiæ usum. Et propter hoc non licet pro quacumque dispensatione aliquid accipere ⁴; nec etiam pro hoc quod vices

(1) Cap. 101.

(2) Post med. comment. ad cap. 3. — In illa verba quæ cap. iii de Ierusalem inculcantur: *Prophetæ ejus in pecunia divinabant*.

(3) Augustini, lib. De pastorib., cap. 2, ad fin.

(4) Cf. conc. Trid. De reformatione (sess. xxi).

suas committant; nec etiam pro hoc quod subditos suos corrigant, vel a corrigendo desistant. Licet tamen eis accipere procurationes, quando subditos visitant, non quasi pretium correctionis, sed quasi debitum stipendium. — Ille autem qui habet scientiam, et non suscepit cum hoc officium, ex quo obligetur aliis usus scientiæ impendere, licite potest pretium suæ doctrinæ vel consilii accipere, non quasi veritatem aut scientiam vendens, sed quasi operas suas locans ¹. Si autem ex officio ad hoc teneretur, intelligeretur ipsam vendere veritatem, unde graviter peccaret; sicut patet in illis qui instituuntur in aliquibus Ecclesiis ad docendum clericos Ecclesiæ, et alios pauperes, pro quo ab Ecclesia beneficium recipiunt; a quibus non licet eis aliquid recipere, nec ad hoc quod doceant, nec ad hoc quod aliqua festa faciant, vel prætermittant.

Ad quartum dicendum, quod pro ingressu monasterii non licet aliquid exigere, vel accipere quasi pretium; licet tamen, si monasterium sit tenue, quod non sufficiat ad tot personas nutriendas, gratis quidem ingressum monasterii exhibere, sed accipere aliquid pro victu personæ quæ in monasterio fuerit recipienda, si ad hoc non sufficiant monasterii opes ². Similiter etiam licitum est, si propter devotionem quam aliquis ad monasterium ostendit, largas eleemosynas faciendo, facilius in monasterio recipiatur: sicut etiam licitum est aliquem e converso provocare ad devotionem monasterii per temporalia beneficia, ut ex hoc inclinetur ad monasterii ingressum; licet non sit licitum ex pacto aliquid dare vel recipere pro ingressu monasterii, ut habetur 1, q. ii ³.

ART. IV. — UTRUM SIT LICITUM PECUNIAM ACCIPERE PRO HIS QUÆ SUNT SPIRITUALIBUS ANNEXA ⁴.

De his etiam supra, art. I ad 6, et Sent. iv, dist. 25, quæst. iii, art. 2, quæst. iii.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod licitum sit pecuniam accipere pro

(1) Hinc licitum est iis qui theologiam aut aliam scientiam docent, pretium functionis quam exercent accipere; ita Durandus (iv, dist. 25, quæst. iii); Adrian. (quod. ix, art. 1); Cajetanus, Soto, Scotus, Valentia et fere omnes alii contra Sylvestrem et Paludanum.

(2) Quando monasterium ejusmodi est ut sine gravamine possit recipi is qui offertur, aliquid exigere pro eius vel receptione, vel sustentatione, juxta B. Thomam (Sent. iv, dist. 25, q. iii,

his quæ sunt spiritualibus annexa. Omnia enim temporalia videntur spiritualibus annexa, quia temporalia sunt propter spiritualia quærenda. Si ergo non licet vendere ea quæ sunt spiritualibus annexa, nihil temporale vendere licebit; quod patet esse falsum.

2. Præterea, nihil videtur magis esse spiritualibus annexum quam vasa consecrata. Sed calicem licet vendere pro redemptione captivorum, ut Ambrosius dicit ⁵. Ergo licitum est vendere ea quæ sunt spiritualibus annexa.

3. Præterea, spiritualibus annexa dicuntur jus sepulturæ, jus patronatus, et jus primogenituræ secundum antiquos (quia primogeniti ante legem sacerdotis officio fungebantur), et etiam jus accipiendi decimas. Sed Abraham emit ab Ephron speluncam duplicem in sepulturam, ut habetur Gen. xxiii; Jacob autem emit ab Esau jus primogenituræ, ut habetur Genes. xxv. Jus etiam patronatus transit cum re vendita et in feudum conceditur: decimæ etiam concessæ sunt quibusdam militibus, et redimi possunt: prælati etiam interdum retinent sibi ad tempus fructus præbendarum quas conferunt, cum tamen præbendæ sint spiritualibus annexæ. Ergo licet emere et vendere ea quæ sunt spiritualibus annexa.

Sed *contra* est quod dicit Paschalis papa ⁶: "Quisquis horum alterum vendit, sine quo nec alterum provenit, neutrum inventum derelinquit. Nullus ergo emat Ecclesiam, vel præbendam, vel aliquid ecclesiasticum."

CONCLUSIO. — Pecuniam accipere pro iis quæ spiritualibus ita annexa sunt, ut ex spiritualibus pendeant, illicitum est: pro his vero, quæ sic spiritualibus annectuntur, ut illa ordinata, potest pecunia recipi.

Respondeo dicendum quod aliquid potest esse annexum spiritualibus dupli-

art. 2, quæstiunc. 2 ad 7) est simoniacum; eumque sequuntur Adrianus, S. Antoninus, S. Alph. Liguori, Sylvius; sententiam vero contrariam propugnant Sylvester, Tolet., Soto et plures alii.

(3) Cap. *Quam pio*.

(4) Spiritualibus quædam sunt annexa consequenter, ut beneficia ecclesiastica quæ ipsa spiritualia præsupponunt ab iisque dependent; quædam antecedenter quæ ad spiritualia tanquam ad finem ordinantur, ut vasa sacra quæ ad sacramentorum usum deputantur.

(5) De offic. lib. ii, cap. 28.

(6) Et habetur 1, quæst. iii, cap. *Si quis obicerit*.

citer uno modo sicut ex spiritualibus dependens; sicut habere beneficia ecclesiastica dicitur spiritualibus annexum, quia non competit nisi habenti officium clericale; unde hujusmodi nullo modo possunt esse sine spiritualibus. Et propter hoc ea nullo modo vendere licet, quia, eis venditis, intelliguntur etiam spiritualia venditioni subijci ¹. — Quædam autem sunt annexa spiritualibus, inquantum ad spiritualia ordinantur; sicut jus patronatus, quod ordinatur ad præsentandum clericos ad ecclesiastica beneficia; et vasa sacra, quæ ordinantur ad sacramentorum usum: unde hujusmodi non præsupponunt spiritualia, sed magis ea ordine temporis præcedunt. Et ideo aliquo modo vendi possunt ², non autem inquantum sunt spiritualibus annexa.

Ad *primum* ergo dicendum, quod omnia temporalia annectuntur spiritualibus sicut fini, et ideo ipsa quidem temporalia vendere licet; sed ordo eorum ad spiritualia sub venditione cadere non debet.

Ad *secundum* dicendum, quod etiam vasa sacra sunt spiritualibus annexa sicut fini, et ideo eorum consecratio vendi non potest. Tamen pro necessitate Ecclesiæ et pauperum, materia eorum vendi potest, dummodo præmissa oratione prius confringantur; quia post confractionem non intelliguntur esse vasa sacra, sed purum metallum; unde si ex eadem materia similia vasa iterum integrarentur, indigerent iterum consecrari.

Ad *tertium* dicendum, quod spelunca duplex quam Abraham emit in sepulturam, non habetur quod erat terra consecrata ad sepeliendum; et ideo licebat Abrahæ terram illam emere ad usum sepulturæ, ut ibi institueret sepulcrum; sicut etiam nunc liceret emere aliquem agrum communem ad instituendum ibi cæmeterium, vel etiam ecclesiam. Tamen quia etiam apud gentiles loca sepulturæ deputata religiosa reputabantur, si Ephron pro loco sepulturæ in-

tendit pretium accipere, peccavit vendens, licet Abraham non peccaverit emens, quia non intendebat emere nisi terram communem: licet enim etiam nunc terram, ubi quondam fuit ecclesia, vendere aut emere in casu necessitatis; sicut et de materia sacrorum vasorum dictum est (in solut. præc.). Vel excusatur Abraham, quia in hoc redemit suam vexationem. Quamvis enim Ephron gratis ei sepulturam offerret, perpendit tamen Abraham quod gratis recipere sine ejus offensa non posset. — Jus autem primogenituræ debebatur Jacob ex divina electione, secundum illud Malach. i, vers. 2: *Jacob dilexi, Esau autem odio habui*; et ideo Esau peccavit primogenita vendens ³; Jacob autem non peccavit emendo, quia intelligitur suam vexationem redemisse. — Jus autem patronatus per se vendi non potest, nec in feudum dari; sed transit cum villa quæ venditur, vel conceditur. — Jus autem spirituale accipiendi decimas non conceditur laicis, sed tantummodo res temporales, quæ nomine decimæ dantur, ut supra dictum est (quæst. lxxxvii, art. 3). — Circa collationem vero beneficiorum sciendum est, quod si episcopus antequam beneficium alicui conferat, ob aliquam causam ordinaverit aliquid subtrahendum de fructibus beneficii conferendi, et in pios usus expendendum, non est illicitum; si vero ab eo cui beneficium confert, requirat aliquid sibi exhiberi de fructibus illius beneficii, idem est ac si aliquod munus ab eo exigeret, et non caret vitio simoniæ ⁴.

ART. V. — UTRUM LICEAT SPIRITUALIA DARE PRO MUNERE QUOD EST AB OBSEQUIO, VEL A LINGUA ⁵.

De his etiam Sent. iv, dist. 25, quæst. iii, art. 3.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod liceat spiritualia dare pro munere quod est ab obsequio vel a lingua. Dicit enim Gregorius in Registro ⁶: "Ecclesiasticis utilitatibus deservientes, ecclesiastica dignum est remuneratione

profanus et ventri deditus, qui propter unam escam vendidit sua primitiva.

(4) Unde in concil. Lateran. prohibitum fuit, ne quis conferendo ecclesiasticum beneficium; partem proventuum suis usibus retinere præsumat (lib. iii Decret. tit. 12, cap. *Ut nostrum*).

(5) Hæc varia munera jam fuerunt definita (quæst. lxxviii, art. 2).

(6) Lib. ii, epist. 18, in princ.

(1) Hic locum habet sententia Paschalis papæ (1, quæst. iii, cap. *Si quis objecerit*): "Quisquis horum alterum vendit, sine quo nec alterum provenit, neutrum invenditum derelinquit."

(2) Ea tanti vendi possunt quanti valent tum materia ex qua sunt confecta, tum opere artificis qui ea perfecit.

(3) Itaque Esau reprehenditur (Hebr. xii) ut

gaudere. Sed deservire ecclesiasticis utilitatibus pertinet ad munus ab obsequio. Ergo videtur quod licitum sit pro obsequio accepto ecclesiastica beneficia largiri.

2. Præterea, sicut carnalis videtur esse intentio si quis alicui det beneficium ecclesiasticum pro suscepto servitio, ita etiam si quis det intuitu consanguinitatis. Sed hoc non videtur esse simoniacum, quia non est ibi emptio vel venditio. Ergo nec primum.

3. Præterea, id quod solum ad preces alicujus fit, gratis fieri videtur; et ita non videtur locum habere simonia, quæ in emptione vel venditione consistit. Sed *munus a lingua* intelligitur, si quis ad preces alicujus ecclesiasticum beneficium conferat. Ergo hoc non est simoniacum.

4. Præterea, hypocritæ spiritualia opera faciunt, ut laudem humanam consequantur, quæ ad munus linguæ pertinere videtur, nec tamen hypocritæ dicuntur simoniaci. Non ergo per munus a lingua simonia contrahitur.

Sed *contra* est quod Urbanus II papa dicit ¹: "Quisquis res ecclesiasticas non ad quod institutæ sunt, sed ad propria lucra munere linguæ, vel indebiti obsequii, vel pecuniæ largitur, vel adipiscitur, simoniacus est ²."

CONCLUSIO. — Sicut accipientes pecuniam pro spiritualibus simoniaci sunt, ita quodvis munus linguæ vel obsequii recipientes, simoniaci censentur.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. 2 hujus quæst.), nomine pecuniæ intelligitur ejuscumque pretium quod pecunia mensurari potest. Manifestum est autem quod obsequium hominis ad aliquam utilitatem ordinatur, quæ potest pretio pecuniæ aestimari; unde et pecuniaria mercede ministri conducuntur. Et ideo idem est quod aliquis det rem spiritualem pro aliquo obsequio temporali exhibito vel exhibendo, ac si daret pro pecunia data vel promissa, qua illud obsequium aestimari posset. Similiter etiam quod aliquis satisfaciatur precibus alicujus ad temporalem gratiam quærendam, ordinatur ad aliquam utilitatem, quæ potest pecuniæ

pretio aestimari. Et ideo sicut contrahitur simonia accipiendo pecuniam, vel quamlibet aliam rem exteriorem (quod pertinet ad munus a manu); ita etiam contrahitur per munus a lingua, vel ab obsequio.

Ad *primum* ergo dicendum, quod si aliquis clericus alicui prælato impendat obsequium honestum et ad spiritualia ordinatum (puta ad Ecclesiæ utilitatem vel ministrorum ejus auxilium), ex ipsa devotione obsequii redditur dignus ecclesiastico beneficio, sicut et propter alia bona opera; unde non intelligitur esse *munus ab obsequio*; et in hoc casu loquitur Gregorius. Si vero sit inhonestum obsequium, vel ad carnalia ordinatum (puta quia servivit prælato ad utilitatem consanguineorum suorum, vel patrimonii sui, vel ad aliquid hujusmodi), erit munus ab obsequio; et est simoniacum.

Ad *secundum* dicendum quod si aliquis aliquid spirituale alicui conferat gratis propter consanguinitatem, vel quamcumque carnalem affectionem, est quidem illicita et carnalis collatio; non tamen simoniaca, quia nihil ibi accipitur ³: unde hoc non pertinet ad contractum emptionis et venditionis, in quo fundatur simonia. Si tamen aliquis det beneficium ecclesiasticum alicui hoc pacto vel intentione, ut exinde suis consanguineis provideat, est manifesta simonia.

Ad *tertium* dicendum, quod *munus a lingua* dicitur vel ipsa laus pertinens ad favorem humanum, qui sub pretio cadit, vel etiam preces, ex quibus acquiritur favor humanus, vel contrarium evitatur. Et ideo si aliquis principaliter ad hoc intendit, simoniam committit. Videtur autem ad hoc principaliter intendere qui preces pro indigno portetas exaudit; unde ipsum factum est simoniacum. Si autem preces pro digno porrigantur, ipsum factum non est simoniacum, quia subest debita causa, ex qua illi pro quo preces porriguntur, spirituale aliquid conferatur. Tamen potest esse simonia in intentione, si non attendatur ad dignitatem personæ, sed ad favorem humanum. Si vero aliquis pro

(1) Epist. 17 ad Lucum, tom. x Concil. et habetur cap. *Salvator*, l. quæst. III.

(2) Ita quoque Gregorius I, quæst. I, cap. *Sunt nonnulli*.

(3) Si consanguineo daretur beneficium quia dignus est ac Ecclesiæ utilis, nullum esset peccatum, quemadmodum ex quæst. LXIII, art. liquet.

se rogat, ut obtineat curam animarum ¹, ex ipsa præsumptione redditur indignus, et sic preces sunt pro indigno. Licite tamen potest aliquis, si sit indigens, pro se beneficium ecclesiasticum petere sine cura animarum.

Ad *quartum* dicendum, quod hypocrita non dat aliquid spirituale propter laudem, sed solum demonstrat, et simulando magis furtive surripit laudem humanam quam emat. Unde non videtur pertinere ad vitium simoniæ.

ART. VI. — UTRUM SIT CONVENIENS SIMONIACI PŒNA UT PRIVETUR EO QUOD PER SIMONIAM ACQUISIVIT ².

De his etiam Sent. iv, dist. 25, quæst. iii, art. 3, quæstiunc. i ad l.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit conveniens simoniaci pœna ut privetur eo quod per simoniam acquisivit. Simonia enim committitur ex eo quod alicujus muneris interventu spiritualia acquiruntur. Sed quædam sunt spiritualia, quæ semel adepta non possunt amitti, sicut omnes characteres qui per aliquam consecrationem imprimuntur. Ergo non est conveniens pœna, ut quis privetur eo quod simoniace acquisivit.

2. Præterea, contingit quandoque quod ille qui est episcopatum per simoniam adeptus, præcipiat subdito ut ab eo recipiat ordines: et videtur quod ei debeat obedire, quamdiu ab Ecclesia toleratur. Sed nullus debet aliquid recipere ab eo qui non habet potestatem conferendi. Ergo episcopus non amittit episcopalem potestatem, si eam simoniace acquisivit.

3. Præterea, nullus debet puniri pro eo quod non est factum eo sciente et volente, quia pœna debetur peccato quod est voluntarium, ut ex supra dictis patet (12, quæst. lxxiv, art. 1 et 2). Contingit autem quandoque quod aliquis simoniace consequitur aliquid spirituale procurantibus aliis, eo nesciente et nolente. Ergo non debet puniri per privationem ejus quod ei collatum est.

4. Præterea, nullus debet reportare commodum de suo peccato. Sed si ille qui consecutus est beneficium ecclesiasti-

cum per simoniam, restitueret quod percepit, quandoque hoc redundaret in utilitatem eorum qui fuerunt simoniæ participes; puta quando prælatus et totum collegium in simoniam consensit. Ergo non semper est restituendum quod per simoniam acquiritur.

5. Præterea, quandoque aliquis per simoniam in aliquo monasterio recipitur, et votum solenne ibi facit profitendo. Sed nullus debet absolvi ab obligatione voti propter culpam commissam. Ergo non debet monachus, quod simoniace acquisivit, amittere.

6. Præterea, exterior pœna in hoc mundo non infligitur pro interiori motu cordis, de quo solius Dei est judicare. Sed simonia committitur ex sola intentione vel voluntate; unde et per voluntatem definitur, ut dictum est (art. 1 huj. quæst.). Ergo non debet semper aliquis privari eo quod simoniace acquisivit.

7. Præterea, multo minus ³ est promoveri ad majora quam in susceptis permanere. Sed quandoque simoniaci ex dispensatione promoventur ad majora. Ergo non semper debent susceptis privari.

Sed *contra* est quod dicitur 1, qu. 1 ⁴: "Qui ordinatus est simoniace, nihil ex ordinatione vel promotione, quæ est per negotiationem facta, proficiat; sed sit alienus a dignitate vel sollicitudine quam pecuniis acquisivit."

CONCLUSIO. — Simoniaci pœna condigna est, ut his bonis privetur, quæ per simoniam acquisivit.

Respondeo dicendum quod nullus potest licite retinere id quod contra voluntatem domini acquisivit; puta si aliquis dispensator de rebus domini sui daret alicui contra voluntatem et ordinationem domini sui, ille qui acciperet, licite retinere non posset. Dominus autem, cujus Ecclesiarum prælati sunt dispensatores et ministri, ordinavit ut spiritualia gratis darentur, secundum illud Matth. x, 8: *Gratis accepistis, gratis date*. — Et ideo qui muneris interventu spiritualia quæcumque assequitur, ea licite retinere non potest ⁵. Insuper autem si

simoniace acquisitum semper est dimittendum.

(3) Nicolai, *major*.

(4) Cap. *Si quis episcopus*, ex concilio Chalced., cap. 2.

(5) Etsi non ignoremus, ait Sylvius, honor auctores aliter sentire, variis tamen videtur

(1) Quod intelligendum est, ait Sylvius, de beneficio cui annexa est cura animarum principaliter et perfecte, cujusmodi est episcopatus; nam quod regulariter non liceat eum appetere, docetur quæst. clxxxvi, art. 1.

(2) Juxta mentem D. Thomæ, omne beneficium

moniaci tam vendentes quam ementes spiritualia, aut etiam mediatores, aliis pœnis puniuntur, scilicet infamia et depositione, si sint clerici; et excommunicatione, si sint laici, ut habetur 1, quæst. 1^a.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ille qui simoniace recipit sacrum ordinem, recipit quidem characterem ordinis propter efficaciam sacramenti; non tamen recipit gratiam, neque ordinis executionem, eo quod quasi furtive suscepit characterem contra principalis domini voluntatem: et ideo est ipso jure suspensus et quoad se, ut scilicet de executione sui ordinis se non intromittat, et quoad alios, ut scilicet nullus ei communicet in ordinis executione, sive sit peccatum ejus publicum, sive occultum. Nec potest repetere pecuniam quam turpiter dedit, licet alius injuste detineat². Si vero sit simoniacus, quia contulit ordinem simoniace, vel quia dedit vel recepit beneficium simoniace, vel fuit mediator simoniæ, si est publicum, est ipso jure suspensus et quoad se et quoad alios³; si autem est occultum, est suspensus ipso jure quoad se tantum, non autem quoad alios.

Ad *secundum* dicendum, quod nec propter præceptum ejus, nec etiam propter excommunicationem debet aliquis recipere ordinationem ab episcopo quem scit simoniace promotum; et si ordinetur, non recipit ordinis executionem, etiamsi ignoraret eum esse simoniacum, sed indiget dispensatione. Quamvis quidam dicant quod si non potest probare eum esse simoniacum, debet obedire recipiendo ordinem, sed non debet exequi sine dispensatione. Sed hoc absque ratione dicitur, quia nullus debet obedire alicui ad communicandum sibi in facto illicito. Ille autem qui est ipso jure suspensus et quoad se, et quoad alios, illicite confert ordinem. Unde nullus debet ipsi communicare, recipiendo ab eo quacumque ex causa. Si autem ei non constat, non debet peccatum credere al-

terius, et ita cum bona conscientia debet ab eo ordinem recipere. Si autem episcopus sit simoniacus aliquo alio modo quam per promotionem suam simoniace factam, potest ab eo ordinem recipere, si sit occultum; quia non est suspensus quoad alios, sed solum quoad seipsum, ut dictum est (in solut. præc.).

Ad *tertium* dicendum, quod hoc quod aliquis privetur eo quod accepit, non solum est pœna peccati, sed etiam quandoque est effectus acquisitionis injustæ; puta cum aliquis emit rem aliquam ab eo qui vendere non potest. Et ideo si aliquis scienter et propria sponte simoniace accipiat ordinem vel ecclesiasticum beneficium, non solum privatur eo quod accepit, ut scilicet careat executione ordinis, et beneficium resignet, cum fructibus inde perceptis⁴, sed etiam ulterius punitur, quia notatur infamia⁵; et tenetur ad restituendos fructus non solum perceptos, sed etiam eos qui percipi potuerunt a possessore diligenti (quod tamen intelligendum est de fructibus qui supersunt, deductis expensis factis causa fructuum); exceptis fructibus illis qui alias expensi sunt in utilitatem Ecclesiæ. Si vero, eo nesciente nec volente, per alios alicujus promotio simoniace procuratur, caret quidem ordinis executione, et tenetur resignare beneficium, quod est consecutus cum fructibus extantibus⁶; non autem tenetur restituere fructus consumptos, quia bona fide possedit; nisi forte inimicus ejus fraudulenter pecuniam daret pro alicujus promotione, vel nisi ipse expresse contradixerit: tunc enim non tenetur ad renuntiandum, nisi forte postmodum pacto consenserit, solvendo quod fuit promissum.

Ad *quartum* dicendum, quod pecunia, vel possessio, vel fructus simoniace accepta, debent restitui Ecclesiæ, in cujus injuriam data fuerunt, non obstante quod prælatus vel aliquis de collegio illius Ecclesiæ fuit in culpa; quia eorum peccatura non debet aliis nocere: ita

quod contractus simoniaci sint ex natura sua invalidi et injusti, quodque et beneficium et pretium ita acceptum sit ex jure naturali dimittendum. Ita post S. Thomam sentiunt Henricus, Adrianus, Molenus, Medina, Covarruvias et plures alii. (1) Cap. *Si quis episcopus*.

(2) Hæc pecunia Ecclesiæ seu pauperibus est eroganda, idque, ait Sylvius, juxta sententiam probabiliorum, etiam ante sententiam judicis.

(3) Ita extravag. *Cum deestabile*, tit. *De simonia*, conformiter his quæ leguntur 1, quæst. 1. cap. *Si quis*, et cap. *Placuit* renovata per concil. Trid. (sess. xxi, cap. 1 Reformationis).

(4) Ita cum Mss. melioris notæ editi potiores, Al., cum fructibus imperceptis.

(5) Addit Nicolai, ut dicitur cap. *Si quis præbendas*, c. 1, quæst. iii.

(6) Tale aliquid indicatur cap. *Nobis*.

tamen quod quantum fieri potest, ipsi qui peccaverunt, inde commodum non consequantur. Si vero prælatus et totum collegium sunt in culpa, tunc debet cum auctoritate superioris vel pauperibus, vel alteri Ecclesiæ erogari.

Ad *quintum* dicendum, quod si aliqui sunt in monasterio simoniace recepti, debent abrenuntiare; et si his scientibus commissæ est simonia, post concilium generale ¹, sine spe restitutionis de monasterio suo repelluntur, et ad agendam perpetuam pœnitentiam sunt in arctiori regula ponendi, vel in aliquo loco ejusdem ordinis, si arctior ordo non inveniretur. Si vero hoc fuit ante concilium, debent in aliis locis ejusdem ordinis collocari. Et si hoc fieri non potest, dispensative debent in eisdem monasteriis recipi, ne in sæculo evagentur, mutatis tamen prioribus locis et inferioribus assignatis. Si vero ipsis ignorantibus, sive ante concilium, sive post, sint simoniace recepti, postquam renuntiaverint, possunt de novo recipi, locis mutatis, ut dictum est.

Ad *sextum* dicendum, quod quoad Deum sola voluntas facit simoniacum; sed quoad poenam ecclesiasticam exteriorem non punitur ut simoniacus, ut abrenuntiare teneatur; sed debet de mala intentione pœnitere.

Ad *septimum* dicendum, quod dispensare cum eo qui est beneficiatus simoniace scienter, solus papa potest; in aliis autem casibus potest etiam episcopus dispensare; ita tamen quod prius abrenuntiet quod simoniace acquisivit, et tunc dispensationem consequatur; vel parvam, ut habeat laicam communionem; vel magnam, ut post pœnitentiam in alia Ecclesia in suo ordine remaneat; vel majorem, ut remaneat in eadem, sed in minoribus ordinibus; vel maximam, ut in eadem Ecclesia etiam majores ordines exequatur, non tamen prælationem accipiat.

(1) Per concilium generale designat S. Thomas Lateranense sub Innocentio III, et dixit *post*, quia poterant esse superstites aliqui sub id tempus qui ante illud concilium monasticam professionem emisissent.

(2) Pietas, de qua hic agitur, ea est virtus per quam sanguine junctis, patriæque benevolis officium et diligens tribuitur cultus.

(3) De civit. Del. lib. x, cap. 1, a med.

(4) Moral. lib. 1, cap. 15, circa med.

(5) De doctr. christ. lib. 1, cap. 30.

(6) Ethic. lib. viii, cap. 1 et 12.

QUÆSTIO CI.

DE PIETATE, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde post religionem considerandum est de pietate; cujus opposita vitia ex ipsius consideratione innotescent. — Circa pietatem ergo quaeruntur quatuor: 1. Ad quos pietas se extendat. — 2. Quid per pietatem aliquibus exhibeatur. — 3. Utrum pietas sit specialis virtus. — 4. Utrum religionis obtentu sit pietatis officium prætermittendum.

ART. I. — UTRUM PIETAS SE EXTENDAT AD DETERMINATAS PERSONAS ALIQUORUM HOMINUM ².

De his etiam Sent. iii, dist. 33, quæst. iii, art. 4, quæstiunc. 1 corp. et ad 2, et I. Tim. iv, lect. 2, col. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod pietas non se extendat ad determinatas personas aliquorum hominum. Dicit enim Augustinus ³, quod pietas proprie Dei cultus intelligi solet, quam Græci εὐσεβειαν, *eusebiam* vocant. Sed Dei cultus non dicitur per comparationem ad homines, sed solum ad Deum. Ergo pietas non se extendit determinate ad aliquas hominum personas.

2. Præterea, Gregorius dicit ⁴: "Pietas in die suo convivium exhibet, quia cordis viscera misericordiæ operibus replet." Sed opera misericordiæ sunt omnibus exhibenda, ut patet per Augustinum ⁵. Ergo pietas non se extendit determinate ad aliquas speciales personas.

3. Præterea, multæ sunt aliæ in humanis rebus communicationes præter consanguineorum et concivium communicationem, ut patet per Philosophum ⁶; et super quamlibet earum aliqua amicitia fundatur, quæ videtur esse pietatis virtus, ut dicit Glossa ⁷ II. ad Timoth. iii, super illud: *Habentes quidem speciem pietatis*. Ergo non solum ad consanguineos et ad concives pietas se extendit.

Sed *contra* est quod Tullius dicit in sua Rhetor. ⁸, quod "pietas est per quam sanguine junctis, patriæque benevolis officium et diligens tribuitur cultus."

CONCLUSIO. — Ad certas et determinatas personas, videlicet ad parentes, consanguineos et ad conterraneos pietas sese extendit.

Respondeo dicendum quod homo efficitur diversimode aliis debitor, *secun-*

(7) Interl.

(8) De invent. lib. ii, aliquant. ante fin.

dum eorum diversam excellentiam et diversa beneficia ab eis suscepta. In utroque autem Deus summum obtinet locum; qui et excellentissimus est, et est nobis essendi et gubernationis primum principium; secundo vero nostri *esse* et gubernationis principia sunt parentes et patria, a quibus et in qua nati et nutriti sumus. Et ideo post Deum est homo maxime debitor parentibus et patriæ. Unde sicut ad religionem pertinet cultum Deo exhibere, ita secundo gradu ad pietatem pertinet exhibere cultum parentibus et patriæ. — In cultu autem parentum includitur cultus omnium consanguineorum, quia etiam consanguinei ex hoc dicuntur, quod ex eisdem parentibus processerunt, ut patet per Philosophum¹. In cultu autem patriæ intelligitur cultus omnium concivium, et omnium patriæ amicorum. Et ideo ad hos pietas principaliter se extendit.

Ad *primum* ergo dicendum, quod in majori includitur minus. Et ideo cultus qui Deo debetur, includit in se, sicut aliquid particulare, cultum qui debetur parentibus; unde dicitur Malach. 1, 6: *Si ego pater, ubi est honor meus?* Et ideo nomen pietatis etiam ad divinum cultum refertur.

Ad *secundum* dicendum, quod, sicut Augustinus dicit², "more vulgi nomen pietatis etiam in operibus misericordiæ frequentatur; quod ideo arbitror evenisse, quia hæc fieri præcipue mandat Deus quæ sibi præ sacrificiis placere testatur; ex qua consuetudine factum est ut et Deus ipse pius dicatur."

Ad *tertium* dicendum, quod communicationes consanguineorum et concivium magis referuntur ad principia nostri *esse* quam aliæ communicationes; et ideo ad has nomen pietatis magis extenditur.

ART. II. — UTRUM PIETAS

EXHIBEAT PARENTIBUS SUSTENTATIONEM.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod pietas non exhibeat parentibus sustentationem. Ad pietatem enim videtur pertinere illud præceptum Decalogi:

(1) Ethic. lib. viii, cap. 12, ante med.

(2) De civ. Dei, lib. x, cap. 1, a med.

(3) Matth. xv.

(4) Puta cum ait (Matth. xv, 4): *Quare transgredimini mandatum Dei propter traditionem vestram? Nam Deus dixit: Honora patrem tuum et matrem¹, iam; vos autem dicitis: Quicumque di-*

Honora patrem tuum et matrem tuam. Sed ibi non præcipitur nisi honoris exhibitio. Ergo ad pietatem non pertinet sustentationem parentibus exhibere.

2. Præterea, illis homo debet thesaurizare quos tenetur sustentare. Sed secundum Apostolum, ut habetur II. Corinth. xii, 14, *filiï non debent thesaurizare parentibus.* Ergo non tenentur eos per pietatem sustentare.

3. Præterea, pietas non solum extendit se ad parentes, sed etiam ad alios consanguineos, et concives, ut dictum est (art. præc.). Sed non tenetur aliquis omnes consanguineos et concives sustentare. Ergo nec etiam tenetur ad sustentationem parentum.

Sed *contra* est quod Dominus³ redarguit pharisæos quod impediabant filios ne parentibus sustentationem exhiberent⁴.

CONCLUSIO. — Quanquam pietatis officio, honor parentibus per se sit exhibendus, decet tamen, ut ex pietate beneficium subventionis ac sustentationis præstetur parentibus necessitatem patientibus.

Respondeo dicendum quod parentibus et concivibus aliquid debetur dupliciter: uno modo per se, alio modo per accidens. Per se quidem debetur eis id quod decet patrem, inquantum pater est: qui cum sit superior, quasi principium filii existens, debetur ei a filio reverentia et obsequium. Per accidens autem aliquid debetur patri, quod decet eum accipere secundum aliquid quod ei accedit; puta si sit infirmus, quod visitetur et ejus curationi intendatur; si sit pauper, quod sustentetur; et sic de aliis hujusmodi, quæ omnia sub debito obsequio continentur⁵. Et ideo Tullius dicit⁶, quod "pietas exhibet et officium et cultum; ut officium referatur ad obsequium, cultus vero ad reverentiam sive honorem; quia, ut dicit Augustinus⁷, "dicimur colere homines, quos honorifica vel recordatione vel præsentia frequentamus."

Ad *primum* ergo dicendum, quod in honoratione parentum intelligitur omnis subventio quæ debet parentibus ex-

erit patri vel matri: munus quodcumque est ex me, tibi proderit; et non honorificabit patrem suum aut matrem suam.

(5) Hoc præceptum pertinet ad jus naturale.

(6) De invent. lib. ii, aliquant. ante fin.

(7) De civ. Dei, lib. x, cap. 1, circa med.

hiberi, ut Dominus interpretatur¹; et hoc ideo, quia subventio fit patri ex debito, tanquam majori.

Ad *secundum* dicendum, quod quia pater habet rationem principii, filius autem habet rationem a principio existentis, ideo per se patri convenit ut subveniat filio; et propter hoc non solum ad horam debet ei subvenire, sed ad totam suam vitam; quod est thesaurizare. Sed quod filius aliquid conferat patri, hoc est per accidens ratione alicujus necessitatis instantis, in qua tenetur ei subvenire, non autem thesaurizare quasi in longinquum; quia naturaliter non parentes filiorum, sed filii parentum sunt successores.

Ad *tertium* dicendum, quod "cultus et officium, ut Tullius dicit², debetur omnibus sanguine junctis et patriæ benevolis, " non tamen æqualiter omnibus, sed præcipue parentibus, aliis autem secundum propriam facultatem et decentiam personarum.

ART. III. — UTRUM PIETAS

SIT SPECIALIS VIRTUS AB ALIIS DISTINCTA.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod pietas non sit specialis virtus ab aliis distincta. Exhibere enim obsequium et cultum aliquibus ex amore procedit. Sed hoc pertinet ad pietatem. Ergo pietas non est virtus a charitate distincta.

2. Præterea, cultum Deo exhibere est proprium religionis. Sed etiam pietas exhibet cultum Deo, ut dicit Augustinus³. Ergo pietas non distinguitur a religione.

3. Præterea, pietas quæ exhibet cultum et officium patriæ, videtur esse idem cum justitia legali, quæ respicit bonum commune. Sed justitia legalis est virtus generalis, ut patet per Philosophum⁴. Ergo pietas non est virtus specialis.

Sed *contra* est quod ponitur a Tullio pars justitiæ⁵.

CONCLUSIO. — Pietas specialis est virtus, qua quis officium et cultum exhibet parentibus, et patriæ et consanguineis.

Respondeo dicendum quod aliqua vir-

tus specialis est ex hoc quod respicit aliquod objectum secundum aliquam specialem rationem. Cum autem ad rationem justitiæ pertineat quod debitum alii reddat, ubi invenitur specialis ratio debiti alicui personæ, ibi est specialis virtus. Debetur autem aliquid alicui specialiter, quia est connaturale principium producens in esse et gubernans. Hoc autem principium respicit pietas, inquantum parentibus et patriæ, et his qui ad hæc ordinantur, officium et cultum impendit. Et ideo pietas est specialis virtus.

Ad *primum* ergo dicendum, quod sicut religio est quædam protestatio fidei, spei et charitatis, quibus homo primordialiter ordinatur in Deum; ita etiam pietas est quædam protestatio charitatis, quam quis habet ad parentes et ad patriam.

Ad *secundum* dicendum, quod Deus longe excellentiori modo est principium essendi et gubernationis quam pater vel patria. Et ideo alia virtus est religio quæ cultum Deo exhibet, a pietate quæ exhibet cultum parentibus et patriæ. Sed ea quæ sunt creaturarum, per quamdam superexcellentiā et causalitatem transferuntur in Deum, ut Dionysius dicit⁶; unde per excellentiam pietas cultus Dei nominatur, sicut et Deus excellenter dicitur *pater noster*.

Ad *tertium* dicendum, quod pietas se extendit ad patriam, secundum quod est nobis quoddam essendi principium⁷; sed justitia legalis respicit bonum patriæ, secundum quod est bonum commune; et ideo justitia legalis magis habet quod sit virtus generalis quam pietas.

ART. IV. — UTRUM OCCASIONE RELIGIONIS SINT PRÆTERMITTENDA PIETATIS OFFICIA IN PARENTES⁸.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod occasione religionis sint prætermittenda pietatis officia in parentes. Dicit enim Dominus⁹: *Si quis venit ad me, et non odit patrem suum, et matrem, et uxorem, et filios, et fratres, et sorores, adhuc autem et animam suam, non potest dem ac pater* notione; ut et eam ob causam *natale solum* appellatur.

(8) In hoc articulo S. Doctor principia determinat ex quibus agendum est ut conscientia nunquam sit perplexa circa officia quæ nobis religio ac pietas imponunt. (9) Luc. xiv, 26.

(1) Matth. xv. (2) Loc. sup. cit.

(3) De civ. Dei, lib. x, c. 1, a med.

(4) Ethic. lib. v, cap. 1 et 2.

(5) De invent. lib. II, aliquant. ante fin.

(6) Lib. De divinis nominibus, cap. 1, lect. 3.

(7) Hinc patriæ petitum nomen veluti ex ea-

meus esse discipulus. Unde et in laudem Jacobi et Joannis Matth. iv, 22 dicitur, quod *relictis retibus et patre, secuti sunt Christum*; et in laudem Levitarum dicitur Deut. xxxiii, 9: *Qui dixerit patri suo, et matri suæ: Nescio vos; et fratribus suis: Ignoro vos, et nescierunt filios suos, hi custodierunt eloquium tuum.* Sed ignorando parentes et alios consanguineos, vel etiam odiendo eos, necesse est quod prætermittantur pietatis officia. Ergo propter religionem officia pietatis sunt prætermittenda.

2. Præterea, Matth. viii, 22, et Luc. ix, vers. 58 dicitur quod Dominus dicenti sibi: *Permitte me primum ire et sepelire patrem meum*, respondit: *Sine ut mortui sepeliant mortuos suos. Tu autem vade et annuntia regnum Dei*; quod pertinet ad religionem; sepultura autem patris pertinet ad pietatis officium. Ergo pietatis officium est prætermittendum propter religionem.

3. Præterea, Deus per excellentiam dicitur *pater noster*¹. Sed sicut per pietatis obsequia colimus parentes, ita per religionem colimus Deum. Ergo prætermittenda sunt pietatis obsequia propter religionis cultum.

4. Præterea, religiosi tenentur ex voto, quod transgredi non licet, suæ religionis observantias implere, secundum quas suis parentibus subvenire impediuntur, tum propter paupertatem, quia proprio carent; tum etiam propter obedientiam, quia sine licentia suorum prælatorum eis claustrum exire non licet. Ergo propter religionem prætermittenda sunt pietatis officia in parentes.

Sed *contra* est quod Dominus² redarguit pharisæos, qui, intuitu religionis, honorem parentibus debitum subtrahere docebant³.

CONCLUSIO. — Cum pietas ac religio sint duæ virtutes, non sunt propter religionem dimittenda pietatis officia, nisi ex his a cultu Dei valde distrahamur.

Respondeo dicendum quod religio et pietas sunt duæ virtutes. Nulla autem virtus alii virtuti contrariatur aut repugnat; quia, secundum Philosophum in Prædicamentis⁴, “ bonum non est

bono contrarium. „ Unde non potest esse quod pietas et religio se mutuo impediant, ut propter actum unius actus alterius excludatur. Cujuslibet autem virtutis actus, ut ex supra dictis patet (1 2, quæst. vii, art. 2, et quæst. xviii, art. 3), debitis circumstantiis limitatur; quas si prætercat, jam non erit virtutis actus, sed vitii. Unde ad pietatem pertinet officium et cultum parentibus exhibere secundum debitum modum. Non est autem debitus modus ut plus homo tendat ad colendum patrem quam ad colendum Deum; sed, sicut Ambrosius dicit super Luc.⁵, “ necessitudini generis divinæ religionis pietas antefertur. „ — Si ergo cultus parentum abstrahat nos a cultu Dei, jam non esset pietatis parentum insistere cultui contra Deum. Unde Hieronymus dicit⁶: “ Per calcatum perge patrem, per calcatam perge matrem, sicis oculis ad vexillum crucis evola: summum genus pietatis est in hac re fuisse crudelem. Et ideo in tali casu dimittenda sunt officia pietatis in parentes propter divinum religionis cultum. Si vero exhibendo debita obsequia parentibus, non abstrahamur a divino cultu, hoc jam pertinebit ad pietatem; et sic non oportebit propter religionem pietatem deserere.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Gregorius⁷, exponens illud verbum Domini, dicit quod “ parentes, quos adversarios in via Dei patimur, odiendo et fugiendo nescire debemus. „ Si enim parentes nostri nos provocent ad peccandum, et abstrahant nos a cultu divino, debemus quantum ad hoc eos deserere et odire. Et hoc modo dicuntur levitæ suos consanguineos ignorasse, quia idololatriæ secundum mandatum Domini non pepercerunt, ut habetur Exod. xxxii. Jacobus autem et Joannes laudantur ex hoc quod sunt secuti Dominum, dimisso parente, non quia eorum pater eos provocaret ad malum, sed quia aliter aestimabant ipsum posse vitam transigere eis Christum sequentibus.

Ad *secundum* dicendum, quod Dominus ideo prohibuit discipulum a sepultura patris, quia, sicut Chrysostomus dicit⁸,

(4) In cap. *De vppis*.

(5) Cap. 12, super illud: *Erunt quinque*, etc., circa fin. (6) In epist. ad Heliodorum, a princ.

(7) Hom. xxvii in Evang., a princ.

(8) Hom. xxviii in Matth., a med.

(1) Sicut cum vocari jussit Christus (Matth. vi et Luc. xi), cum sic orare nos docuit dicendo: *Pater noster*. (2) Matth. xv.

(3) Ut jam notatum est (art. 2, not. 4).

* per hoc eum Dominus a multis malis eripuit, puta luctibus, et mœroribus, et aliis quæ hinc expectantur; post sepulturam enim erat necesse et testamenta scrutari, et hæreditatis divisionem, et alia hujusmodi; et præcipue quia alii erant, qui complere poterant hujus funeris sepulturam. „ Vel, sicut Cyrillus exponit¹, „ discipulus ille non petit quod patrem jam defunctum sepeliret, sed adhuc viventem in senectute sustentaret, usquequo sepeliretur: quod Dominus non concessit, quia erant alii qui ejus curam habere poterant, linea parentelæ adstricti. „

Ad *tertium* dicendum, quod hoc ipsum quod parentibus carnalibus ex pietate exhibemus, in Deum referimus; sicut et alia misericordiæ opera, quæ quibuscumque proximis impendimus, Deo exhibita videntur; secundum illud Matthæi xxv, 40: *Quod uni ex minimis meis fecistis, mihi fecistis*. Et ideo si carnalibus parentibus nostra obsequia sint necessaria, ut sine his sustentari non possint², nec nos ad aliquid contra Deum inducant, non debemus intuitu religionis eos deserere. Si autem sine peccato eorum obsequiis vacare non possumus, vel etiam si absque nostro obsequio possunt sustentari, licitum est eorum obsequia prætermittere ad hoc quod amplius religioni vacemus.

Ad *quartum* dicendum, quod aliud dicendum est de eo qui est adhuc in sæculo constitutus, et aliud de eo qui jam est in religione professus. Ille enim qui est in sæculo constitutus, si habet parentes, qui sine ipso sustentari non possunt, non debet, eis relictis, religionem intrare; quia transgrederetur præceptum de honoratione parentum; quamvis quidam dicant, quod etiam in hoc casu licite posset eos deserere, eorum curam Deo committens. Sed si quis recte consideret, hoc esset tentare Deum; cum habens ex humano consilio quid ageret, periculo parentes exponeret sub spe divini auxilii. Si vero sine eo parentes vitam transigere possent, licitum esset

ei, desertis parentibus, religionem intrare; quia filii non tenentur ad sustentationem parentum nisi causa necessitatis, ut dictum est (in corp. art.). Ille vero qui jam est in religione professus, reputatur jam quasi mortuus mundo; unde non debet occasione sustentationis parentum exire claustrum, in quo Christo consepelitur, et se iterum sæcularibus negotiis implicare: tenetur tamen, salva sui prælati obedientia, et suæ religionis statu, pium studium adhibere, qualiter ejus parentibus subveniatur³.

QUESTIO CII.

DE OBSERVANTIA SECUNDUM SE ET PARTIBUS EJUS, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de observantia et partibus ejus, per quæ de oppositis vitiis erit manifestum. — Circa observantiam autem quaeruntur tria: 1. Utrum observantia sit specialis virtus ab aliis distincta. — 2. Quid observantia exhibeat. — 3. De comparatione ejus ad pietatem.

ART. I. — UTRUM OBSERVANTIA SIT SPECIALIS VIRTUS AB ALIIS DISTINCTA⁴.

De his etiam supra, quæst. lxxx, et infra, quæst. ciii, art. 3 corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod observantia non sit specialis virtus ab aliis distincta. Virtutes enim distinguuntur secundum objecta. Sed objectum observantiæ non distinguitur ab objecto pietatis; dicit enim Tullius in sua Rhét.⁵, quod „ observantia est per quam homines aliqua dignitate antecedentes quodam cultu et honore dignantur. „ Sed cultum et honorem etiam pietas exhibet parentibus, qui dignitate antecedunt. Ergo observantia non est virtus distincta a pietate.

2. Præterea, sicut hominibus in dignitate constitutis debetur honor et cultus, ita etiam eis qui excellunt scientia et virtute. Sed non est aliqua specialis virtus per quam honorem et cultum exhibeamus hominibus qui scientiæ vel virtutis excellentiam habent. Ergo e-

ordinis obedientia satagere, ut per se vel per alium suis parentibus subveniatur, si in necessitate fuerint constituti. •

(4) S. Augustinus ex Tullio hanc virtutem his verbis definit: • Virtus per quam homines aliqua dignitate antecellentes quodam cultu et honore dignamur. •

(5) De invent. lib. ii, aliquant. arte fin.

(1) Super Luc. cap. 9, et habetur in Cat. aur. D. Thomæ.

(2) Ita quoque sentiendum foret, si parentes in necessitate adeo essent constricti ut eis commode aliter quam per obsequium filiorum subveniri non possit (Cf. quæst. clxxxix, art. 6).

(3) Vel, ut etiam S. Doctor dicit clarius (quodlib. iii), • Debet, quantum potest, salva

tiam observantia, per quam cultum et honorem exhibemus his qui nos in dignitate antecedunt, non est specialis virtus ab aliis distincta.

3. Præterea, hominibus in dignitate constitutis multa debentur, ad quæ solvenda lex cogit, secundum illud Roman. xiii, 7: *Reddite omnibus debita, cui tributum, tributum*, etc. Ea vero ad quæ per legem compellimur, pertinent ad justitiam legalem, seu etiam ad justitiam specialem. Ergo observantia non est per se specialis virtus ab aliis distincta.

Sed *contra* est quod Tullius¹ condidit observantiam aliis justitiæ partibus, quæ sunt speciales virtutes.

CONCLUSIO. — Observantia est quædam specialis virtus sub pietate contenta, per quam personis in dignitate constitutis, cultum et honorem exhibemus.

Respondeo dicendum quod, sicut ex dictis patet (quæst. præc., art. 1 et 3, et qu. lxxx), necesse est ut eo modo per quemdam ordinatum descensum distinguantur virtutes, sicut excellentia personarum quibus est aliquid reddendum. Sicut autem carnalis pater particulariter participat rationem principii, quæ universaliter invenitur in Deo; ita etiam persona quæ quantum ad aliquid providentiam circa nos gerit, particulariter participat proprietatem patris; quia pater est principium et generationis, et educationis, et disciplinæ, et omnium quæ ad perfectionem humanæ vitæ pertinent; persona autem in dignitate constituta est sicut principium gubernationis respectu aliquarum rerum; sicut princeps civitatis in rebus civilibus, dux autem exercitus in rebus bellicis, magister autem in disciplinis; et simile est in aliis. Et inde est quod omnes tales personæ *patres* appellantur, propter similitudinem curæ; sicut² servi Naaman dixerunt ad eum: *Pater, etsi rem grandem dixisset tibi propheta*³, etc. Et ideo sicut sub religione, per quam cultus tribuitur Deo, quodammodo invenitur pietas, per quam coluntur pa-

rentes; ita sub pietate invenitur observantia, per quam cultus et honor exhibetur personis in dignitate constitutis.

Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut dictum est supra (quæst. præc., art. 3 ad 2), religio per quamdam supereminentiam pietas dicitur; et tamen pietas proprie dicta a religione distinguitur: ita etiam pietas per quamdam excellentiam potest dici observantia; et tamen observantia proprie dicta a pietate distinguitur.

Ad *secundum* dicendum, quod aliquis ex hoc quod est in aliqua dignitate constitutus, non solum quamdam status excellentiam habet, sed etiam quamdam potestatem gubernandi subditos; unde competit ei ratio principii, prout est aliorum gubernator. Ex hoc autem quod aliquis habet perfectionem scientiæ vel virtutis, non sortitur rationem principii quantum ad alios, sed solum quamdam excellentiam in seipso. Et ideo specialiter quædam virtus determinatur ad exhibendum honorem et cultum his qui sunt in dignitate constituti. Verum, quia per scientiam et virtutem, et omnia alia huiusmodi, aliquis idoneus redditur ad dignitatis statum, reverentia quæ propter quaecumque excellentiam aliquibus exhibetur, ad eandem virtutem pertinet⁴.

Ad *tertium* dicendum, quod ad justitiam specialem proprie sumptam pertinet reddere æquale ei cui aliquid debetur. Quod quidem non potest fieri ad virtuosos et ad eos qui bene statu dignitatis utuntur, sicut nec ad Deum, nec ad parentes. Et ideo ad quamdam virtutem adjunctam hoc pertinet, non autem ad justitiam specialem, quæ est principalis virtus. Justitia vero legalis se extendit ad actus omnium virtutum, ut supra dictum est (qu. lviii, art. 6).

ART. II. — UTRUM AD OBSERVANTIAM PERTINEAT EXHIBERE CULTUM ET HONOREM HIS QUI SUNT IN DIGNITATE CONSTITUTI⁵.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod ad observantiam non pertineat exhibere cultum et honorem his qui sunt in dignitate constituti. Quia,

(5) Legitur in Scriptura: *Omnis anima potestatibus sublimioribus subtila sit; non est enim potestas nisi a Deo; quæ autem sunt, a Deo ordinata sunt. Itaque qui resistit potestati, Dei ordinationi resistit; qui autem resistunt, ipsi sibi damnationem acquirunt* (Rom. xii, 12).

(1) Loc. sup. cit. (2) IV. Reg. v, 13.

(3) Nimrimum Eliseus quem consuluerat Naaman ut a lepra mundaretur.

(4) Honor qui scientiæ ac virtuti, tanquam Dei donis, debetur, sic reductive, ut ait Sylvius, ad observantiam pertinet.

ut Augustinus dicit¹, colere dicimur illas personas quas in quodam honore habemus: et sic idem esse videtur cultus et honor. Inconvenienter ergo determinatur quod observantia exhibet in dignitate constitutis cultum et honorem.

2. Præterea, ad justitiam pertinet reddere debitum: unde et ad observantiam, quæ ponitur justitiæ pars, pertinet. Sed cultum et honorem non debemus omnibus in dignitate constitutis, sed solum his qui super nos prælationem habent. Ergo inconvenienter determinatur quod eis observantia exhibet cultum et honorem.

3. Præterea, superioribus nostris in dignitate constitutis non solum debemus honorem, sed etiam timorem et aliquam munerum largitionem, secundum illud Rom. xiii, 7: *Reddite omnibus debita: cui tributum, tributum; cui vectigal, vectigal; cui timorem, timorem; cui honorem, honorem*; debemus etiam eis reverentiam et subjectionem, secundum illud Hebr. xiii, vers. 17: *Obedite præpositis vestris, et subjacete eis*. Non ergo convenienter determinatur quod observantia exhibet cultum et honorem.

Sed *contra* est quod Tullius dicit², quod "observantia est per quam homines aliqua dignitate antecedentes quodam cultu et honore dignantur."

CONCLUSIO. — Cultum et honorem his exhibere, qui sunt in dignitate constituti, observantiæ munus est.

Respondeo dicendum quod ad eos qui sunt in dignitate constituti, pertinet gubernare subditos. Gubernare autem est movere aliquos in debitum finem; sicut nauta gubernat navem, ducendo eam ad portum. Omne autem movens habet excellentiam quamdam et virtutem supra id quod movetur. Unde oportet quod in eo qui est in dignitate constitutus, primo consideretur excellentia status cum quadam potestate in subditos; secundo ipsum gubernationis officium. Ratione igitur excellentiæ debetur ei honor³, qui est quædam recognitio excellentiæ alicujus. Ratione autem officii gubernationis debetur ei cultus qui in quodam obsequio consistit, dum scilicet aliquis obedit eorum imperio,

et vicem beneficiis eorum pro suo modo rependit.

Ad *primum* ergo dicendum, quod in cultu non solum intelligitur honor, sed etiam quæcumque alia quæ pertinent ad decentes actus quibus homo ad alium ordinatur⁴.

Ad *secundum* dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. lxxx), duplex est debitum: unum quidem legale, ad quod reddendum homo lege compellitur; et sic debet homo honorem et cultum his qui sunt in dignitate constituti, prælationem super ipsum habentes. Aliud autem est debitum morale, quod ex quadam honestate debetur; et hoc modo debemus cultum et honorem his qui sunt in dignitate constituti, etiamsi non simus eis subjecti.

Ad *tertium* dicendum, quod excellentiæ eorum qui sunt in dignitate constituti, debetur honor ratione sublimioris gradus; timor autem ratione potestatis, quam habent ad coercendum; officio vero gubernationis ipsorum debetur obedientia, per quam subditi moventur ad imperium præsentium; et tributa, quæ sunt quædam stipendia laboris ipsorum.

ART. III. — UTRUM OBSERVANTIA SIT POTIOR VIRTUS QUAM PIETAS.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod observantia sit potior virtus quam pietas. Princeps enim, cui cultus per observantiam exhibetur, comparatur ad patrem, qui pietate colitur, sicut universalis gubernator ad particularem: nam familia, quam pater gubernat, est pars civitatis, quæ gubernatur a principe. Sed universalis virtus potior est, et magis ei inferiora subduntur. Ergo observantia est potior virtus quam pietas.

2. Præterea, illi qui sunt in dignitate constituti curam gerunt boni communis. Consanguinei autem pertinent ad bonum privatum, quod est propter bonum commune contemnendum; unde laudabiliter aliqui pro bono communi periculis mortis seipsos exponunt. Ergo observantia, per quam exhibetur cultus his qui sunt in dignitate constituti, est

ram aliis tanquam digni a nobis judicantur ac demonstrantur.

(4) Qualiter differant honor et cultus, jam dictum est (quæst. lxxxii, art. 2).

(1) De civ. Dei, lib. x, cap. 1, in med.

(2) De invent. lib. ii, aliquant. ante fin.

(3) Per hanc enim honoris protestationem co-

potior virtus quam pietas, quæ exhibet cultum personis sanguine junctis.

3. Præterea, honor et reverentia maxime debetur virtuosus post Deum. Sed virtuosus exhibetur honor et reverentia per observantiæ virtutem, ut dictum est (art. 1 huj. qu. ad 3). Ergo observantia est præcipua post religionem.

Sed *contra* est quod præcepta legis dantur de actibus virtutum. Immediate autem post præcepta religionis, quæ pertinent ad primam tabulam¹, subditur præceptum de honoratione parentum, quod pertinet ad pietatem. Ergo pietas immediate sequitur religionem ordine dignitatis.

CONCLUSIO. — Pietas longe excellentior est observantia, cum per illam personis nobis magis conjunctis cultum et honorem exhibeamus.

Respondeo dicendum quod personis in dignitate constitutis potest aliquid exhiberi dupliciter: uno modo in ordine ad bonum commune, puta cum aliquis eis servit in administratione reipublicæ: et hoc jam non pertinet ad observantiam, sed ad pietatem, quæ cultum exhibet non solum patri, sed etiam patriæ. Alio modo exhibetur aliquid personis in dignitate constitutis pertinens specialiter ad personalem eorum utilitatem vel gloriam: et hoc proprie pertinet ad observantiam, secundum quod a pietate distinguitur. Et ideo comparatio observantiæ ad pietatem necesse est quod attendatur secundum diversas habitudines diversarum personarum ad nos, quas respicit utraque virtus. Manifestum est autem quod personæ parentum, et eorum qui sunt nobis sanguine conjuncti, substantialius nobis conjunguntur quam personæ quæ sunt in dignitate constitutæ: magis enim ad substantiam pertinet generatio et educatio, cujus principium est pater, quam exterior gubernatio, cujus principium sunt illi qui in dignitate constituuntur. Et per hoc pietas observantiæ præeminet, inquantum cultum reddit personis magis conjunctis, quibus magis obligamur.

(1) Id est ad primam partem Decalogi quæ propter duas tabulas legis a Moyse populo data ita vocari solet; quasi prima tabula contineret præcepta quæ ad reverentiam Dei et ejus cultum pertinent.

(2) Quam prævaleat porro filiorum pietas in parentes observantiæ in dominos, ex eis patet quæ Scriptura inculcat de honore parentum vel

Ad *primum* ergo dicendum, quod princeps comparatur ad patrem, sicut universalis virtus ad particularem, quantum ad exteriorem gubernationem, non autem quantum ad hoc quod pater est principium generationis; sic enim comparatur ad ipsum virtus divina, quæ est omnium productiva in esse.

Ad *secundum* dicendum, quod ex ea parte qua personæ in dignitate constitutæ ordinantur ad bonum commune, non pertinet earum cultus ad observantiam, sed ad pietatem, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quod exhibitio honoris vel cultus non solum est proportionanda personæ cui exhibetur, secundum se consideratæ, sed etiam secundum quod ad exhibentes comparatur. Quamvis ergo virtuosus secundum se consideratis sint magis digni honore quam personæ parentum; tamen filii magis obligantur propter beneficia suscepta ab ipsis parentibus et conjunctionem naturalem, ad exhibendum cultum et honorem parentibus, quam extraneis virtuosus².

QUÆSTIO CIII.

DE DULIA³,

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de partibus observantiæ: et primo de *dulia*, quæ exhibitio honorem et cætera ad hoc pertinentia personis superioribus; secundo de obedientia, per quam earum obeditur imperio. — Circa primum queruntur quatuor: 1. Utrum honor sit aliquid spirituale vel corporale. — 2. Utrum honor debeatur solis superioribus. — 3. Utrum *dulia*, cujus est exhibere honorem et cultum superioribus, sit specialis virtus a latría distincta. — 4. Utrum per species distinguatur.

ART. I. — UTRUM HONOR IMPORTET ALIQUID CORPORALE.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod honor non importet aliquid corporale. Honor enim est exhibitio reverentiæ in testimonium virtutis, ut potest accipi a Philosopho⁴. Sed exhibitio reverentiæ est aliquid spirituale: revereri enim est actus timoris, ut supra habitum est (quæst. lxxxii, art. 2 ad 1). Ergo honor est aliquid spirituale.

contemptu (Deuteron. xxvii, 16; Prov. xx, 20; Prov. xxviii, 24; Prov. xxx, 17; Eccli. iii, 11 et 14).

(3) *Dulia* græce, dicitur latine *servitus*, et vox illa hic virtutem designat quæ, ut ait ipse sanctus Doctor, exhibet honorem et cætera ad hoc pertinentia personis superioribus.

(4) Ethic. lib. i, cap. 5.

2. Præterea, secundum Philosophum¹, "honor est præmium virtutis." Virtutis autem, quæ principaliter in spiritualibus consistit, præmium non est aliquid corporale, cum præmium sit potius merito. Ergo honor non consistit in corporalibus.

3. Præterea, honor a laude distinguitur, et etiam a gloria. Sed laus et gloria in exterioribus consistunt. Ergo honor consistit in interioribus et spiritualibus.

Sed *contra* est quod Hieronymus, exponens illud I. Tim. v: *Viduas honora quæ vere viduæ sunt*, et: *Qui bene præsent presbyteri, duplici honore digni habeantur*, etc., dicit²: "Honor in præsentiarum vel pro eleemosyna, vel pro munere accipitur." Utrumque autem horum ad corporalia pertinet. Ergo honor in corporalibus consistit.

CONCLUSIO. — Honor quantum ad Deum, quanquam in interiori actu consistat, tamen quantum ad homines attingit, in exterioribus signis et corporalibus consistit.

Respondeo dicendum quod honor testificationem quamdam importat de excellentia alicujus. Unde homines qui volunt honorari, testimonium suæ excellentiæ quærent, ut per Philosophum patet³. Testimonium autem redditur vel coram Deo, vel coram hominibus. Coram Deo quidem, qui inspector est cordium, testimonium conscientiæ sufficit; et ideo honor quoad Deum potest consistere in solo interiori motu cordis, dum scilicet alicuius recogitat vel Dei excellentiam, vel etiam alterius hominis coram Deo⁴. — Sed quoad homines aliquis non potest testimonium ferre nisi per aliqua signa exteriora, vel verbis, puta cum aliquis ore pronuntiat excellentiam alicujus; vel factis, sicut inclinationibus, obviacionibus et aliis hujusmodi; vel etiam exterioribus rebus, puta in munerum oblatione⁵, aut imaginum institutione, vel aliis hujusmodi. Et secundum hoc honor in signis exterioribus et corporalibus consistit.

Ad *primum* ergo dicendum, quod reve-

rentia non est idem quod honor. Sed ex una parte est primum motivum ad honorandum, inquantum scilicet aliquis ex reverentia quam habet ad aliquem cum honorat; ex alia vero parte est honoris finis, inquantum scilicet aliquis ad hoc honoratur, ut in reverentia habeatur ab aliis.

Ad *secundum* dicendum, quod, sicut Philosophus ibidem dicit, honor non est sufficiens virtutis præmium; sed nihil potest esse in humanis rebus et corporalibus majus honore, inquantum scilicet ipsæ corporales res sunt signa demonstrativa excellentis virtutis. Est autem debitum bono et pulchro, ut manifestetur, secundum illud Matth. v, 15: *Neque accendunt lucernam et ponunt eam sub modio, sed super candelabrum, ut luceat omnibus qui in domo sunt*. Et pro tanto præmium virtutis dicitur honor.

Ad *tertium* dicendum, quod laus distinguitur ab honore dupliciter: uno modo, quia laus consistit in solis signis verborum, honor autem in quibuscumque exterioribus signis, et secundum hoc laus in honore includitur; alio modo, quia per exhibitionem honoris testimonium redditum de excellentia bonitatis alicujus absolute; sed per laudem testificamur de bonitate alicujus in ordine ad finem, sicut laudamus bene operantem propter finem. Honor autem est etiam optimorum, quæ non ordinantur ad finem, sed jam sunt in fine, ut patet per Philosophum⁶. Gloria autem est effectus honoris et laudis, quia ex hoc quod testificamur de bonitate alicujus, clarescit bonitas ejus in notitia plurimorum, et hoc importat nomen gloriæ: nam gloria dicitur, quasi *κλαρία*, *claria*, unde ad Rom. ult. dicit quædam Glossa Augustini⁷, quod "gloria est clara cum laude notitia⁸."

ART. II. — UTRUM HONOR PROPRIE DEBEATUR SUPERIORIBUS⁹.

De his etiam ad Hebr. xi, lect. 3 princ.

Ad *secundum* sic proceditur. 1. Videtur quod honor non proprie debeatur

(1) Ethic. lib. iv, cap. 3, aliquant. a princ.

(2) Epist. ad Ageruch. inter princ. et med.

(3) Ethic. lib. i, cap. 5, et lib. viii, cap. 8.

(4) Honor ille non est aliquid corporale; siquidem in cogitatione mentis ac interiori motu animi tantum consistit.

(5) Ita communiter. Cod. Alcan, in *exeniorum* (lege *zeniorum*) oblatione. (6) Ethic. lib. i, cap. 5.

(7) Ord. lib. iii cont. Maxim. cap. 13, a med.

(8) Aut etiam, quod ad idem redit: *frequens de aliquo fama cum laude*, ut et tract. c et cv in Joannem.

(9) Per superiores hic intelligendum est non solum ii qui jurisdictione aut dignitate nobis præsent, verum etiam omnes alii qui virtute, scientia aut quovis alio modo nobis præstant.

superioribus Angelus enim est superior quolibet homine viatore, secundum illud Matth. xi, 11: *Qui minor est in regno celorum, major est Joanne Baptista*. Sed angelus prohibuit Joannem volentem se honorare, ut patet Apoc. ult. Ergo honor non debetur superioribus.

2. Præterea, honor debetur alicui in testimonium virtutis, ut dictum est (art. præc. et quæst. LXIII, art. 3). Sed quandoque contingit quod superiores non sunt virtuosus. Ergo eis non debetur honor, sicut nec dæmonibus, qui tamen superiores nobis sunt ordine naturæ.

3. Præterea, Apostolus dicit ¹: *Honore invicem prævenientes*; et ²: *Omnes honorete*. Sed hoc non esset servandum, si solis superioribus honor deberetur. Ergo honor non debetur proprie superioribus.

4. Præterea, Tobiae i, 16 dicitur quod Tobias habebat *decem talenta ex his quibus erat honoratus a rege*; legitur etiam Esther vi, 11, quod Assuerus honoravit Mardocheum, et coram eo fecit clamari: *Hoc honore dignus est quem rex honorare voluerit*. Ergo honor etiam exhibetur inferioribus, et ita videtur quod honor non debetur proprie superioribus.

Sed contra est quod Philosophus dicit ³, quod "honor debetur optimis."

CONCLUSIO. — Honor alicui non debetur nisi ratione alicujus superioritatis.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. præc.), honor nihil aliud est quam quædam protestatio de excellentia bonitatis alicujus. Potest autem alicujus excellentia considerari, non solum per comparisonem ad honorantem, ut scilicet sit excellentior eo qui honorat, sed etiam secundum se, vel per comparisonem ad aliquos alios: et secundum hoc honor semper debetur alicui propter aliquam excellentiam vel superioritatem. Non enim oportet quod ille qui honoratur sit excellentior honorante, sed forte quibusdam aliis, vel etiam ipso honorante quantum ad aliquid, et non simpliciter ⁴.

(1) Rom. xii, 10. (2) 1. Petr. ii, 17.

(3) Ethic. lib. i, cap. 12, et lib. iv, cap. 3.

(4) Ex his patet quo modo et æquales æqualibus, et superiores inferioribus honorem deferre possint, juxta Apost. (Rom. xii) *honore invicem prævenientes*.

(5) Advertendum est, ait Billuart, has voces græcas *latría* et *dulia* idem omnino significare,

Ad primum ergo dicendum, quod angelus prohibuit Joannem non a quacunque honoratione, sed ab honoratione adorationis latría, quæ debetur Deo; vel etiam ab honoratione duliæ, ut ostenderet ipsius Joannis dignitatem, qua per Christum erat angelis adæquatus, *secundum spem gloriæ filiorum Dei*; et ideo nolebat ab eo honorari tanquam superior.

Ad secundum dicendum, quod si prælati sint mali, non honorantur propter excellentiam propriæ virtutis, sed propter excellentiam dignitatis, secundum quam sunt Dei ministri: et etiam in eis honoratur tota communitas cui præsumunt. Dæmones autem sunt irrevocabiliter mali, et pro inimicis habendi magis quam honorandi.

Ad tertium dicendum, quod in quolibet invenitur aliquid ex quo potest aliquis eum superiorem reputare, secundum illud Philip. ii, 3: *In humilitate superiores invicem arbitantes*; et secundum hoc etiam omnes se invicem debent honore prævenire.

Ad quartum dicendum, quod privatæ personæ interdum honorantur a regibus, non quia sint eis superiores secundum ordinem dignitatis, sed propter aliquam excellentiam virtutis ipsarum; et secundum hoc honorati sunt Tobias et Mardocheus a regibus.

ART. III. — UTRUM DULIA

SIT SPECIALIS VIRTUS A LATRIA DISTINCTA ⁵.

De his etiam Sent. iii, dist. 9, quæst. ii, art. 1, et Psalm. XL fin.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod *dulia* non sit specialis virtus a *latría* distincta. Quia super illud Psal. vii: *Domine Deus meus, in te speravi*, dicit Glossa interl.: "Dominus omnium per potentiam, cui debetur *dulia*; Deus per creationem, cui debetur *latría*." Sed non est distincta virtus quæ ordinatur in Deum, secundum quod est Dominus, et secundum quod est Deus. Ergo *dulia* non est virtus distincta a *latría*.

2. Præterea, secundum Philosophum ⁶,

nempe servitatem. Sed quia in utraque lingua, tam græca quam latina, non habetur vocabulum quod proprie significet cultum Deo convenientem, usu Ecclesiæ receptum est ut *latría* significet cultum Dei, et *dulia* cultum creaturarum, maxime beatorum in patria. Ille *dulia* stricte sumitur ut virtus quæ servus reverentiam domino debitam exhibet.

(6) Ethic. lib. viii, cap. 8, circa princ.

* amari simile est ei quod est honorari. „ Sed eadem est virtus charitatis qua amatur Deus et qua amatur proximus. Ergo *dulia*, qua honoratur proximus, non est alia virtus a *latria*, qua honoratur Deus.

3. Præterea, idem est motus quo aliquis movetur in imaginem et in rem cuius est imago. Sed per *duliam* honoratur homo, inquantum est ad Dei imaginem factus; dicitur enim Sap. II, 22 de impiis, quod *non judicaverunt honorem animarum sanctarum, quoniam Deus creavit hominem inexterminabilem, et ad imaginem suæ similitudinis fecit illum*. Ergo *dulia* non est alia virtus a *latria*, qua honoratur Deus.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit ¹, quod „ alia est servitus quæ debetur hominibus, secundum quam præcipit Apostolus servos dominis suis subditos esse, quæ scilicet græce *dulia* dicitur; alia vero *latria*, quæ dicitur servitus pertineus ad colendum Deum. „

CONCLUSIO. — *Dulia*, per quam homini similitudinem domini participanti cultum exhibemus, alia virtus est quam *latria*, per quam Deo, verum et plenarium dominium obtinenti, cultum et honorem deferimus.

Respondeo dicendum quod, secundum ea quæ supra dicta sunt (qu. CI, art. 3), ubi est alia ratio debiti, ibi necesse est quod sit alia virtus, quæ debitum reddat. Alia autem ratione debetur servitus Deo et homini: sicut et alia ratione dominium competit Deo et homini: nam Deus plenarium et principale dominium habet respectu totius et cujuslibet creaturæ, quæ totaliter ejus subicitur potestati: homo autem participat quamdam similitudinem divini domini, secundum quod habet particularem potestatem super aliquem hominem, vel super aliquam creaturam. Et ideo *dulia*, quæ debitam servitutem exhibet homini dominanti, alia virtus est a *latria*, quæ exhibet debitam servitutem divino dominio. Et est quædam observantiæ species, quia per observantiam honoramus quascumque personas dignitate præcellentes; per *duliam* autem proprie sumptam servi dominos suos venerantur; *dulia* enim græce servitus dicitur (*δουλεία*).

Ad primum ergo dicendum, quod sicut religio per excellentiam dicitur pietas,

(1) De civ. Dei, lib. x, cap. 1, circa med.

inquantum Deus est per excellentiam pater; ita etiam *latria* per excellentiam dicitur *dulia*, inquantum Deus excellentior est dominus. Non autem creatura participat potentiam creandi, ratione cuius Deo debetur *latria*. Et ideo Glossa illa distinxit attribuens *latriam* Deo secundum creationem, quæ creaturæ non communicatur; *duliam* vero secundum dominium, quod creaturæ communicatur.

Ad secundum dicendum, quod ratio diligendi proximum Deus est; non enim per charitatem diligimus in proximo nisi Deum. Et ideo eadem charitas est, qua diligitur Deus et proximus. Sunt tamen aliæ amicitie differentes a charitate, secundum alias rationes quibus homines amantur. Et similiter cum sit alia ratio serviendi Deo et homini, aut honorandi utrumque, non est eadem virtus *latria* et *dulia*.

Ad tertium dicendum, quod motus qui est in imaginem, inquantum est imago, refertur in rem cuius est imago; non tamen omnis motus qui est in imaginem refertur in eam, inquantum est imago; et ideo quandoque est alius motus specie in imaginem, et motus in rem. Sic ergo dicendum est quod honor vel subjectio *duliæ* respicit absolute quamdam hominis dignitatem; licet enim secundum illam dignitatem sit homo ad imaginem vel similitudinem Dei, non tamen semper homo, quando reverentiam alteri exhibet, refert hoc actu in Deum. — Vel dicendum quod motus qui est in imaginem, quodammodo est in rem; non tamen motus qui est in rem, oportet quod sit in imaginem. Et ideo reverentia quæ exhibetur alicui, inquantum est imago Dei, redundat quodammodo in Deum. Alia tamen est reverentia quæ ipsi Deo exhibetur, quæ nullo modo pertinet ad eam imaginem.

ART. IV. — UTRUM DULIA HABEAT DIVERSAS SPECIES.

De his etiam Sent. III, dist. 9, quæst. II, art. 2.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod *dulia* habeat diversas species. Per *duliam* enim exhibetur honor proximo. Diversa autem ratione honorantur diversi proximi, sicut rex, pater et magister, ut patet per Philosophum ². Cum ergo diversa ratio objecti diversificet

(2) Ethic. IIb. IX, cap. 2.

speciem virtutis, videtur quod dulia dividatur in virtutes specie differentes.

2. Præterea, medium differt specie ab extremis, sicut pallidum ab albo et nigro. Sed hyperdulia videtur esse medium inter latriam et dulam: exhibetur enim creaturis, quæ habent specialem affinitatem ad Deum, sicut B. Virgini, inquantum est mater Dei. Ergo videtur quod duliæ sint species differentes, una quidem dulia simpliciter, alia vero hyperdulia ¹.

3. Præterea, sicut in creatura rationali invenitur imago Dei, ratione cujus honoratur; ita etiam in creatura irrationali invenitur vestigium Dei. Sed alia ratio similitudinis importatur in nomine imaginis, et in nomine vestigii. Ergo etiam oportet secundum hoc diversas species duliæ attendi, præsertim cum quibusdam irrationabilibus creaturis honor exhibeatur, sicut ligno sanctæ crucis, et aliis hujusmodi.

Sed *contra* est quod dulia contra latriam dividitur. Latria autem non dividitur per diversas species. Ergo nec dulia.

CONCLUSIO. — Duliæ communiter sumptæ partes sunt pietas et observantia et quælibet alia virtus quæ homini reverentiam exhibet. Dulia vero stricte accepta pro ea virtute qua servus domino reverentiam exhibet, infima est species, nullas partes sibi subjectas habens.

Respondeo dicendum quod dulia potest accipi dupliciter: uno modo communiter, secundum quod exhibet reverentiam cuicumque homini ratione cujuscumque excellentiæ; et sic continet sub se pietatem et observantiam, et quamcumque hujusmodi virtutem, quæ homini reverentiam exhibet; et secundum hoc habebit partes specie diversas. Alio modo potest sumi stricte, prout secundum eam, reverentiam exhibet servus domino; nam dulia servitus dicitur, ut dictum est (art. 3 huj. quæst.), et secundum hoc non dividitur in diversas species, sed est una specierum observantiæ, quam Tullius ponit ², eo quod alia ratione servus reveretur dominum, miles

ducem, discipulus magistrum, et sic de aliis hujusmodi.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ratio illa procedit de dulia communiter sumpta.

Ad *secundum* dicendum, quod hyperdulia est potissima species duliæ communiter sumptæ: maxima enim reverentia debetur homini ex affinitate quam habet ad Deum.

Ad *tertium* dicendum, quod creaturæ irrationali in se consideratæ non debetur ab homine aliqua subjectio vel honor; quin potius omnis talis creatura est naturaliter homini subjecta. Quod autem crux Christi honoretur, hoc fit eodem honore quo Christus honoratur; sicut purpura regis honoratur eodem honore quo rex, ut Damascenus dicit ³.

QUÆSTIO CIV.

DE OBEDIENTIA, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de obedientia: et circa hoc quaeruntur sex: 1. Utrum homo debeat obedire homini. — 2. Utrum obedientia sit specialis virtus. — 3. De comparatione ejus ad alias virtutes. — 4. Utrum Deo sit in omnibus obediendum. — 5. Utrum subditi suis praelatis teneantur in omnibus obedire. — 6. Utrum fideles teneantur secularibus potestatibus obedire.

ART. I. — UTRUM HOMO TENEATUR ALTERI OBEDIRE ⁴.

De his etiam supra, quæst. LIX, art. 2 corp. et quæst. LXXXIII, art. 10 ad 2, et infra, art. 5 corp. et art. 6 ad 2.

Ad *primum* sic proceditur. 1. Videtur quod unus homo non teneatur alteri obedire. Non est enim aliquid faciendum contra institutionem divinam. Sed hoc habet divina institutio ut homo suo consilio regatur, secundum illud Eccli. xv, vers. 14: *Deus ab initio constituit hominem, et reliquit illum in manu consilii sui*. Ergo non tenetur unus homo alteri obedire.

2. Præterea, si aliquis alicui teneretur obedire, oporteret quod haberet voluntatem præcipientis tanquam regulam suæ actionis. Sed sola divina voluntas, quæ semper est recta, est regula humanæ actionis. Ergo non tenetur homo obedire nisi Deo.

3. Præterea, servitia quanto sunt ma-

(2) De invent. lib. II, aliquant. ante fin.

(3) Orth. fid. lib. IV, cap. 3.

(1) *Hyperdulia* juxta græcum ὑπερδουλεία, quod significat cultum quemdam vulgari servitute superiorem, qualis B. Virgini exhibetur et ipsi Christi humanitati exhiberetur, si separata esset.

(4) Doctrina quam in hoc articulo B. Thomas explicat, errorem Lutheri refellit somniantis quemque hominem esse liberum neminque subjectum.

gis gratuita, tanto sunt magis accepta. Sed id quod homo ex debito facit, non est gratuitum. Si ergo homo teneretur ex debito aliis obedire in bonis operibus faciendis, ex hoc ipso redderetur minus acceptabile opus bonum quod ex obedientia fieret. Non ergo tenetur homo alteri obedire.

Sed *contra* est quod præcipitur Hebr. ult., 17: *Obedite præpositis vestris, et subiacete eis* ¹.

CONCLUSIO. — Ut in naturalibus inferiora superiorum motioni subjiciuntur, ita in humanis ex ordine naturalis ac divini juris tenentur inferiores suis superioribus obedire.

Respondeo dicendum quod sicut actiones rerum naturalium procedunt ex potentiis naturalibus, ita etiam operationes humanæ procedunt ex humana voluntate. Oportuit autem in rebus naturalibus ut superiora moverent inferiora ad suas actiones per excellentiam naturalis virtutis collatæ divinitus. Unde etiam oportet in rebus humanis quod superiores moveant inferiores per suam voluntatem, ex vi auctoritatis divinitus ordinatæ. Movere autem per rationem et voluntatem est præcipere. Et ideo sicut ex ipso ordine naturali divinitus instituto inferiora in rebus naturalibus necesse habent subjici motioni superiorum; ita etiam in rebus humanis ex ordine juris naturalis et divini tenentur inferiores suis superioribus obedire.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Deus reliquit hominem in manu consilii sui ², non quia licet ei facere omne quod velit, sed quia ad id quod faciendum est non cogitur ³ necessitate naturæ, sicut creaturæ irracionales, sed libera electione ex proprio consilio procedente; et sicut ad alia facienda debet procedere proprio consilio, ita etiam ad hoc quod obediat suis superioribus; dicit enim Greg. ⁴, quod "dum alienæ voci humiliter subdimur, nosmetipsos in corde superamus."

Ad *secundum* dicendum, quod divina voluntas est prima regula qua regulan-

tur omnes rationales voluntates, cui una magis appropinquat quam alia, secundum ordinem divinitus institutum. Et ideo voluntas unius hominis præcipientis potest esse quasi secunda regula voluntatis alterius obedientis.

Ad *tertium* dicendum, quod aliquid potest judicari gratuitum dupliciter: uno modo ex parte ipsius operis, quia scilicet homo ad id non obligatur; alio modo ex parte operantis, quia scilicet libera voluntate hoc facit. Opus autem redditur virtuosum, et laudabile, et meritòrium, præcipue secundum quod ex voluntate procedit. Et ideo, quamvis obedire sit debitum, si prompta voluntate aliquis obediat, non propter hoc minuitur ejus meritum, maxime apud Deum, qui non solum exteriora opera, verum etiam interiorem voluntatem videt.

ART. II. — UTRUM OBEDIENTIA SIT SPECIALIS VIRTUS ⁵.

De his etiam Sent. II, dist. 35, art. 2 ad 5, et dist. 44, qu. II, art. 1, et Hebr. XI.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod obedientia non sit specialis virtus. Obedientiæ enim inobedientia opponitur. Sed inobedientia est generale peccatum; dicit enim Ambrosius ⁶, quod "peccatum est inobedientia legis diviniæ." Ergo obedientia non est specialis virtus, sed generalis.

2. Præterea, omnis virtus specialis aut est theologica, aut moralis. Sed obedientia non est virtus theologica, quia neque continetur sub fide, neque sub spe, neque sub charitate: similiter etiam non est virtus moralis, quia non est in medio superflui et diminuti: quanto enim aliquis est magis obediens, tanto magis laudatur. Ergo obedientia non est specialis virtus.

3. Præterea, Gregorius dicit ⁷, quod "obedientia tanto magis est meritoria et laudabilis, quanto minus habet de suo." Sed quælibet specialis virtus tanto magis laudatur, quanto magis habet de suo: eo quod ad virtutem requiritur ut sit volens et eligens, sicut dicitur ⁸.

(1) Præter alia loca quæ in Scripturis idem passim inculcant: ut Deuteron. XVII, 20, Deuteron. XXI, 18; Jos. I, 18; Jerem. XXXV, 8; Dan. IX, 6; Eph. VI, 5; Coloss. III, 22.

(2) *In manu consilii*, id est, in potestate quæ per manum significari potest.

(3) Ita Mss. et editi passim. Edit. Duacensis aliæque, non agitur.

(4) Ult. Moral. cap. 10, p. rum a princ.

(5) Juxta mentem D. Thomæ obedientia definiri potest: "Virtus per quam aliquis sui superioris præcepto obtemperat, ex intentione satisfaciendi ejus præcepto."

(6) Lib. De parad. cap. 8, parum ante med.

(7) Moral. lib. ult., cap. 10, ante med.

(8) Ethic. lib. II, cap. 4.

Ergo obedientia non est virtus specialis.

4. Præterea, virtutes differunt specie secundum objecta. Objectum autem obedientiæ esse videtur superioris præceptum, quod multipliciter diversificari videtur, secundum diversos superioritatis gradus¹. Ergo obedientia est virtus generalis, sub se multas virtutes speciales comprehendens.

Sed *contra* est quod obedientia a quibusdam ponitur pars justitiæ, ut supra dictum est (quæst. lxxx).

CONCLUSIO. — Obedientia est quædam specialis virtus, cujus objectum est superioris præceptum, tacitum vel expressum.

Respondeo dicendum quod ad omnia opera bona quæ specialem habent laudis rationem, specialis virtus determinatur: hoc enim proprie competit virtuti ut opus bonum reddat. Obedire autem superiori debitum est secundum divinum ordinem rebus inditum, ut ostensum est (art. præc.), et per consequens est bonum, cum bonum consistat in modo, specie et ordine, ut Augustinus dicit². Habet autem hic actus specialem rationem laudis ex speciali objecto. Cum enim inferiores suis superioribus multa debeant exhibere, inter cætera hoc est unum speciale quod tenentur eorum præceptis obedire. Unde obedientia est specialis virtus, et ejus speciale objectum est præceptum tacitum vel expressum: voluntas enim superioris quocumque modo innōtescat, est quoddam tacitum præceptum; et tanto videtur obedientia promptior, quanto expressum præceptum obediendo prævenit, voluntate superioris intellecta.

Ad *primum* ergo dicendum, quod nihil prohibet, duas speciales rationes, ad quas duæ speciales virtutes respiciunt, in uno et eodem materiali objecto concurrere; sicut miles defendendo castrum regis, et implet opus fortitudinis, non refugiens mortis pericula propter bonum, et opus justitiæ, debitum servitium domino suo reddens. Sic igitur ratio præcepti quam attendit obedientia, concurrat cum actibus omnium virtutum, non

tamen cum omnibus virtutum actibus, quia non omnes actus virtutum sunt in præcepto³, ut supra habitum est (12, quæst. xcvi, art. 3). Similiter etiam quædam quandoque sub præcepto cadunt quæ ad nullam aliam virtutem pertinent, ut patet in his quæ non sunt mala, nisi quia prohibita⁴. Sic ergo, si obedientia proprie accipitur, secundum quod respicit per intentionem formalem rationem præcepti, erit specialis virtus, et inobedientia peccatum speciale; secundum hoc enim ad obedientiam requiritur quod impleat aliquis actum justitiæ vel alterius virtutis, intendens implere præceptum; et ad inobedientiam requiritur quod actualiter contemnat præceptum⁵. Si vero obedientia large accipitur pro executione cujuscumque quod potest cadere sub præcepto, et inobedientia pro omissione ejusdem ex quacumque intentione, sic obedientia erit generalis virtus, et inobedientia generale peccatum.

Ad *secundum* dicendum, quod obedientia non est virtus theologica; non enim per se objectum ejus est Deus, sed præceptum superioris cujuscumque, vel expressum, vel interpretativum, scilicet simplex verbum prælati ejus indicans voluntatem, cui obedit promptus obediens, secundum illud Tit. iii, 1: *Admone illos principibus et potestatibus subditos esse, dicto obedire*, etc. Est autem virtus moralis, cum sit pars justitiæ; et est medium inter superfluum et diminutum. Attenditur autem ejus superfluum, non quidem secundum quantum, sed secundum alias circumstantias, inquantum scilicet aliquis obedit vel cui non debet, vel in quibus non debet, sicut etiam supra de religione dictum est (quæst. xcix, art. 2). Potest etiam dici, quod sicut in justitia superfluum est in eo qui retinet alienum, diminutum autem in eo cui non redditur quod debetur, ut Philosophus dicit⁶: ita etiam obedientia medium est inter superfluum, quod attenditur ex parte ejus qui subtrahit superiori obedientiæ debitum, quia superabundat in implendo propriam voluntatem: et diminutum, quod attenditur ex parte supe-

(1) In eodem genere vel in diverso; seu ecclesiastico et sæculari, etc.

(2) Lib. De natura boni, cap. 3.

(3) Sunt enim quidam virtutum actus qui sunt tantum de consilio, ut virginitas, paupertas et multa alia hujusmodi.

(4) Talia sunt, v. gr., quæ sunt ex se indifferentia et quæ a prælato ad probandam inferioris obedientiam præcipiuntur.

(5) Ita Mss. et editi passim. Al., *speciale præceptum*.

(6) Ethic. lib. v, cap. 4.

rioris ¹, cui non obeditur. Unde secundum hoc obedientia erit ² medium duarum malitiarum, sicut supra de iustitia dictum est (qu. LVIII, art. 10).

Ad *tertium* dicendum, quod obedientia, sicut et quælibet virtus, debet habere promptam voluntatem in suum proprium objectum, non autem in id quod repugnans est ei. Proprium autem objectum obedientiæ est præceptum; quod quidem ex alterius voluntate procedit. Unde obedientia reddit promptam hominis voluntatem ad implendum voluntatem alterius, scilicet præcipientis. Si autem id quod ei præcipitur, sit propter se ei volitum, etiam absque ratione præcepti, sicut accidit in prosperis, jam ex propria voluntate tendit in illud, et non videtur illud implere propter præceptum, sed propter voluntatem propriam. Sed quando illud quod præcipitur, nullo modo est secundum se volitum, sed est secundum se consideratum propriæ voluntati repugnans, sicut accidit in asperis, tunc omnino manifestum est quod non impletur nisi propter præceptum. Et ideo Gregorius dicit ³, quod "obedientia quæ habet aliquid de suo in prosperis, est vel nulla, vel minor, " quia scilicet voluntas propria non videtur principaliter tendere ad implendum præceptum, sed ad assequendum proprium volitum; " in adversis autem, vel difficilibus est major, " quia voluntas propria in nihil aliud tendit quam in præceptum. Sed hoc intelligendum est secundum id quod exterius apparet. Secundum tamen Dei iudicium, qui corda rimatur, potest contingere quod etiam in prosperis obedientia aliquid de suo habens non propter hoc sit minus laudabilis, si scilicet propria voluntas obedientis non minus devote tendat ad impletionem præcepti.

Ad *quartum* dicendum, quod reverentia directe respicit personam excellentem: et ideo secundum diversam rationem excellentiæ diversas species habet. Obedientia vero respicit præceptum per-

(1) Ita passim post Nicolai recentiores editiones, Edit. Rom. cum Mss. *diminutum autem ex parte superioris*, etc.

(2) Ita edit. Patav. Al., *non erit*.

(3) Moral. lib. ult. cap. 10, ante med.

(4) Non negatur quod actui obedientiæ possit adjungi actus alterius virtutis, ut religionis, si quis propter Dei reverentiam ejus mandatis obediat; pietatis, si parentibus obtemperet propter paternam ipsorum potestatem; sed signi-

sonæ excellentis: et ideo non est nisi unius rationis. Sed quia propter reverentiam personæ obedientia debetur ejus præcepto, consequens est quod obedientia hominis sit eadem specie, ex diversis tamen specie causis procedens ⁴.

ART. III. — UTRUM OBEDIENTIA SIT MAXIMA VIRTUTUM ⁵.

De his etiam Philipp. II, lect. 3.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod obedientia sit maxima virtutum. Dicitur enim I. Reg. xv, 22: *Melior est obedientia quam victimæ*. Sed oblatio victimarum pertinet ad religionem, quæ est potissima inter omnes virtutes morales, ut ex supra dictis patet (qu. LXXXI, art. 6). Ergo obedientia est potissima inter omnes virtutes.

2. Præterea, Gregorius dicit ⁶, quod "obedientia sola virtus est quæ virtutes cæteras menti inserit, insertasque custodit. " Sed causa potior est effectu. Ergo obedientia est potior omnibus virtutibus.

3. Præterea, Gregorius dicit ⁷, quod "nunquam per obedientiam malum debet fieri; aliquando autem per obedientiam bonum, quod agimus, intermitti debet. " Sed non prætermittitur aliquid nisi pro meliori. Ergo obedientia, pro qua prætermittuntur bona aliarum virtutum, est virtutibus aliis melior.

Sed *contra* est quod obedientia habet laudem ex eo quod ex charitate procedit; dicit enim Gregorius ⁸, quod "obedientia non servili metu, sed charitatis affectu servanda est, non timore pœnæ, sed amore justitiæ. " Ergo charitas est potior virtus quam obedientia.

CONCLUSIO. — Obedientia, qua propter Deum, maximum bonorum humanorum, videlicet propria voluntas, contemnitur, primas obtinet inter virtutes morales.

Respondeo dicendum quod, sicut peccatum consistit in hoc quod homo, contempto Deo, commutabilibus bonis inficitur quod obedientia, quatenus obedientia est, solum sit una virtus.

(5) Hic agitur tantum de virtutibus moralibus, quia certum est virtutes theologicas quibus Deo secundum se et immediate inhæremus, præcellere absolute obedientiæ et aliis virtutibus moralibus, ut discrete affirmat S. Doctor (in corp. artic.). (6) Moral. lib. ult., cap. 10, in princ.

(7) Moral. lib. ult., ibid., a princ.

(8) Mor. lib. ult., ibid., a med.

hæret; ita meritum virtuosus actus consistit in hoc quod homo, contemptis bonis creatis, Deo inhæret sicut fini. Finis autem potior est his quæ sunt ad finem. Si ergo bona creata propter hoc contemnuntur ut Deo inhæreatur, major est laus virtutis ex hoc quod Deo inhæret, quam ex hoc quod bona terrena contemnit. Et ideo illæ virtutes quibus Deo secundum se inhæretur, scilicet theologicæ, sunt potiores virtutibus moralibus, quibus aliquid terrenum contemnitur, ut Deo inhæreatur. — Inter virtutes autem morales tanto aliqua potior est, quanto aliquis majus aliquid contemnit, ut Deo inhæreat. Sunt autem tria genera bonorum humanorum, quæ homo potest contemnere propter Deum: quorum infimum sunt exteriora bona; medium autem sunt bona corporis; supremum autem sunt bona animæ, inter quæ quodammodo præcipuum est voluntas, inquantum scilicet per voluntatem homo omnibus aliis bonis utitur. Et ideo, per se loquendo, laudabilior est obedientiæ virtus, quæ propter Deum contemnit propriam voluntatem, quam aliæ virtutes morales¹ quæ propter Deum aliqua alia bona contemnunt. — Unde Gregorius dicit², quod “obedientia victimis jure præponitur: quia per victimas aliena caro, per obedientiam vero voluntas propria mactatur. „ Unde etiam quæcumque alia virtutum opera ex hoc meritoria sunt apud Deum, quod fiunt ut obediatur voluntati divinæ. Nam si quis etiam martyrium sustineret, vel omnia sua pauperibus erogaret, nisi hæc ordinaret ad impletionem divinæ voluntatis, quod directe ad obedientiam pertinet, meritoria esse non possent; sicut nec si fierent sine charitate, quæ sine obedientia esse non potest; dicitur enim I. Joan. 11, 4, quod *qui dicit se nosse Deum, et mandata ejus non custodit, mendax est.... qui autem servat verba ejus, vere in hoc charitas Dei perfecta est.* Et hoc ideo est, quia amicitia facit idem velle et nolle.

Ad primum ergo dicendum, quod obedientia procedit ex reverentia, quæ exhibet cultum et honorem superiori: et

quantum ad hoc sub diversis virtutibus continetur; licet secundum se considerata, prout respicit rationem præcepti, sit una specialis virtus. Inquantum ergo procedit ex reverentia prælatorum, continetur quodammodo sub observantia; inquantum vero procedit ex reverentia parentum, sub pietate: inquantum vero procedit ex reverentia Dei, sub religione, et pertinet ad devotionem, quæ est principalis actus religionis. Unde secundum hoc laudabilius est obedire Deo quam sacrificium offerre: et etiam quia “in sacrificio immolatur aliena caro, per obedientiam autem propria voluntas, „ ut Gregorius dicit³. Specialiter tamen in casu in quo loquebatur Samuel, melius fuisset Sauli obedire Deo, quam animalia pingua Amalecitarum in sacrificium offerre contra Dei mandatum⁴.

Ad secundum dicendum, quod ad obedientiam pertinent omnes actus virtutum, prout sunt in præcepto. Inquantum ergo actus virtutum operantur casualiter vel dispositive ad earum generationem et conservationem, intantum dicitur quod obedientia omnes virtutes menti inserit et custodit. Nec tamen sequitur quod obedientia sit simpliciter omnibus virtutibus prior, propter duo; primo, quia licet actus virtutis cadat sub præcepto, potest tamen aliquis implere actum virtutis, non attendens ad rationem præcepti; unde si aliqua virtus sit, cujus objectum sit naturaliter prius quam præceptum, illa virtus dicitur naturaliter prior quam obedientia, ut patet de fide, per quam nobis divinæ auctoritatis sublimitas innotescit, ex qua competit ei potestas præcipiendi. Secundo, quia infusio gratiæ et virtutum potest præcedere etiam tempore omnem actum virtuosum: et secundum hoc neque tempore, neque natura est obedientia omnibus aliis virtutibus prior.

Ad tertium dicendum, quod duplex est bonum. Quoddam, ad quod faciendum homo ex necessitate tenetur, sicut amare Deum, vel aliquid hujusmodi; et tale bonum nullo modo debet propter obedientiam prætermitti. Est autem aliud bonum, ad quod homo non tenetur ex

(3) Loc. sup. cit.

(4) Quo scilicet Sauli præceperat per Samuel ut non parceret Amalec et non concupisceret quidquam de rebus ejus, imo interficeret a viro usque ad mulierem, et parvulum atque lactentem, bovem et ovem, camelum et asinum.

(1) Prout præcise sunt morales, ait Nicolai; nam quæ simul sunt cardinales, aliis moralibus qualibuscumque præeminent, ut inferius (quæst. cxxiii, art. 12) ex professo dicitur: quamvis aliquo modo eas obedientia excedat.

(2) Moral. lib. ult., loc. sup. cit.

necessitate¹: et tale bonum debet homo quandoque propter obedientiam prætermittere; ad quam ex necessitate homo tenetur; quia non debet homo aliquod bonum facere culpam incurrendo: et tamen, sicut ibidem Gregorius dicit, "qui ab uno quolibet bono subjectos vetat, necesse est ut multa concedat, ne obedientis mens funditus intereat, si a bonis omnibus repulsa penitus jejundet." Et sic per obedientiam, et alia² bona, potest damnum unius boni recompensari.

ART. IV. — UT RUM

IN OMNIBUS SIT DEO OBEIENDUM.

De his etiam infra, art. 5 corp. et ad 2, et qu. cliv, art. 2 ad 2, et Sent. II, dist. 44 in Exp. litt. ad 7.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non in omnibus sit Deo obediendum. Dicitur enim Matth. ix, 30 quod Dominus duobus cæcis curatis præcepit dicens: *Videte ne quis sciatur. Illi autem exeuntes diffamaverunt³ eum per totam terram illam.* Nec tamen ex hoc culpatur. Ergo videtur quod non teneamur in omnibus obedire Deo.

2. Præterea, nullus tenetur aliquid facere contra virtutem. Sed inveniuntur quædam præcepta Dei contra virtutem; sicut præcepit Abrahæ ut occideret filium innocentem, ut habetur Gen. xxii; et Judæis ut furarentur res Ægyptiorum, ut habetur Exod. xi, quæ sunt contra justitiam; et Oseæ, quod acciperet mulierem adulteram, quod est contra castitatem. Ergo non in omnibus est obediendum Deo.

3. Præterea, quicumque obedit Deo, conformatur voluntati suam voluntati divinæ, etiam in volito. Sed non quantum ad omnia tenemur conformare voluntatem nostram voluntati divinæ in volito, ut supra habitum est (1 2, qu. xix, art. 10). Ergo non in omnibus tenetur homo Deo obedire.

Sed contra est quod dicitur Exod. cap. xxiv, 7. *Omnia, quæcumque locutus est Dominus, faciemus, et erimus obedientes.*

CONCLUSIO. — Sicut naturali necessitate omnia subduntur divinæ motioni, ita quadam justitiæ necessitate omnes voluntates divino imperio parere tenentur.

(1) Tale est bonum quod non cadit sub præcepto, sed quod ad consilium tantum pertinet.

(2) Ita communiter. Cod. Alcan., et talia.

(3) In bonam partem dictum pro divulgavit, quamvis in malam partem sumi soleat.

(4) Moral. lib. xix, cap. 14, parum a princ.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. 1 hujus qu.), ille qui obedit movetur per imperium ejus cui obedit, sicut res naturales moventur per suos motores. Sicut autem Deus est primus motor omnium quæ naturaliter moventur, ita etiam est primus motor omnium voluntatum, ut ex supra dictis patet (1 2, quæst. ix, art. 6). — Et ideo sicut naturali necessitate omnia naturalia subduntur divinæ motioni; ita etiam quadam necessitate justitiæ omnes voluntates tenentur obedire divino imperio.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus cæcis dixit, ut miraculum occultarent, non quasi intenderis eos per virtutem divini præcepti obligare; sed, sicut Gregorius dicit⁴, "servis suis sese sequentibus exemplum dedit, ut ipsi quidem virtutes suas occultari desiderarent, et tamen ut alii eorum exemplo proficiant, prodantur inviti."

Ad secundum dicendum, quod, sicut Deus nihil operatur contra naturam, quia "hoc est natura uniuscujusque rei quod in ea Deus operatur," ut habetur in Glossa Rom. xi⁵; operatur tamen aliquid contra solitum cursum naturæ⁶; ita etiam nihil Deus potest præcipere contra virtutem, quia in hoc principaliter consistit virtus et rectitudo voluntatis humanæ, quod Dei voluntati conformetur et ejus sequatur imperium, quamvis sit contra consuetum virtutis modum. Secundum hoc ergo, præceptum Abrahæ factum quod filium innocentem occideret, non fuit contra justitiam, quia Deus est auctor mortis et vitæ⁷. Similiter nec fuit contra justitiam quod mandavit Judæis, ut res Ægyptiorum acciperent, quia ejus sunt omnia, et cui voluerit dat illa. Similiter etiam non fuit contra castitatem præceptum Oseæ factum ut mulierem adulteram acciperet, quia ipse Deus est humanæ generationis ordinator, et ille est debitus modus mulieribus utendi quem Deus instituit. Unde patet quod prædicti, nec obediendo Deo, nec obedire volendo, peccaverunt⁸.

(5) Ex Augustino, lib. xx cont. Faust., cap. 3.

(6) Et ita miracula operatur.

(7) Seu mortis et vitæ habet potestatem (Sap. xvi, vers. 13).

(8) Conferantur quæ habet auctor 1 2, q. xciv, art. 5 ad 2, quæst. c, art. 8 ad 3, et huj. p. q. lxxv art. 6 ad 1, quæst. lxxvi, art. 5 etiam ad 1, et quæst. cliv, art. 2 ad 2.

Ad *tertium* dicendum, quod etsi nōn semper teneatur homo velle quod Deus vult, semper tamen tenetur velle quod Deus vult eum velle; et hoc homini præcipue innotescit per præceptum divinum; et ideo tenetur homo in omnibus divinis præceptis obedire.

ART. V. — UTRUM SUBDITI TENEANTUR SUIIS SUPERIORIBUS IN OMNIBUS OBEDIRE ¹.

De his etiam supra, quæst. LXIX, art. 3 ad 1, et infra, quæst. CLXXXVI, art. 2 corp. et dist. 25, qu. II, art. 1, quæst. IV ad 3, et Rom. XII, lect. 4 fin.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod subditi teneantur suis superioribus in omnibus obedire. Dicit enim Apostolus ²: *Filii, obedite parentibus per omnia*; et postea subdit: *Servi, obedite per omnia dominis carnalibus*. Ergo eadem ratione alii subditi debent prælatis suis in omnibus obedire.

2. Præterea, prælati sunt medii inter Deum et subditos, secundum illud ³ Deuter. v, 5: *Ego sequester et medius fui inter Deum et vos in tempore illo, ut annuntiarem vobis verba ejus*. Sed ab extremo in extremum non pervenitur nisi per medium. Ergo præcepta prælati sunt reputanda tanquam præcepta Dei; unde et Apostolus dicit ⁴: *Sicut angelum Dei accepistis me, sicut Christum Jesum*; et ⁵: *Cum accepissetis a nobis verbum auditus Dei* ⁶, *accepistis illud, non ut verbum hominum, sed, sicut vere est, verbum Dei*. Ergo sicut homo debet Deo obedire in omnibus, ita et prælatis.

3. Præterea, sicut religiosi profitendo vovent castitatem et paupertatem, ita et obedientiam. Sed religiosus tenetur quantum ad omnia servare castitatem et paupertatem. Ergo similiter quantum ad omnia tenetur obedire.

Sed *contra* est quod dicitur Act. v, 29: *Obedire oportet Deo magis quam hominibus* ⁷. Sed quandoque præcepta prælatorum sunt contra Deum. Ergo non in omnibus prælatis est obediendum.

CONCLUSIO. — Subditi in iis tantummodo superioribus suis obedire tenentur, in quibus ipsi suis superioribus sub-

jiciuntur, et in quibus ipsi superiores sublimioris potestatis præcepto non adversantur.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. 1 et 4 huj. quæst.), obediens movetur ad imperium præcipientis quadam necessitate justitiæ; sicut res naturalis movetur ex virtute sui motoris necessitate naturæ. Quod autem aliqua res naturalis non moveatur a suo motore, potest contingere dupliciter: uno modo propter impedimentum quod provenit ex fortiōri virtute alterius moventis, sicut lignum non comburitur ab igne, si fortior vis aquæ impedit; alio modo ex defectu ordinis mobilis ad motorem, quia etsi subjiciatur ejus actioni quantum ad aliquid, nōn tamen quantum ad omnia; sicut humor quandoque subjicitur actioni caloris quantum ad calefieri, non tamen quantum ad exsiccari, sive consumi. — Similiter ex duobus potest contingere quod subditus suo superiori non teneatur in omnibus obedire. Uno modo propter præceptum majoris potestatis. Ut enim Rom. XIII, super illud: *Qui potestati resistunt, ipsi sibi damnationem acquirunt*, dicit Glossa ⁸: “ Si quid jusserit curator, numquid est tibi faciendum, si contra proconsulem jubeat? Rursum si quid proconsul jubeat, et aliud imperator, numquid dubitatur, illo contempto, isti esse serviendum? Ergo si aliud imperator, aliud Deus jubeat, contempto illo, obtemperandum est Deo. ” Alio modo non tenetur inferior suo superiori obedire, si ei aliquid præcipiat in quo ei non subdatur. Dicit enim Seneca ⁹: “ Errat, si quis existimat servitutem in totum hominem descendere; pars enim melior excepta est; corpora obnoxia sunt et adscripta dominis, mens quidem est sui juris. ” Et ideo in his quæ pertinent ad interiorē motum voluntatis, homo non tenetur homini obedire, sed solum Deo. — Tenetur autem homo homini obedire in his quæ exterius per corpus sunt agenda; in quibus tamen secundum ea quæ ad naturam

(1) Ex Scriptura tenentur obedire mulier viro (Gen. III et Eph. v), pueri parentibus (Ex. xx et Eph. vi), servi dominis (Col. III) inferioresque superioribus (Rom. III).

(2) Coloss. III, 20.

(3) A Moyse Judæis dictum, cum legem eis prius traditam inculcasset; hinc mediator ab Apostolo (ad Gal. III, 19) appellatur.

(4) Gal. IV, 14. (5) I. Thess. II, 13.

(6) Sic vocatum, quia etsi exterius ex ore tantum prædicatoris audiat, in illo tamen et per illum loquitur Deus, ut ibidem explicat S. Thomas.

(7) Verba sunt Petri cum apostolis ad magistratus Judæorum et ad principem sacerdotum, cum prædicare Christum prohiberentur.

(8) Ord. August. serm. 6, De verb. Dom., c. 8.

(9) De beneficiis, lib. III, cap. 20, in princ.

corporis pertinent, homo homini obedire non tenetur, sed solum Deo; quia omnes homines natura sunt pares; puta in his quæ pertinent ad corporis sustentationem et prolis generationem. Unde non tenentur nec servi dominis, nec filii parentibus obedire de matrimonio contrahendo, vel virginitate servanda ¹, aut aliquo alio hujusmodi. Sed in his quæ pertinent ad dispositionem actuum et rerum humanarum, tenetur subditus suo superiori obedire secundum rationem superioritatis; sicut miles duci exercitus in his quæ pertinent ad bellum, servus domino in his quæ pertinent ad servilia opéra exequenda, filius patri in his quæ pertinent ad disciplinam vitæ et curam domesticam; et sic de aliis.

Ad *primum* ergo dicendum, quod hoc quod Apostolus dicit, intelligendum est *per omnia* quantum ad illa quæ pertinent ad jus patriæ, vel dominativæ potestatis.

Ad *secundum* dicendum, quod Deo subjicitur homo simpliciter quantum ad omnia et interiora et exteriora: et ideo in omnibus ei obedire tenetur. Subditi autem non subjiuntur suis superioribus quantum ad omnia, sed quantum ad aliqua determinate ²; et quantum ad illa medii sunt inter Deum et subditos; quantum ad alia vero immediate subduntur Deo, a quo instruuntur per legem naturalem vel scriptam.

Ad *tertium* dicendum, quod religiosi obedientiam profitentur quantum ad regularem conversationem, secundum quam suis prælatis subduntur; et ideo quantum ad illa sola obedire tenentur, quæ possunt ad regularem conversationem pertinere; et hæc est obedientia sufficiens ad salutem. Si autem etiam in aliis obedire voluerint, hoc pertinebit ad cumulum perfectionis; dum tamen illa non sint contra Deum, aut contra professionem regulæ, quia talis obedientia esset illicita. Sic ergo potest triplex

(1) Quod saltem ordinarie verum est, nam in quibusdam circumstantiis pater potest filium ita inducere ad matrimonium ut filius obsequi teneatur, ut ipse docet S. Thomas (sup. q. XLVII, art. 6); et dominus potest quoque impedire ne servus suus fiat religiosus, etsi id illi præcipere non possit, ut patet ex quæst. CLXXXIX, art. 6 ad 2.

(2) Scilicet quantum ad ea quæ sunt exterius agenda per corpus, sive quantum ad dispositionem actuum ut rerum humanarum quæ superiori subditæ sunt.

obedientia distingui: una sufficiens ad salutem, quæ scilicet obedit in his ad quæ obligatur; alia perfecta, quæ obedit in omnibus licitis; alia indiscreta, quæ etiam in illicitis obedit ³.

ART. VI. — UTRUM CHRISTIANI TENEANTUR

SÆCULARIBUS POTESTATIBUS OBEDIRE ⁴.

De his etiam Sent. II, dist. 44, quæst. II, art. 2, et quol. II, art. 9 corp.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod christiani non teneantur sæcularibus potestatibus obedire. Quia, super illud Matth. XVII: *Ergo liberi sunt filii*, dicit Glossa ⁵: “ Si in quolibet regno filii illius regis, qui regno illi præfertur, sunt liberi, tunc filii regis illius, cui omnia regna subduntur, in quolibet regno liberi esse debent. „ Sed christiani per fidem Christi facti sunt filii Dei, secundum illud Joan. 1, 12: *Dedit eis potestatem filios Dei fieri, his qui credunt in nomine ejus*. Ergo non tenentur potestatibus sæcularibus obedire.

2. Præterea, Rom. VII, 4 dicitur: *Mortificati estis legi per corpus Christi*: et loquitur de lege divina veteris Testamenti. Sed minor est lex humana per quam homines sæcularibus potestatibus subduntur, quam lex divina veteris Testamenti. Ergo multo magis homines per hoc quod sunt facti membra corporis Christi, liberantur a lege subjectionis, qua sæcularibus principibus obstringebantur.

3. Præterea, latronibus, qui per violentiam opprimunt, homines obedire non tenentur. Sed Augustinus dicit ⁶: “ Remota justitia, quid sunt regna, nisi magna latrocinia? „ Cum ergo dominia principum sæcularium plerumque cum injustitia exerceantur, vel ab aliqua injusta usurpatione principum sumpserint, videtur quod non sit principibus sæcularibus obediendum a christianis.

Sed *contra* est quod dicitur Tit. III, 1: *Admone illos, principibus et potestatibus subditos esse*; et I. Petri II, 13: *Subjecti*

(3) Si non satis appareat quod res imperata sit contra legem Dei, aut contra præceptum majoris potestatis, obediendum est; nam in dubiis melior est conditio possidentis, ac proinde jus habet superior præcipiendi.

(4) De fide est contra Lutherum, Wiclefistas et alios hæreticos, christianos sæcularibus potestatibus teneri obedire.

(5) Ord. Augustini, lib. I, Quæst. Evang., c. 22.

(6) De civ. Dei, lib. IV, cap. 4, in princ.

estote omni humanæ creaturæ propter Deum, sive regi, quasi præcellenti, sive ducibus tanquam ab eo missis.

CONCLUSIO. — Cum per fidem Christi firmetur magis quam tollatur justitiæ ordo, necessarium est, ut Christi fideles sæcularibus potestatibus subjiciantur.

Respondeo dicendum quod fides Christi est justitiæ principium et causa, secundum illud Rom. III, 22: *Justitia Dei per fidem Jesu Christi*: et ideo per fidem Jesu Christi non tollitur ordo justitiæ, sed magis firmatur¹. Ordo autem justitiæ requirit ut inferiores suis superioribus obediant: aliter enim non posset humanarum rerum status conservari. Et ideo per fidem Christi non excusantur fideles quin principibus sæcularibus obedire teneantur.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. præc.), servitus, qua homo homini subicitur, ad corpus pertinet, non ad animam, quæ libera manet. Nunc autem in statu hujus vitæ per gratiam Christi liberamur a defectibus animæ, non autem a defectibus corporis, ut patet per Apóstolum², qui dicit de seipso, quod *mente servit legi Dei, carne autem legi peccati*. Et ideo illi qui fiunt filii Dei per gratiam, liberi sunt a spiritali servitute peccati, non autem a servitute corporali, qua temporalibus dominis tenentur adstricti, ut dicit Glossa ordin., super illud I. ad Timoth. VI: *Quicumque sunt sub iugo servi*, etc.

Ad secundum dicendum, quod lex vetus fuit figura novi Testamenti; et ideo debuit cessare, veritate veniente. Non autem est simile de lege humana, per quam homo subicitur homini: et tamen etiam ex lege divina homo tenetur homini obedire³.

Ad tertium dicendum, quod principibus sæcularibus intantum homo obedire tenetur, inquantum ordo justitiæ requirit. Et ideo si non habeant justum principatum, sed usurpatum, vel si injusta præcipiant, non tenentur eis subditi obedire; nisi forte per accidens, propter vitandum scandalum vel periculum.

(1) Ut canit ipsa Ecclesia (in hymn. i vesp. Epiphan.): *Non eripit mortalía, qui regna dat cælestia*. (2) Rom. VII, 23.

(3) Si quem hominibus cultum tribuimus, ut ait catechismus concilii Trident., is ad Deum refertur.

(4) Juxta mentem D. Thomæ inobedientia for-

QUÆSTIO CV.

DE INOBEDIENTIA, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de inobedientia; et circa hoc quærantur duo: 1. Utrum sit peccatum mortale. — 2. Utrum sit gravissimum peccatorum.

ART. I. — UTRUM INOBEDIENTIA SIT PECCATUM MORTALE¹.

De his etiam supra, quæst. LXIX, art. 1 corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod inobedientia non sit peccatum mortale. Omne enim peccatum est inobedientia, ut patet per definitionem Ambrosii superius positam (quæst. præc., art. 2, arg. 1). Si ergo inobedientia esset peccatum mortale, omne peccatum esset mortale.

2. Præterea, Gregorius dicit² quod inobedientia oritur ex inani gloria. Sed inanis gloria non est peccatum mortale. Ergo nec inobedientia.

3. Præterea, tunc dicitur aliquis esse inobediens, quando superioris præceptum non implet. Sed superiores multoties præcepta multiplicant, quæ vix, aut nunquam omnia possunt observari. Si ergo inobedientia esset peccatum mortale, sequeretur quod homo non posset vitare mortale peccatum: quod est inconveniens. Non ergo inobedientia est peccatum mortale.

Sed contra est quod Rom. I, et II. Timoth. III inter alia peccata mortalia computantur *parentibus non obedientes*.

CONCLUSIO. — Non obedire divinis præceptis et superiorum mandatis, peccatum mortale est, cum charitati adversetur.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. XXIV, art. 12, et I 2, quæst. LXXII, art. 5, et qu. LXXXVIII, art. 1), peccatum mortale est quod contrariatur charitati, per quam est spiritalis vita. Charitate autem diligitur Deus et proximus. Exigit autem charitas Dei ut ejus mandatis obediatur, ut supra dictum est (quæst. XXIV, art. 12). Et ideo inobedientem esse divinis præceptis est peccatum mortale, quasi divinæ dilectioni contrarium. In præceptis

malis est peccatum mortale ex genere suo; potest tamen fieri veniale non solum ex indeliberatione actus, quod est omnibus peccatis commune, sed etiam ex levitate materiæ, seu potius ex imperfectione contemptus.

(5) Moral. lib. XXXI, cap. 17, a med.

autem divinis continetur quod etiam superioribus obediatur. Et ideo etiam inobedientia, qua quis inobediens est præceptis superiorum, est peccatum mortale, quasi divinæ dilectioni contrarium, secundum illud Rom. xiii, 2: *Qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit*. Contrariatur insuper dilectioni proximi, in quantum superiori proximo subtrahit obedientiam quam ei debet.

Ad primum ergo dicendum, quod illa definitio Ambrosii datur de peccato mortali, quod habet perfectam peccati rationem. Peccatum autem veniale non est inobedientia ¹, quia non est contra præceptum, sed præter præceptum ². Nec etiam omne peccatum mortale est inobedientia, proprie et per se loquendo; sed solum tunc quando aliquis præceptum contemnit, quia ex fine morales actus speciem habent. Cum autem facit aliquid contra præceptum, non propter præcepti contemptum, sed propter aliquid aliud, est inobedientia materialiter tantum, sed pertinet formaliter ad aliam speciem peccati ³.

Ad secundum dicendum, quod inanis gloria appetit manifestationem alicujus excellentiæ. Et quia videtur ad quamdam excellentiam pertinere quod homo præceptis alterius non subdatur, inde est quod inobedientia ex inani gloria oritur. Nihil autem prohibet ex peccato veniali oriri mortale, cum veniale sit dispositio ad mortale.

Ad tertium dicendum, quod nullus obligatur ad impossibile: et ideo si tot præcepta prælatus aliquis ingerat, seu injungat, quod subditus ea implere non possit, excusatur a peccato. Et ideo prælati abstinere debent a multitudine præceptorum.

ART. II. — UTRUM INOBEDIENTIA SIT GRAVISSIMUM PECCATORUM ⁴.

De his etiam Opusc. Lxiv, cap. 11, et Hebr. iii, lect. 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod inobedientia sit graviissimum peccatum. Dicitur enim I. Reg. xv, 23: *Quasi peccatum ariolandi est repugnare,*

et quasi scelus idololatriæ nolle acquiescere. Sed idololatria est gravissimum peccatum, ut supra habitum est (q. xciv, art. 3). Ergo inobedientia est graviissimum peccatum.

2. Præterea, illud peccatum dicitur esse in Spiritum sanctum, per quod tolluntur impedimenta peccati, ut supra dictum est (quæst. xiv, art. 2). Sed per inobedientiam contemnit homo præceptum, quod maxime retrahit hominem a peccando. Ergo inobedientia est peccatum in Spiritum sanctum: et ita est graviissimum peccatum.

3. Præterea, Apostolus dicit ⁵, quod *per unius inobedientiam peccatores multi constituti sunt*. Sed causa videtur esse potior effectu. Ergo inobedientia videtur esse gravius peccatum quam alia quæ ex ea causantur.

Sed contra est quod gravius est contemnere præcipientem quam præceptum. Sed quædam peccata sunt contra ipsam personam præcipientis, sicut patet de blasphemia et homicidio. Ergo inobedientia non est graviissimum peccatum.

CONCLUSIO. — Inobedientia non est simpliciter graviissimum peccatorum.

Respondeo dicendum quod non omnis inobedientia est æquale peccatum. Potest enim una inobedientia esse gravior altera dupliciter: uno modo ex parte præcipientis; quamvis enim omnem curam homo apponere debeat ad hoc quod cuilibet superiori obediat; tamen magis est debitum quod homo obediat superiori quam inferiori potestati: cujus signum est quod præceptum inferioris prætermittitur, si sit præcepto superioris contrarium. Unde consequens est quod quanto superior est ille qui præcipit, tanto ei inobedientem esse sit gravius. Et sic inobedientem esse Deo est gravius quam inobedientem esse homini ⁶. Secundo ex parte præceptorum: non enim præcipiens æqualiter vult impleri omnia quæ mandat: magis enim unusquisque præcipiens vult finem, et

hujus part. quæst. cx, art. 3 et 4, et ex l 2, quæst. lxxi, art. 6.

(3) Juxta diversam causam vel motivum; puta vel ad speciem homicidii, vel ad speciem furti, etc.

(4) Negative respondet S. Doctor, et varia inobedientiæ genera distinguit. (5) Rom. v, 19.

(6) Quantumcumque homini quasi Deo præcipimur obedire, ut Apostolus (ad Eph. vi) urget.

(1) Id est non est ea inobedientia formalis et absoluta qua quis simpliciter et absolute dicitur inobediens.

(2) Quod ita accipiendum est ut non sit contra præceptum perfecte, quatenus non evertit finem præcepti, qui est charitas, et ideo tantum præter præceptum. Nam S. Doctor agnovit peccatum veniale esse contra legem, ut patet ex

id quod est fini propinquius; et ideo tanto est inobedientia gravior, quanto præceptum quod quis præterit, magis est de intentione illius qui præcipit. Et in præceptis quidem Dei manifestum est quod quanto præceptum datur de meliori, tanto est ejus inobedientia gravior: quia cum voluntas Dei per se feratur ad bonum, quanto aliquid est melius, tanto Deus vult illud magis impleri¹. Unde qui inobediens est præcepto de dilectione Dei, gravius peccat quam qui inobediens est præcepto de dilectione proximi. Voluntas autem hominis non semper magis fertur in melius: et ideo ubi obligamur ex solo hominis præcepto, non est gravius peccatum ex eo quod majus bonum præteritur, sed ex eo quod præteritur illud quod est magis de intentione præcipientis. — Sic ergo oportet diversos² inobedientiæ gradus diversis præceptorum gradibus comparare: nam inobedientia, qua contemnitur Dei præceptum, ex ipsa ratione inobedientiæ gravior est peccatum quam peccatum quo peccatur in hominem, si discernetur inobedientia Dei. Et hoc ideo dico, quia qui contra proximum peccat, etiam contra Dei præceptum agit. Si tamen in aliquo potiori³ præceptum Dei contemneret, adhuc peccatum gravius esset. Inobedientia autem qua contemnitur præceptum hominis, levior est peccato quo contemnitur ipse præcipiens: quia ex reverentia præcipientis procedere debet reverentia præcepti. Et similiter peccatum quod directe pertinet ad contemptum Dei, sicut blasphemia, vel aliquid hujusmodi, gravius est, etiam remota per intellectum inobedientia a peccato, quam esset illud peccatum⁴ in quo contemnitur solum Dei præceptum.

Ad primum ergo dicendum, quod illa comparatio Samuelis non est æqualitatis, sed similitudinis; quia inobedientia redundat in contemptum Dei, sicut et idololatria, licet idololatria magis.

Ad secundum dicendum, quod non o-

mnis inobedientia est peccatum in Spiritum sanctum; sed solum illa cui obstinatio adhibetur. Non enim contemptus cujuscumque, quod peccatum impedit, constituit peccatum in Spiritum sanctum: alioquin cujuslibet boni contemptus esset peccatum in Spiritum sanctum, quia per quodlibet bonum potest homo impediri a peccato: sed bonorum illorum contemptus⁵ facit peccatum in Spiritum sanctum, quæ directe ducunt ad poenitentiam et remissionem peccatorum.

Ad tertium dicendum, quod primum peccatum primi parentis ex quo in omnes peccatum emanavit, non fuit inobedientia, secundum quod est speciale peccatum; sed superbia, ex qua homo ad inobedientiam processit. Unde Apostolus in verbis illis videtur accipere inobedientiam, secundum quod generaliter se habet ad omne peccatum.

QUÆSTIO CVI.

DE GRATIA SIVE GRATITUDINE, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de gratia, sive gratitudine et ingratitudine. Circa gratiam autem quærentur sex: 1. Utrum gratia sit specialis virtus ab aliis distincta. — 2. Quis teneatur ad majores gratiarum actiones Deo, utrum innocens, vel poenitens. — 3. Utrum semper teneatur homo ad gratias pro beneficiis humanis reddendas. — 4. Utrum retributio gratiarum sit differenda. — 5. Utrum sit mensuranda secundum acceptum beneficium vel secundum dantis affectum. — 6. Utrum oporteat aliquid majus rependere.

ART. I. — UTRUM GRATIA

SIT SPECIALIS VIRTUS AB ALIIS DISTINCTA.

De his etiam infra, quæst. **CVII**, art. 1 corp. et 12, quæst. **VI**, art. 3 corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod gratia non sit virtus specialis ab aliis distincta. Maxima enim beneficia a Deo et a parentibus accepimus. Sed honor quem Deo retribuimus, pertinet ad virtutem religionis; honor autem quem retribuimus parentibus, pertinet ad virtutem pietatis⁶. Ergo gratia sive gratitudo non est virtus ab aliis distincta.

(1) Non ita est semper de homine præcipiente; contingit enim hominem superiorem aliquando magis cupere servari suum præceptum quod est de minore bono, quam quod est de majore.

(2) Ita post Theologos edit. omnes. Veteres edit. cum cod. Alcan. aliisque secundum diversos; et mox, peccatorum pro præceptum.

(3) Ita Mss. et editi passim. Theologi legendum putant, minus potiori.

(4) Ita passim. Cod. Alcan., quam illud peccatum, etc.

(5) Juxta id quod ea de re dictum est (qu. **XIV**), cum de peccato in Spiritum sanctum actum est ex professo.

(6) Accipiendo pietatem ad eum sensum qui jam supra explicatus est (quæst. **CI**), quamvis latius erga Deum dicatur.

2. Præterea, retributio proportionalis pertinet ad justitiam commutativam, ut patet per Philosophum ¹. Sed gratiæ redduntur, ut retributio sit, ut ² dicitur. Ergo redditio gratiarum, quæ pertinet ad gratitudinem, est actus justitiæ. Non ergo gratitudo est specialis virtus ab aliis distincta.

3. Præterea, recompensatio requiritur ad amicitiam conservandam, ut patet per Philosophum ³. Sed amicitia se habet ad omnes virtutes, propter quas homo amatur. Ergo gratia, sive gratitudo, ad quam pertinet recompensare beneficia, non est specialis virtus.

Sed *contra* est quod Tullius ⁴ ponit gratiam speciem justitiæ partem ⁵.

CONCLUSIO. — Gratia, quæ benefactoribus beneficium reddit, est specialis virtus a religione, pietate, et observantia distincta.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (1 2, quæst. lx, artic. 3), secundum diversas causas ex quibus aliquid debetur, necesse est diversificari debiti reddendi rationem: ita tamen quod semper in majori illud quod minus est contineatur. In Deo autem primo et principaliter invenitur causa debiti, eo quod ipse est primum principium omnium honorum nostrorum; secundario autem in patre, quia est proximum nostræ generationis et disciplinæ principium; tertio autem in persona quæ dignitate præcellit, ex qua communia beneficia procedunt; quarto autem in aliquo benefactore, a quo aliqua particularia et privata beneficia percepimus, pro quibus particulariter ei obligamur. Quia ergo non quicquid debemus Deo, vel patri, vel personæ dignitate præcellenti, debemus alicui benefactorum, a quo aliquod particulare beneficium recepimus, inde est quod post religionem qua debitum cultum Deo impendimus, et pietatem qua colimus parentes, et observantiam qua colimus personas dignitate præcellentes, est gratia, sive gratitudo, quæ benefactoribus gratiam recompensat; et distinguitur a præmissis virtutibus, sicut quodlibet posteriorum

distinguitur a priori, quasi ab eo deficiens ⁶.

Ad *primum* ergo dicendum, quod sicut religio est quædam superexcellens pietas, ita est quædam excellens gratia, sive gratitudo. Unde et gratiarum actio ad Deum supra posita est (qu. lxxxiii, art. 17) inter ea quæ ad religionem pertinent.

Ad *secundum* dicendum, quod retributio proportionalis pertinet ad justitiam commutativam, quando attenditur secundum debitum legale: puta si pacto firmetur ut tantum pro tanto retribuatur. Sed ad virtutem gratiæ, sive gratitudinis, retributio pertinet quæ fit ex solo debito honestatis, quam scilicet aliquis sponte facit. Unde et gratitudo est minus grata, si sit coacta, ut Seneca dicit ⁷.

Ad *tertium* dicendum, quod cum vera amicitia supra virtutem fundetur, quicquid est virtuti contrarium in amico, est amicitie impeditivum; et quicquid est virtuosum, est amicitie provocativum. Et secundum hoc per recompensationem beneficiorum amicitia conservatur; quamvis recompensatio beneficiorum ad virtutem gratitudinis specialiter pertineat.

ART. II. — UTRUM MAGIS TENEATUR AD GRATIAS REDDENDAS DEO INNOCENS QUAM PŒNITENS.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod magis teneatur ad gratias reddendas Deo innocens quam pœnitens. Quanto enim aliquis majus donum a Deo percipit, tanto magis ad gratiarum actiones tenetur. Sed majus est donum innocentie quam justitiæ restitutæ. Ergo videtur quod magis teneatur ad gratiarum actionem innocens quam pœnitens.

2. Præterea, sicut benefactori debetur gratiarum actio, ita et dilectio. Sed Augustinus ⁸ dicit: "Quis hominum suam cogitans infirmitatem, audet viribus suis tribuere castitatem atque innocentiam suam, ut minus amet te, quasi minus fuerit ei necessaria misericordia tua, qua condonas peccata conversis ad te?" Et postea subdit: "Et ideo tantumdem, imo amplius te diligat, quia

(6) Id est, quasi minus aliquid habens, vel non ita excellens.

(7) De beneficiis, lib. iii, cap. 7. — Cum enim res honestissima sit referre gratiam, desinit esse honesta si necessaria est, ait ibidem Seneca.

(8) Confess. lib. ii, cap. 7, in med.

(1) Ethic. lib. v, cap. 4. (2) Ibidem.

(3) Ethic. lib. viii, cap. 13, et lib. ix, cap. 1.

(4) De invent. lib. ii, aliquant. ante fin.

(5) Hæc virtus cum S. Augustino definiri potest: Virtus in qua amicitiarum et officiorum alterius memoria et remunerandi voluntas continentur

per quem me videt tantis peccatorum meorum languoribus exui, per eum se videt tantis peccatorum languoribus non implicari. „ Ergo etiam magis tenetur ad gratiam reddendam innocens quam pœnitens.

3. Præterea, quanto gratuitum beneficium est magis continuatum, tanto major pro eo debetur gratiarum actio. Sed in innocente magis continuatur divinæ gratiæ beneficium quam in pœnitente; dicit enim Augustinus¹: „ Gratia tuæ deputo, et misericordiæ tuæ, quia peccata mea tanquam glaciem solvisti; gratia tuæ deputo et quæcumque non feci mala: quid enim facere non potui? Et omnia mihi dimissa esse fateor, et quæ mea sponte feci mala, et quæ te duce non feci. „ Ergo magis tenetur ad gratiarum actionem innocens quam pœnitens.

Sed *contra* est quod dicitur Luc. vii, 47: *Cui plus dimittitur, plus diligit*². Ergo eadem ratione plus tenetur ad gratiarum actiones.

CONCLUSIO. — Innocens magis tenetur ad gratias Deo agendas quam pœnitens, si ad gratiam ei datam attendatur: pœnitens vero magis quam innocens, si dicatur gratia major, quæ magis gratis datur.

Respondeo dicendum quod actio gratiarum in accipiente respicit gratiam dantis: unde ubi est major gratia ex parte dantis, ibi requiritur major gratiarum actio ex parte recipientis. Gratia autem est, quia gratis datur. Unde dupliciter potest esse ex parte dantis major gratia. Uno modo ex quantitate dati: et hoc modo innocens tenetur ad majores gratiarum actiones, quia majus donum ei datur a Deo, et magis continuatum, cæteris paribus, absolute loquendo. Alio modo potest dici major gratia, quia magis datur gratis; et secundum hoc magis tenetur ad gratiarum actiones pœnitens quam innocens, quia magis gratis datur illud quod ei datur a Deo: cum enim esset dignus pœna, datur ei gratia. Et sic licet illud donum quod datur innocentis, sit absolute consideratum majus, tamen donum quod datur

pœnitenti, est majus in comparatione ad ipsum; sicut etiam parvum donum pauperi datum est ei majus quam diviti magnum. Et quia actus circa singularia sunt, in his quæ agenda sunt, magis consideratur quod est hic vel nunc tale³, quam quod est simpliciter tale, sicut Philosophus dicit⁴ de voluntario et involuntario.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ART. III. — UTRUM HOMO TENEATUR AD GRATIARUM ACTIONES OMNI HOMINI BENEFACIENTI.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod homo non teneatur ad gratiarum actiones omni homini benefacienti. Potest enim aliquis sibi benefacere, sicut et sibi ipsi nocere, secundum illud Eccli. xiv, 5: *Qui sibi nequam est, cui alii bonus erit?* Sed homo sibi ipsi non potest gratias agere, quia gratiarum actio videtur transire ab uno in alterum. Ergo non omni benefactori debetur gratiarum actio.

2. Præterea, gratiarum actio est quædam gratiæ⁵ recompensatio. Sed aliqua beneficia non cum gratia dantur, sed magis cum contumelia, et tarditate, vel tristitia. Ergo non semper benefactori sunt gratiæ reddendæ.

3. Præterea, nulli debetur gratiarum actio ex eo quod suam utilitatem procurat. Sed quandoque aliqui aliqua beneficia dant propter suam utilitatem. Ergo eis non debetur gratiarum actio.

4. Præterea, servo non debetur gratiarum actio, quia hoc ipsum quod est, domini est. Sed quandoque contingit servum in dominum beneficium esse. Ergo non omni benefactori debetur gratiarum actio.

5. Præterea, nullus tenetur ad id quod facere non potest honeste et utiliter. Sed quandoque contingit quod ille qui beneficium tribuit, est in statu magnæ felicitatis; cui inutiliter aliquid recompensaretur pro suscepto beneficio; quandoque etiam contingit quod benefactor mutatur de virtute in vitium, et sic videtur quod ei honeste recompensari non potest: quandoque etiam ille qui accipit beneficium, pauper est, et om-

juxta mentem D. Thomæ præponderare (Cf. August. lib. viii Confess., cap. 3 et 4).

(4) Ethic. lib. iii, cap. 1.

(5) Hoc est beneficium, a gratuita donatione sic vocati, alio sensu quam (artic. 1) gratitudinem propter beneficium significat *gratia*.

(1) Confess. lib. ii, cap. 7, in medi.

(2) Vel e converso, *cui minus dimittitur, minus diligit*; quod sic occasione peccatricis ardentissima dilectione remissionem peccatorum suorum consequentis, dicit Simoni Christus.

(3) Ex his patet posteriorem considerationem

nino recompensare non potest. Ergo videtur quod non semper teneatur homo ad gratiarum recompensationem.

6. Præterea, nullus debet pro alio facere quod ei non expedit, sed est ei nocivum. Sed quandoque contingit quod recompensatio beneficii est nociva, vel inutilis ei cui recompensatur. Ergo non est semper beneficium recompensandum per gratiarum actionem.

Sed *contra* est quod dicitur ¹ I. Thess. ult., 18: *In omnibus gratias agite.*

CONCLUSIO. — Cum benefactor sit causa et principium quoddam beneficiati, tenetur is, cui benefit, suo benefactori gratias agere.

Respondeo dicendum quod omnis effectus naturaliter ad suam causam convertitur. Unde Dionysius dicit ², quod "Deus omnia in se convertit, tanquam omnium causa." Semper enim oportet quod effectus ordinetur ad finem agentis. Manifestum est autem quod benefactor, in quantum huiusmodi, est causa beneficiati. Et ideo naturalis ordo requirit ut ille qui suscepit beneficium, per gratiarum recompensationem convertatur ad benefactorem secundum modum utriusque: et, sicut de patre dictum est supra (quæst. xxxi, art. 3, et qu. ci, art. 2), benefactori quidem, in quantum huiusmodi, debetur honor et reverentia, eo quod habet rationem principii; sed per accidens debetur ei subventio, vel sustentatio, si indigeat.

Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut Seneca dicit ³, "sicut non est liberalis qui sibi donat, nec clemens qui sibi ignoscit, nec misericors qui malis suis tangitur, sed qui aliis; ita etiam nemo sibi ipsi beneficium dat; sed naturæ suæ paret, quæ movet ad refutanda nociva, et ad appetenda proficua." Unde in his quæ sunt ad seipsum, non habet locum gratitudo et ingratitudo; non enim potest homo sibi aliquid denegare, nisi sibi retinendo. Metaphorice tamen illa quæ ad alterum proprie dicuntur, accipiuntur in his quæ sunt ad seipsum, sicut de iustitia dicit Philosophus ⁴, in-

quantum scilicet accipiuntur diversæ partes hominis, sicut diversæ personæ.

Ad *secundum* dicendum, quod boni animi est ut magis attendat ad bonum quam ad malum. Et ideo si aliquis beneficium dedit non eo modo quo debuit, non ideo debet recipiens a gratiarum actione cessare ⁵; minus tamen quam si modo debito præstitisset, quia etiam beneficium minus est; quia, ut Seneca dicit ⁶, "multum celeritas fecit, multum abstulit mora."

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut Seneca dicit ⁷, "multum interest utrum aliquis beneficium nobis det sua causa, an nostra; an sua et nostra. Ille qui totus ad se spectat, et nobis prodest, quia aliter sibi prodesse non potest, eo mihi loco habendus videtur, quo qui pecori suo pabulum prospicit." Et mox ⁸: "Si modo me in consortium admisit, si duos cogitavit, ingratus sum, non solum injustus, nisi gaudeam hoc illi profuisse quod proderat mihi. Summæ malignitatis est non vocare beneficium, nisi quod dantem aliquo incommodo afficit."

Ad *quartum* dicendum, quod sicut Seneca dicit ⁹, "quamdiu servus præstat quod a servo exigi solet, ministerium est; ubi plus quam quod a servo necesse est, beneficium est; ubi enim in affectum amici transit, si tamen transit, desinit vocari ministerium." Et ideo etiam servis ultra debitum facientibus gratiæ sunt habendæ.

Ad *quintum* dicendum, quod etiam pauper ingratus non est, si faciat quod possit. Sicut enim beneficium magis in affectu consistit quam in effectu; ita etiam recompensatio magis in affectu consistit. Unde Seneca dicit ¹⁰: "Qui grate beneficium accipit, primam ejus pensionem solvit. Quod grate autem ad nos beneficia pervenerint, indicemus effusis affectibus: quod non ipso tantum audiente, sed ubique testemur." Et ex hoc patet quod quantumcumque in felicitate existenti potest recompensatio beneficii fieri per exhibitionem reveren-

(1) De gratiarum actione in bonis et malis, vel in prosperis et adversis Deo reddenda, ut ibidem explicat S. Thomas.

(2) De div. nom. cap. 1, part. 1, lect. 1.

(3) De benef. lib. v, cap. 9.

(4) Ethic. lib. v, cap. ult.

(5) Insuper, ut ait Sylvius, etiamsi nullum antea contulisset beneficium, oporteret tamen

ei ignosci. Cum ergo nunc læserit quidem, sed præterea beneficium contulerit, debetur ei plus quam venia.

(6) De benef. lib. ii, cap. 6, in princ.

(7) De benef. lib. vi, cap. 12.

(8) Cap. 13.

(9) De benef. lib. iii, cap. 21, in princ.

(10) De benef. lib. ii, cap. 22, in fin.

tiae et honoris ¹. Unde Philosophus dicit ², quod "superexcellenti quidem debet fieri honoris retributio, indigenti autem retributio lucri." Et Seneca dicit ³: "Multa sunt per quæ quidquid debemus reddere et felicibus possumus: fidele consilium, assidua conversatio, sermo comis, et sine adulatione jucundus." Et ideo non oportet ut homo optet indigentiam ejus, seu miseriam, qui beneficium dedit, ad hoc quod beneficium recompensetur; quia, ut Seneca dicit ⁴, "Si hoc ei optares, cujus nullum beneficium haberes, inhumanum erat votum. Quanto inhumanius ei optas cui beneficium debes?" — Si autem ille qui beneficium dedit, in pejus mutatus est, debet tamen ei fieri recompensatio secundum statum ipsius, ut scilicet ad virtutem reducat, si sit possibile. Si autem sit insanabilis propter malitiam, tunc aliter est affectus quam prius erat: et ideo non debetur ei recompensatio beneficii, sicut prius. Et tamen, quantum fieri potest, salva honestate, memoria debet haberi præstiti beneficii, ut patet per Philosophum ⁵.

Ad sextum dicendum, quod, sicut dictum est (in solut. præc.), recompensatio beneficii præcipue pendet ex affectu: et ideo eo modo debet recompensatio fieri quo magis sit utilis. Si tamen postea per ejus incuriam in damnum ipsius vertatur, non imputatur recompensanti, ut Seneca dicit ⁶: "Reddendum mihi est ⁷, non servandum, cum reddidero, ac tuendum."

ART. IV. — UTRUM HOMO DEBEAT STATIM BENEFICIUM RECOMPENSARE.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quod homo debeat statim beneficium recompensare. Illa enim quæ debemus sine certo termino, tenemur restituere statim. Sed non est aliquis terminus præscriptus recompensationi beneficiorum; quæ tamen cadit sub debito, ut dictum est (art. præc.). Ergo tenetur homo statim beneficium recompensare.

2. Præterea, quanto aliquod bonum

fit ex majore animi fervore, tanto videtur esse laudabilius. Sed ex fervore animi videtur procedere quod homo nullas moras adhibeat in faciendo quod debet. Ergo videtur esse laudabilius quod statim homo beneficium reddat.

3. Præterea, Seneca dicit ⁸, quod "proprium benefactoris est libenter, et cito facere." Sed recompensatio debet beneficium adæquare. Ergo debet statim recompensare.

Sed contra est quod Seneca dicit ⁹: "Qui festinat reddere, non animum habet grati hominis, sed debitoris."

CONCLUSIO. — Nonnisi secundum animi affectum oportet beneficium statim recompensare.

Respondeo dicendum quod, sicut in beneficio dando duo considerantur, scilicet affectus et donum, ita etiam hæc duo considerantur in recompensatione beneficii. Et quantum quidem ad affectum, recompensatio statim fieri debet; unde Seneca dicit ¹⁰: "Vis reddere beneficium? accipe benignè." Quantum autem ad donum, debet expectari tempus quo recompensatio sit benefactori opportuna. Si autem non convenienti tempore statim velit aliquis munus pro munere reddere, non videtur esse virtuosa recompensatio, sed invita. Ut enim Seneca dicit ¹¹, "qui nimis cito cupit solvere, invitatus debet; et qui invitatus debet, ingratus est."

Ad primum ergo dicendum, quod debitum legale est statim solvendum; alioquin non esset conservata justitiæ æqualitas, si unus retineret rem alterius absque ejus voluntate. Sed debitum morale dependet ex honestate debentis: et ideo oportet reddi debito tempore, secundum quod exigit rectitudo virtutis.

Ad secundum dicendum, quod fervor voluntatis non est virtuosus, nisi sit ratione ordinatus: et ideo si aliquis ex fervore animi præoccupet debitum tempus, non erit laudandus.

Ad tertium dicendum, quod beneficia etiam sunt opportuno tempore danda: et tunc non est amplius tardandum,

(1) Potest etiam pauperrimus benefactori, quantumvis opulento, gratiam præstare, Deum pro illo orando, ipsi gratias agendo, ejus beneficium ubi decuerit prædicando, et ita, quantum in se est, famam illius augendo.

(2) Ethic. lib. viii, cap. ult.

(3) De benef. lib. vi, cap. 29, in fin.

(4) Ibid. cap. 26, in fin.

(5) Ethic. lib. ix, cap. 3, in fin.

(6) De benef. lib. vii, cap. 19, parum a princ.

(7) Reddendum mihi est, id est necessitas mihi incumbit ut hoc reddam.

(8) De benef. lib. ii, cap. 5, circa fin.

(9) De benef. lib. iv, in fin.

(10) De benef. lib. ii, in fin.

(11) De benef. lib. iv, in fin.

cum opportunum tempus advenit: et idem etiam observari oportet in beneficiorum recompensatione.

ART. V. — UTRUM GRATIARUM ACTIO SIT ATTENDENDA SECUNDUM AFFECTUM BENEFICII¹, AN SECUNDUM EFFECTUM².

De his etiam supra, art. 3 ad 5 et 6, et infra, art. 6 ad 1.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod beneficiorum recompensatio non sit attendenda secundum affectum beneficientis, sed secundum effectum. Recompensatio enim beneficiis debetur. Sed beneficium in effectu consistit, ut ipsum nomen sonat. Ergo recompensatio debet attendi secundum effectum.

2. Præterea, gratia quæ recompensat beneficia est pars justitiæ. Sed justitia respicit æqualitatem dati et accepti. Ergo et in gratiarum recompensatione attendendus est magis effectus quam affectus beneficientis.

3. Præterea, nullus potest attendere ad id quod ignorat. Sed solus Deus cognoscit interiorem affectum. Ergo non potest fieri gratiæ recompensatio secundum affectum.

Sed *contra* est quod Seneca dicit³: "Nonnunquam magis nos obligat qui dedit parva magnifice, et qui exiguum tribuit, sed libenter. "

CONCLUSIO. — Recompensatio quæ fit secundum justitiam vel utilem amicitiam, secundum effectum magis, quam secundum affectum attendenda est: in honesta autem amicitia et gratia magis secundum affectum.

Respondeo dicendum quod recompensatio beneficii potest ad tres virtutes pertinere, scilicet ad justitiam, ad gratiam et ad amicitiam. Ad justitiam quidem pertinet, quando recompensatio habet rationem debiti legalis, sicut in mutuo, et aliis hujusmodi; et in tali recompensatio debet attendi secundum quantitatem dati. Ad amicitiam autem pertinet recompensatio beneficii, et similiter ad virtutem gratiæ, secundum

quod habet rationem debiti moralis; aliter tamen et aliter. Nam in recompensatione amicitiae oportet respectum haberi ad amicitiae causam: unde in amicitia utilis debet recompensatio fieri secundum utilitatem, quam quis ex beneficio consecutus est; in amicitia autem honesti debet in recompensatione haberi respectus ad electionem, sive ad affectum dantis; quia hoc præcipue requiritur ad virtutem, ut dicitur⁴. Et similiter quia gratia respicit beneficium, secundum quod est gratis impensum, quod quidem pertinet ad affectum; ideo etiam gratiæ recompensatio attendit magis affectum dantis quam effectum⁵.

Ad *primum* ergo dicendum, quod omnis actus moralis ex voluntate dependet. Unde beneficium, secundum quod est laudabile, prout ei gratiæ recompensatio debetur, materialiter quidem consistit in effectu, sed formaliter et principaliter in voluntate. Unde Seneca dicit⁶: "Beneficium non in eo quod fit aut datur, consistit, sed in ipso dantis aut facientis animo. "

Ad *secundum* dicendum, quod gratia est pars justitiæ, non quidem sicut species generis, sed per quamdam reductionem ad genus justitiæ, ut supra dictum est (qu. lxxx). Unde non oportet quod eadem ratio debiti⁷ attendatur in utraque virtute.

Ad *tertium* dicendum, quod affectum hominis per se quidem solus Deus videt; sed secundum quod per aliqua signa manifestatur, potest etiam ipsum homo cognoscere. Et hoc modo affectus beneficientis cognoscitur ex ipso modo quo beneficium tribuitur, puta quia gaudent et prompte aliquis beneficium impendit.

ART. VI. — UTRUM OPORTEAT ALIQUEM PLUS EXHIBERE IN RECOMPENSATIONE QUAM SUSCEPERIT IN BENEFICIO⁸.

De his etiam infra, quæst. cvi, art. 2 corp.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod non oporteat aliquem plus exhi-

(1) Ita recentiores edit. Veteres hic et in textu, *beneficentis*.

(2) Affectus est voluntas ac promptitudo beneficientis; effectus vero est res quam confert, donando, mutuando, commodando, consilium vel auxilium præbendo.

(3) De benef. lib. 1, cap. 7, circa princ.

(4) Ethic. lib. viii, cap. 13, in fin.

(5) Hinc dicitur (Eccli. xxv): *In omni dato hilarem fac vultum tuum*, et (II. Cor. ix): *Hilarem datorem diligit Deus*.

(6) De benefic. lib. 1, cap. 6, circa princ.

(7) Debitum justitiæ ita est strictum ut in facienda compensatione prorsus attendenda sit quantitas dati, ac tantum reddatur quantum fuit acceptum; sed non item se habet debitum gratiæ quod est tantum morale.

(8) In hoc articulo S. Doctor ostendit quod vel in re vel saltem in voluntatis promptitudine oporteat plus exhibere in compensatione beneficii quam sit acceptum.

bere in recompensatione quam susceperit in beneficio. Quibusdam enim (sicut parentibus) nec etiam æqualis recompensatio fieri potest, sicut Philosophus dicit¹. Sed virtus non conatur ad impossibile. Non ergo gratiæ recompensatio tendit ad aliquid majus.

2. Præterea, si aliquis plus recompensat quam in beneficio acceperit, ex hoc ipso quasi aliquid de novo dat. Sed ad beneficium de novo datum tenetur homo gratiam recompensare. Ergo ille qui primo beneficium dederat, tenebitur aliquid majus recompensare; et sic procederetur in infinitum. Sed virtus non conatur ad infinitum, quia "infinitum aufert naturam boni," ut dicitur². Ergo gratiæ recompensatio non debet excedere acceptum beneficium.

3. Præterea, justitia in æqualitate consistit. Sed majus est quidam æqualitatis excessus. Cum ergo in qualibet virtute excessus sit vitiosus, videtur quod recompensare aliquid majus accepto beneficio sit vitiosum et justitiæ oppositum.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit³: "Refamulari oportet ei qui gratiam fecit, et rursum ipsum incipere;" quod quidem fit dum aliquid majus retribuitur. Ergo recompensatio debet tendere ad hoc quod aliquid majus faciat.

CONCLUSIO. — Honestatis ratio atque debitum postulat, ut compensatio non tantummodo æquet, sed etiam superet acceptum beneficium.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. præc.), recompensatio gratiæ respicit beneficium secundum voluntatem beneficientis. In quo quidem præcipue hoc commendabile videtur, quod gratis beneficium contulit, ad quod non tenebatur. Et ideo qui beneficium accepit, ad hoc obligatur ex debito honestatis, ut similiter aliquid gratis impendat. Non autem videtur gratis aliquid impendere, nisi excedat quantitatem accepti beneficii: quia quamdiu recompensat minus vel æquale, non vi-

detur facere gratis, sed reddere quod accepit. Et ideo gratiæ recompensatio semper tendit ut pro suo posse aliquid majus retribuatur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut dictum est (art. 3 hujus quæst. ad 5, et art. præc.), in recompensatione beneficii magis est considerandus affectus quam effectus. Si ergo consideremus effectum beneficii, quod filius a parentibus accepit, scilicet esse et vivere, nihil æquale filius recompensare potest, ut Philosophus dicit⁴. Si autem attendamus ad ipsam voluntatem dantis et retribuētis, sic potest filius aliquid majus patri retribuere, ut Seneca dicit⁵. Si tamen non posset, sufficeret ad gratitudinem recompensandi voluntas.

Ad *secundum* dicendum, quod debitum gratitudinis ex charitate derivatur: quæ quanto plus solvitur, tanto magis debetur, secundum illud Rom. xiii, 8: *Nemini quidquam debeatis, nisi ut invicem diligatis*⁶. Et ideo non est inconveniens, si obligatio gratitudinis interminabilis sit.

Ad *tertium* dicendum, quod sicut injustitia, quæ est virtus cardinalis, attenditur æqualitas rerum; ita in gratitudine attenditur æqualitas voluntatum, ut scilicet sicut ex promptitudine voluntatis beneficus aliquid exhibuit, ad quod non tenebatur, ita etiam ille qui suscepit beneficium, aliquid supra debitum recompenset.

QUÆSTIO CVII.

DE INGRATITUDINE,

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de ingratitudine; et circa hoc quærentur quatuor: 1. Utrum ingratitudo semper sit peccatum. — 2. Utrum ingratitudo sit peccatum speciale. — 3. Utrum omnis ingratitudo sit peccatum mortale. — 4. Utrum ingratis sint beneficia subtrahenda.

ART. I. — UTRUM INGRATITUDO SIT SEMPER PECCATUM⁷.

De his etiam infra, quæst. clxii, art. 4 ad 3.

Ad *primum* sic proceditur. 1. Videtur quod ingratitudo non semper sit peccatum. Dicit enim Seneca⁸, quod "in-

naturæ est, ut nunquam ita reddatur, quin adhuc maneat debitum.

(7) Affirmativa responsio patet ex Scriptura (Eccli. xxix): *Ingratus sensu derelinquit liberantem se*; Dominus quoque (Luc. vi) ingratos tanquam peccatores commemorat, dicens de Altissimo quod est *benignus super ingratos et malos*.

(8) De benef. lib. iii, cap. 1, circa med.

(1) Ethic. lib. viii, circa fin.

(2) Metaph. lib. ii, text. 8.

(3) Ethic. lib. v, cap. 5, a princ.

(4) Ethic. lib. viii, circa fin.

(5) De benef. lib. iii, cap. 29, 30 et 35.

(6) Quasi diceretur, ait Sylvius: reddite cuique quod debetis, et sic reddite ut non amplius debeatis; uno debito charitatis excepto, quod quidem etiam est reddendum, sed ipsum talis

gratus est qui non reddit beneficium. „ Sed quandoque aliquis non posset recompensare beneficium nisi peccando, puta si auxiliatus est homini ad peccandum. Cum ergo abstinere a peccato non sit peccatum, videtur quod ingratitude non semper sit peccatum.

2. Præterea, omne peccatum est in potestate peccantis: quia secundum Augustinum ¹, „ nullus peccat in eo quod vitare non potest. „ Sed quandoque non est in potestate peccantis ingratitude nem vitare, puta cum non habet unde reddat: oblivio etiam non est in potestate nostra: cum tamen Seneca dicat ², quod „ ingrattissimus omnium est qui oblitus est. „ Ergo ingratitude non semper est peccatum.

3. Præterea, non videtur peccare qui non vult aliquid debere, secundum illud Apostoli ³: *Nemini quidquam debeatis*. Sed „ qui invitus debet, ingratus est, „ ut Seneca dicit ⁴. Ergo non semper ingratitude est peccatum.

Sed *contra* est quod II. Timoth. III, 2 ingratitude connumeratur aliis peccatis, cum dicitur: *Parentibus non obedientes, ingrati, scelesti, etc.*

CONCLUSIO. — Quævis ingratitude, cum gratitudini adversetur, peccatum est.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (qu. præc., art. 4 ad 1, et art. 6), debitum gratitudinis est quoddam debitum honestatis, quam virtus requirit. Ex hoc autem aliquid est peccatum, quod repugnat virtuti. Unde manifestum est quod omnis ingratitude est peccatum ⁵.

Ad *primum* ergo dicendum, quod gratitudo respicit beneficium: ille autem qui alicui auxiliatur ad peccandum, non confert beneficium, sed magis nocumentum: et ideo non debetur ei gratiarum actio, nisi forte propter voluntatem bonam, si sit deceptus, dum credidit adjuvare ad bonum, et adjuvit ad peccandum. Et tunc non debetur talis recompensatio ut adjuvetur ad peccan-

dum: quia hoc non esset recompensare bonum, sed malum; quod contrariatur gratitudini.

Ad *secundum* dicendum, quod nullus propter impotentiam reddendi ab ingratitude excusatur, ex quo ad debitum gratitudinis reddendum sufficit sola voluntas, ut dictum est (qu. præc., art. 6 ad 1). Oblivio autem beneficii ad ingratitude pertinet, non quidem illa quæ provenit ex naturali defectu, qui non subiacet voluntati, sed illa quæ ex negligentia provenit. Ut enim dicit Seneca ⁶, „ apparet illum non sæpe de reddendo cogitasse, cui obrepsit oblivio. „

Ad *tertium* dicendum, quod debitum gratitudinis ex debito amoris derivatur, a quo nullus debet velle absolvi. Unde quod aliquis invitus hoc debitum debeat, videtur provenire ex defectu amoris ad eum qui beneficium dedit.

ART. II. — UTRUM INGRATITUDO SIT SPECIALE PECCATUM ⁷.

De his etiam part. III, qu. LXXXVIII, art. 4, et Sent. IV, dist. 22, qu. I, art. 2, quæstionc. I.

Ad *secundum* sic proceditur. 1. Videtur quod ingratitude non sit speciale peccatum. Quicumque enim peccat, contra Deum agit, qui est summus benefactor. Sed hoc pertinet ad ingratitude nem, Ergo ingratitude non est speciale peccatum.

2. Præterea, nullum speciale peccatum sub diversis peccatorum generibus continetur. Sed diversis peccatorum generibus potest aliquis esse ingratus; puta si quis benefactori detrahat, si quis furetur, vel aliquid aliud hujusmodi contra eum committat. Ergo ingratitude non est speciale peccatum.

3. Præterea, Seneca dicit ⁸: „ Ingratus est qui dissimulat, ingratus est qui non reddit, et ingrattissimus omnium qui oblitus est. „ Sed ista non videntur ad unam peccati speciem pertinere. Ergo ingratitude non est speciale peccatum.

Sed *contra* est quod ingratitude opponitur gratitudini, sive gratiæ, quæ est

terminatur officium gratitudinis, sed etiam fit aliquid veræ gratitudini repugnans.

(6) De benef. lib. III, cap. I, in fin.

(7) Ut solutio hujus quæstionis clarius pateat, observandum est duplicem esse ignorantiam, materiale et formalem. Materialis ea est quæ absque contemptu beneficii aut beneficientis sese prodit: formalis vero est quando beneficium vel benefactoris animus contemnitur; posterior est speciale peccatum, sed non prior.

(8) De benef. lib. III, cap. I, circa med.

(1) De lib. arb. lib. III, cap. 17 et 18, et Retr. lib. I, cap. 9, ante med.

(2) De beneficiis lib. III, loc. cit.

(3) Rom. XIII, 8.

(4) De benef. lib. IV, in fin.

(5) Distinguunt theologi duplicem ingratitude nem, scilicet privativam ac contrariam. Ingratitude dicitur privativa, cum quis non agnoscit beneficium quod, quando, et ubi deberet agnoscere; contraria vero quando non solum præ-

specialis virtus. Ergo est speciale peccatum.

CONCLUSIO. — Sicut gratitudo specialis est virtus, cui ingratitude adversatur, ita ingratitude speciale peccatum est, in varios distinctum gradus, vel modos.

Respondeo dicendum quod omne vitium ex defectu virtutis nominatur, quia magis virtuti opponitur; sicut illiberalitas magis opponitur liberalitati quam prodigalitas. Potest autem virtuti gratitudinis aliquid vitium opponi per excessum; puta si recompensatio beneficii fiat vel pro quibus non debet, vel citius quam debet, ut ex dictis patet (qu. cvi, art. 4). Sed magis opponitur gratitudini vitium quod est per defectum, quia virtus gratitudinis, ut supra habitum est (quæst. præc., art. 6), in aliquid amplius tendit. Et ideo proprie ingratitude nominatur ex gratitudinis defectu. Omnis autem defectus seu privatio speciem sortitur secundum habitum oppositum; differunt enim cæcitas et surditas secundum differentiam visus et auditus. Unde sicut gratitudo vel gratia est una specialis virtus, ita etiam ingratitude est unum speciale peccatum. Habet tamen diversos gradus secundum ordinem eorum quæ ad gratitudinem requiruntur: in qua primum est quod homo acceptum beneficium recognoscat; secundum est quod laudet et gratias agat; tertium est quod retribuat pro loco et tempore secundum suam facultatem. Sed quia quod est ultimum in generatione, est primum in resolutione; ideo primus ingritudinis gradus est ut homo beneficium non retribuat; secundus est ut dissimulet, quasi non demonstrans se beneficium accepisse; tertius et gravissimus est, quod non recognoscat sive per oblivionem, sive quocumque alio modo ¹. Et quia in affirmatione opposita intelligitur negatio, ideo ad primum ingritudinis gradum pertinet quod aliquis retribuat mala pro bonis; ad secundum, quod beneficium vituperet; ad tertium, quod beneficium quasi maleficium reputet.

(1) Tres illi gradus ad privativam ingritudinem spectant; tres alii qui infra explicantur, ad ingritudinem contrariam.

(2) In hoc articulo docet S. Doctor ingritudinem sive materialem, sive formalem, sive privativam, sive contrariam, quandoque esse peccatum mortale, quandoque veniale.

Ad *primum* ergo dicendum, quod in quolibet peccato est materialis ingratitude ad Deum, inquantum scilicet facit homo aliquid quod potest ad ingritudinem pertinere: formaliter autem ingratitude est, quando actualiter beneficium contemnitur; et hoc est speciale peccatum.

Ad *secundum* dicendum, quod nihil prohibet formalem rationem alicujus specialis peccati in pluribus peccatorum generibus materialiter inveniri; et secundum hoc in multis generibus peccatorum invenitur ingritudinis ratio.

Ad *tertium* dicendum, quod illa tria non sunt diversæ species, sed diversi gradus unius specialis peccati.

ART. III. — UTRUM INGRATITUDO SEMPER SIT PECCATUM MORTALE ¹.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod ingratitude semper sit peccatum mortale. Deo enim maxime debet aliquis esse gratus. Sed peccando venialiter homo non est ingratus Deo; alioquin omnes homines essent ingrati. Ergo nulla ingratitude est peccatum veniale.

2. Præterea, ex hoc aliquid peccatum est mortale, quod contrariatur charitati, ut supra dictum est (qu. xxiv, art. 12). Sed ingratitude contrariatur charitati, ex qua procedit debitum gratitudinis, ut supra dictum est (quæst. præc., art. 1 ad 3, et art. 6 ad 2). Ergo ingratitude semper est peccatum mortale.

3. Præterea, Seneca dicit ³: "Hæc beneficii inter duos lex est; alter statim oblivisci debet dati, alter accepti nunquam." Sed propter hoc, ut videtur, debet oblivisci, ut lateat eum peccatum recipientis, si contingat eum esse ingratum; quod non oporteret, si ingratitude esset leve peccatum. Ergo ingratitude semper est peccatum mortale.

4. Sed *contra* est quod nulli est danda via peccandi mortaliter. Sed, sicut Seneca dicit ⁴, "interdum et ipse qui juvatur, fallendus est, ut habeat, nec a quo acceperit sciat;" quod videtur viam ingritudinis recipienti præbere. Ergo ingratitude non semper est peccatum mortale ⁵.

(3) De beneficiis lib. ii, cap. 10, in fin.

(4) Ibidem cap. 9, in fin.

(5) Argumentum *sed contra* non ad conclusionem oppositam præcedentibus astruendam, sed ad utramque partem sub dubio constituendam

CONCLUSIO. — Ingratitudo pro diversitate circumstantiarum, interdum lethale, interdum veniale est peccatum.

Respondeo dicendum quod, sicut ex supra dictis patet (art. præc.), ingratus dicitur aliquis dupliciter: uno modo per solam omissionem; puta quia non recognoscit, vel non laudat, vel tamen retribuit vices pro beneficio accepto, et hoc non semper est peccatum mortale ¹; quia, ut supra dictum est (quæst. præc., art. 6), debitum gratitudinis est ut homo etiam aliquid liberaliter tribuat, ad quod non tenetur; et ideo si illud prætermittit, non peccat mortaliter; vel tamen peccatum veniale, quia hoc provenit ex negligentia quadam, aut ex aliqua indispositione hominis ad virtutem. Potest tamen contingere quod etiam talis ingratitude sit mortale peccatum, vel propter interiorum contemptum, vel etiam propter conditionem ejus quod subtrahitur, quod ex necessitate debetur benefico, sive simpliciter, sive in aliquo necessitatis casu. Alio modo dicitur aliquis ingratus, quia non solum prætermittit implere gratitudinis debitum, sed etiam contrarium agit; et hoc etiam secundum conditionem ejus quod agitur ², quandoque est peccatum mortale, quandoque veniale. Sciendum tamen quod ingratitude quæ provenit ex peccato mortali, habet perfectam ingratitude rationem; illa vero quæ provenit ex peccato veniali, imperfectam.

Ad primum ergo dicendum, quod per peccatum veniale non est aliquis ingratus Deo secundum perfectam ingratitude rationem; habet tamen aliquid ingratitude, inquantum peccatum veniale tollit aliquem actum virtutis, per quem homo Deo obsequitur.

Ad secundum dicendum, quod ingratitude quæ est cum peccato veniali, non est contraria charitati, sed est præter ipsam: quia non tollit habitum charitatis, sed aliquem actum ipsius excludit.

Ad tertium dicendum, quod idem Seneca dicit ³: " Errat, si quis æstimat,

hic adductum est, ac proinde sicut et illa, refellendum erit.

(1) Ingratitudo privativa est peccatum mortale si beneficium acceptum sit notabile, ac benefactori in gravi necessitate constituto opem denegat ingratus, cum ferre possit. Item si ex omissione gratitudinis debitæ prævideat graviter offendendum benefactorem, aut si simul sit

cum dicimus eum qui beneficium dedit, oblivisci oportere, excutere nos illi memoriam rei præsertim honestissimæ. Cum ergo dicimus: Meminisse non debet, hoc volumus intelligi: Prædicare non debet, nec jactare. "

Ad quartum dicendum, quod ille qui ignorat beneficium, non est ingratus, si beneficium non recompenset, dummodo sit paratus recompensare, si nosset. Est autem laudabile quandoque ut ille cui providetur, beneficium ignoret, tum propter inanis gloriæ vitationem, sicut beatus Nicolaus aurum furtim in domum projiciens vitare voluit humanum favorem ⁴; tum etiam quia in hoc ipso amplius beneficium facit, quod consultit verecundiæ ejus qui beneficium accipit.

ART. IV. — UTRUM INGRATIS SINT BENEFICIA SUBTRAHENDA.

De his etiam infra, quæst. cxvii, art. 5 ad 4.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod ingratis sint beneficia subtrahenda. Dicitur enim Sap. xvi, 29: *Ingrati spes tanquam hibernalis glacies tabescet*. Non autem ejus spes tabesceret, si non esset ei beneficium subtrahendum. Ergo sunt subtrahenda beneficia ingratis.

2. Præterea, nullus debet alteri præbere occasionem peccandi. Sed ingratus beneficium recipiens sumit occasionem ingratitude. Ergo non est ingrato beneficium dandum.

3. Præterea, *In quo quis peccat, per hoc et torquetur*, ut dicitur Sap. xi, 17. Sed ille qui ingratus est beneficio accepto, peccat contra beneficium. Ergo est beneficio privandus.

Sed contra est quod dicitur Luc. vi, 35, quod *Altissimus benignus est super ingratos et malos*. Sed per ejus imitationem nos filios ejus esse oportet, ut ibidem dicitur. Ergo non debemus ingratis beneficia subtrahere.

CONCLUSIO. — Quanquam beneficiorum gratia sit ingratis subtrahenda, id merente ingratitude; convenientius tamen est tantisper ingratis benefacere,

illius aut beneficii contemptus plene delibetratus.

(2) Id est secundum conditionem operis quod agitur contra benefactorem, ita quod si rependas grave malum pro bono, erit mortale; si leve, erit veniale. (3) De benef. lib. vii, cap. 22.

(4) Quod refertur in legenda S. Nicolai in breviario romano, 6 decemb.

dum a tali vitio quoquo modo resipiscant.

Respondeo dicendum quod circa ingratum duo considerata sunt: primo quidem, quid est quod ipse dignus sit pati; et sic certum est quod meretur beneficii subtractionem. Alio modo considerandum est quid oporteat beneficium facere. Primo namque non debet esse facilis ad ingratitudinem iudicandam; quia "frequenter aliquis, ut Seneca dicit ¹, qui non reddidit, gratus est;," quia forte non occurrit ei facultas, aut debita opportunitas reddendi. Secundo debet tendere ad hoc quod de ingrato gratum faciat; quod si non potest primo beneficio facere, forte faciet secundo. Si vero ex beneficiis multiplicatis ingratitudinem auget, et pejor fiat, debet a beneficiorum exhibitione cessare ².

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa loquitur quantum ad id quod ingratus dignus est pati.

Ad secundum dicendum, quod ille qui ingrato beneficium exhibet, non dat ei occasionem peccandi, sed magis gratitudinis et amoris. Si vero ille qui accipit, ingratitudinis exinde occasionem sumat, non est danti imputandum.

Ad tertium dicendum, quod ille qui beneficium dat, non statim se debet exhibere punitorem ingratitudinis, sed prius pium medicum; ut scilicet iteratis beneficiis ingratitudinem sanet.

QUÆSTIO CVIII.

DE VINDICATIONE,

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de vindicatione; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1. Utrum vindictio sit licita. — 2. Utrum sit specialis virtus. — 3. De modo vindicandi. — 4. In quos sit vindicta exercenda.

ART. I. — UTRUM VINDICTIO SIT LICITA ³.

De his etiam infra, qu. CLVIII, art. 3, et part. III, quæst. xv, art. 9 corp. et De malo, quæst. xii, art. 1 corp. et ad 8 et 14, et art. 3 ad 5, et Rom. xii, lect. 3, col. 5, 6, 7.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod vindictio non sit licita. Quicum-

(1) De benef. lib. iii, cap. 7.

(2) Unde Dominus (Matth. xxv) talentum auferit ab eo qui noluit illo uti.

(3) Vindicatio hic non sumitur pro ea sola qua quis injuriam alioquin inferendam avertit et impedit, sed generaliter pro vindicta vel ultione quæ ita defini potest: "Ultio injuriæ

que enim usurpat sibi quod Dei est, peccat. Sed vindicta pertinet ad Deum; dicitur enim Deut. xxxii, 35, secundum aliam litteram ⁴: *Mihi vindicta, et ego retribuam*. Ergo omnis vindictio est illicita.

2. Præterea, ille de quo vindicta sumitur, non toleratur. Sed mali sunt tolerandi: quia super illud Cant. ii: *Sicut lilium inter spinas*, dicit Glossa ⁵: "Non fuit bonus, qui malos tolerare non potuit." Ergo vindicta non est sumenda de malis.

3. Præterea, vindicta per pœnas fit, ex quibus causatur timor servilis. Sed lex nova non est lex timoris, sed amoris. ut Augustinus dicit contra Adamantium ⁶. Ergo ad minus in novo Testamento nulla vindicta fieri debet.

4. Præterea, ille dicitur vindicare se qui injurias suas ulciscitur. Sed, ut videtur, non licet etiam judici in se delinquentes punire; dicit enim Chrysostomus ⁷: "Disceamus exemplo Christi nostras injurias magnanimitè sustinere, Dei autem injurias nec usque ad auditum sufferre." Ergo vindictio videtur esse illicita.

5. Præterea, peccatum multitudinis magis est noxium quam peccatum unius tantum: dicitur enim Eccli. xxvi, vers. 5: *A tribus timuit cor meum... delatorem civitatis, et collectionem populi, et calumniam mendacem*. Sed de peccato multitudinis non est vindicta sumenda; quia super illud Matth. xiii: *Sinite utraque crescere, ne forte eradicetis triticum*, dicit Glossa ⁸ quod "multitudo non est excommunicanda, nec princeps." Ergo nec alia vindictio est licita.

Sed contra. Nihil est expectandum a Deo, nisi quod est bonum et licitum. Sed vindicta de hostibus est expectanda a Deo; dicitur enim Luc. xviii, 7: *Deus non faciet vindictam electorum suorum clamantium ad se die ac nocte? quasi diceret: imo faciet*. Ergo vindictio non est per se mala et illicita.

CONCLUSIO. — Vindicatio orta ex animi quodam livore contra peccantem

per aliquod malum pœnale inflictum ei qui nos culpabiliter læsit aut lædere conatus est. •

(4) Chaldaic. Paraphr. et Rom. xii, 19.

(5) Greg., hom. 38 in Evang., ante med.

(6) Cap. 17, inter princ. et med.

(7) Alius auctor super Matth. homil. 5 in Op. imperf., inter med. et fin.

(8) Lyr. et Interl. implicate.

illicita est; non autem si procedat ex charitate

Respondeo dicendum quod vindictio fit per aliquod pœnale malum inflictum peccanti. Est ergo in vindicatione considerandus vindicantis animus. Si enim ejus intentio feratur principaliter in malum illius de quo vindictam sumit, et ibi quiescat, est omnino illicitum; quia delectari in malo alterius pertinet ad odium, quod charitati repugnat, qua omnes homines debemus diligere. Nec aliquis excusatur, si malum intendat illius qui sibi injuste intulit malum; sicut non excusatur aliquis per hoc quod odit se odientem: non enim debet homo in alium peccare propter hoc quod ille peccavit prius in ipsum; hoc enim est vinci a malo, quod Apostolus prohibet ¹, dicens: *Noli vinci a malo, sed vince in bono malum*. Si vero intentio vindicantis feratur principaliter ad aliquod bonum, ad quod pervenitur per pœnam peccantis (puta ad emendationem peccantis, vel saltem ad cohibitionem ejus et quietem aliorum, et ad justitiæ conservationem, et Dei honorem), potest esse vindictio licita, aliis debitis circumstantiis servatis ².

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui secundum gradum sui ordinis vindictam exercet in malos, non usurpat sibi quod Dei est, sed utitur potestate sibi divinitus concessa: dicitur enim Rom. xiii, 4 de principe terreno, quod *Dei minister est, vindex in iram ei qui male agit* ³. Si autem præter ordinem divinæ institutionis aliquis vindictam exerceat, usurpat sibi quod Dei est: et ideo peccat.

Ad secundum dicendum, quod mali tolerantur a bonis in hoc quod ab eis proprias injurias patienter sustinent, secundum quod oportet; non autem tolerant eos, ut sustineant injurias Dei et proximorum. Dicit enim Chrysostomus ⁴: "In propriis injuriis esse quæpiam patientem, laudabile est; injurias autem Dei dissimulare, nimis est impium."

Ad tertium dicendum, quod lex Evangelii est lex amoris: et ideo illis qui ex amore bonum operantur, qui soli proprie ad Evangelium pertinent, non est timor incutiendus per pœnas, sed solum illis qui ex amore non moventur ad bonum; qui etsi numero sint de Ecclesia, non tamen merito.

Ad quartum dicendum, quod injuria quæ infertur personæ alicui, quandoque redundat in Deum et in Ecclesiam: et tunc debet aliquis propriam injuriam ulcisci; sicut patet de Elia, qui fecit ignem descendere super eos qui venerant ad ipsum capiendum, ut legitur IV. Reg. i; et similiter Eliseus maledixit pueris eum irridentibus, ut habetur IV. Reg. ii; et Sylverius ⁵ papa excommunicavit eos qui eum in exilium miserunt, ut habetur 23, quæst. iv ⁶. In quantum vero injuria in aliquem illata ad ejus personam pertinet, debet eam tolerare patienter, si expediat ⁷. Hujusmodi enim præcepta patientiæ intelligenda sunt secundum præparationem animi ut Augustinus dicit ⁸.

Ad quintum dicendum, quod quando tota multitudo peccat, est de ea vindicta sumenda vel quantum ad totam multitudinem, sicut Ægyptii submersi sunt in mari Rubro, persequentes filios Israel, ut habetur Exod. xiv, et sicut Sodomitæ universaliter perierunt; vel quantum ad magnam multitudinis partem, sicut patet Exod. xxxiii in pœna eorum qui vitulum adoraverunt. Quandoque vero si speretur multorum correctio, debet severitas vindictæ exerceri in aliquos paucos principales, quibus punitis cæteri terreantur; sicut Dominus ⁹ mandavit suspendi populi principes pro peccato multitudinis. Si autem non tota multitudo peccavit, sed pro parte, tunc si possunt mali secerni a bonis, debet in eos vindicta exerceri; si tamen hoc fieri possit sine scandalo aliorum: alioquin parcendum est multitudini, et detrahendum severitati. Et eadem ratio est de principe, quem sequitur multitudo. Tolerandum enim est

(1) Rom. xii, 21.

(2) Debitæ circumstantiæ in eo positæ sunt quod vindictio fiat auctoritate publica et juxta mensuram delicti.

(3) Hoc est, ad malorum hominum supplicium divino nutu ordinatus et institutus, ut ibidem Theodoretus interpretatur.

(4) Alius auctor, sup. Matth., loc. cit. in arg. 4.

(5) Perperam al., Sylvester. (6) Cap. Guisarius.

(7) Ideo pluries in Scriptura vindicta prohibetur, signanter Rom. xii: *Non vosmetipsos defendentes (græce ulciscetes) charissimi, sed date locum iræ: scriptum est enim: Mihi vindicta; et ego retribuam, dicit Dominus*.

(8) De serm. Dom. in monte, lib. i, c. 19 et seq.

(9) Num. xxv.

peccatum ejus, si sine scandalo multitudinis puniri non posset: nisi forte esset tale peccatum principis, quod magis noceret multitudini vel spiritualiter vel temporaliter, quam scandalum quod exinde timeretur.

ART. II. — UTRUM VINDICATIO SIT SPECIALIS VIRTUS.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod vindicatio non sit specialis virtus ab aliis distincta. Sicut enim remunerantur boni pro his quæ bene agunt, ita puniuntur mali pro his quæ male agunt. Sed remuneratio bonorum non pertinet ad aliquam virtutem specialem, sed est actus commutativæ justitiæ. Ergo pari ratione vindicatio non debet poni specialis virtus.

2. Præterea, ad actum illum non debet ordinari specialis virtus, ad quem homo sufficienter disponitur per alias virtutes. Sed ad vindicandum mala sufficienter disponitur homo per virtutem fortitudinis, et per zelum. Non ergo vindicatio debet poni specialis virtus.

3. Præterea, cuilibet speciali virtuti aliquod speciale vitium opponitur. Sed vindicationi non videtur opponi aliquod vitium speciale. Ergo non est specialis virtus.

Sed *contra* est quod Tullius ¹ ponit eam partem justitiæ.

CONCLUSIO. — Vindicatio est quædam specialis virtus, per quam in unoquoque perficitur naturalis inclinatio repellendi nociva.

Respondeo dicendum quod, sicut Philosophus dicit ², aptitudo ad virtutem inest nobis a natura, licet complementum virtutis sit per assuetudinem, vel per aliquam aliam causam. Unde patet quod virtutes perficiunt nos ad prosequendum debito modo inclinationes naturales quæ pertinent ad jus naturale. Et ideo ad quamlibet inclinationem naturalem determinatam ordinatur aliqua virtus specialis. Est autem quædam specialis inclinatio naturæ ad removendum nocumenta; unde et animalibus datur vis irascibilis separatim a vi concupi-

scibili. Repellit autem homo nocumenta per hoc quod se defendit contra injurias, ne ei inferantur, vel jam illatas injurias ulciscitur, non intentione nocendi, sed intentione removendi nocumenta. Hoc autem pertinet ad vindicationem; dicit enim Tullius in sua Rhetorica ³ quod "vindicatio est per quam vis, aut injuria, et omnino quidquid obscurum est ⁴ (id est ignominiosum), defendendo, aut ulciscendo propulsatur." Unde vindicatio est specialis virtus.

Ad *primum* ergo dicendum, quod sicut recompensatio debiti legalis pertinet ad justitiam commutativam, recompensatio autem debiti moralis, quod nascitur ex particulari beneficio exhibito, pertinet ad virtutem gratiæ; ita etiam punitio peccatorum, secundum quod pertinet ad publicam justitiam, est actus justitiæ commutativæ; secundum autem quod pertinet ad immunitatem ⁵ alicujus personæ singularis, a qua injuria propulsatur, pertinet ad virtutem vindicationis.

Ad *secundum* dicendum, quod fortitudo disponit ad vindictam removendo prohibens, scilicet timorem periculi imminantis. Zelus autem, secundum quod importat fervorem amoris, importat primam radicem vindicationis, prout aliquis vindicat injurias Dei vel proximorum, quas ex charitate reputat quasi suas. Cujuslibet autem virtutis actus ex radice charitatis procedit; quia, ut Gregorius dicit in quadam homilia ⁶, "nihil habet viriditatis ramus boni operis, si non procedat ex radice charitatis."

Ad *tertium* dicendum, quod vindicationi opponuntur duo vitia; unum quidem per excessum, scilicet peccatum crudelitatis, vel sævitiae, quæ excedit mensuram in puniendo; aliud autem est vitium quod consistit in defectu, sicut cum aliquis est nimis remissus in puniendo. Unde dicitur Prov. xiii, 24: *Qui parcit virgæ, odit filium suum* ⁷. Virtus autem vindicationis consistit in hoc ut homo secundum omnes circumstantias debitam mensuram in vindicando conservet.

(1) De invent. lib. ii, aliquant. ante fin. — Ubi religionem, pietatem, gratiam, vindicationem, observantiam, veritatem ad jus naturæ refert.

(2) Ethic. lib. ii, circa princ.

(3) Loc. sup. cit.

(4) Apud Tullium, et futurum. Monitum est theologorum.

(5) Ita Mss. et editi passim, optime. Al., immutationem.

(6) Et in Evang. circa princ.

(7) Et ibid. xxiii: *Noli subtrahere a puero disciplinam, et (xix): Virga atque correptio tribuit sapientiam; puer autem qui dimittitur voluntati suæ, confundit matrem suam.*

**ART. III. — UTRUM VINICATIO
DEBEAT FIERI PER PŒNAS
APUD HOMINES CONSUETAS ¹.**

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod vindicatio non debeat fieri per pœnas apud homines consuetas. Occisio enim hominis est quædam eradicatio ejus. Sed Dominus mandavit ² quod zizania, per quæ significantur filii nequam, non eradicarentur. Ergo peccatores non sunt occidendi.

2. Præterea, quicumque mortaliter peccant, eadem pœna videntur digni. Si ergo aliqui peccantes mortaliter morte puniuntur, videtur quod omnes tales deberent morte puniri: quod patet esse falsum.

3. Præterea, cum aliquis pro peccato punitur manifeste, ex hoc peccatum ejus manifestatur, quod videtur esse nocivum multitudini, quæ ex exemplo peccati sumit occasionem peccandi. Ergo videtur quod non sit pœna mortis pro aliquo peccato infligenda.

Sed *contra* est quod in lege divina hujusmodi pœnæ determinantur, ut ex supra dictis patet (1 2, qu. cv, art. 2).

CONCLUSIO. — Multæ ac variæ sunt humanis et divinis legibus pœnæ statutæ, quibus omnis juste ac digne vindicatur injuria.

Respondeo dicendum quod vindicatio intantum licita est et virtuosa, inquantum tendit ad cohibitionem malorum. Cohibentur autem aliqui a peccando, qui affectum virtutis non habent, per hoc quod timent amittere aliqua quæ plus amant, quam illa quæ peccando adipiscuntur; alias timor non compesceret peccatum ³. Et ideo per subtractionem omnium quæ homo maxime diligit, est vindicta de peccatis sumenda. Hæc autem sunt quæ homo maxime diligit, vitam, incolumitatem corporis, libertatem sui, et bona exteriora, puta divitias, patriam et gloriam. Et ideo, ut Augustinus refert ⁴, " octo genera pœnarum in legibus esse scribit Tullius; „ scilicet mortem per quam tollitur vita; *verbera, talionem* ⁵, ut scilicet oculum pro oculo perdat; per quæ amittit quis corporis

(1) Quamvis, ut ait Billuart, licitum sit appetere vindictam ad reparationem propriæ injuriæ, attamen longe melius est, regulariter loquendo, illam propter Deum patienter ferre atque condonare, juxta illud Christi (Matth. vi): *Si dimiseritis hominibus peccata eorum, dimittet et vobis Pater vester cælestis delicta vestra.*

incolumitatem; *servitutem, et vincula*, per quæ perdit libertatem; *exilium*, per quod perdit patriam; *damnum*, per quod perdit divitias; *ignominiam*, per quam perdit gloriam.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Dominus prohibet eradicari zizania, quando timetur ne simul cum cis eradicetur et triticum. Sed quandoque possunt eradicari mali per mortem non solum sine periculo, sed etiam cum magna utilitate bonorum. Et ideo in tali casu potest pœna mortis peccatoribus infligi.

Ad *secundum* dicendum, quod omnes peccantes mortaliter digni sunt morte æterna quantum ad futuram retributionem, quæ est secundum veritatem divini judicii. Sed pœnæ præsentis vitæ sunt magis medicinales; et ideo illis solis peccatis pœna mortis infligitur quæ in gravem perniciem aliorum cedunt.

Ad *tertium* dicendum, quod quando simul cum culpa innotescit et pœna vel mortis, vel quæcumque alia quam homo horret, ex hoc ipso voluntas ejus a peccando abstrahitur; quia plus terret pœna quam allicitat exemplum culpæ.

**ART. IV. — UTRUM VINDICTA
SIT EXERCENDA IN EOS
QUI INVOLUNTARIE PECCAVÉRUNT.**

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod vindicta sit exercenda in eos qui involuntarie peccaverunt. Voluntatem enim unius non consequitur voluntatem alterius. Sed unus punitur pro alio, secundum illud Exod. xx, 5: *Ego sum Deus zelotes, visitans iniquitatem patrum in filios, in tertiam et quartam generationem*; unde et pro peccato Cham, Chanaan filius ejus maledictus est, ut habetur Gen. ix. Giezi etiam peccante, lepra transmittitur ad posteros, ut habetur IV. Reg. v. Sanguis etiam Christi pœnæ reddit obnoxios successores Judæorum, qui dixerunt ⁶: *Sanguis ejus super nos, et super filios nostros*. Legitur etiam quod pro peccato Achan populus Israel traditus est in manus hostium, ut habetur Josue vii. Et pro peccato filiorum Heli idem po-

(2) Matth. xiii.

(3) Contra vulgatum illud ex Horatio sumptum: *Oderunt peccare mali formidine pœnæ*, ut et Eccli. i, 27: *Timor Domini expellit peccatum*.

(4) De civ. Dei, lib. xxi, cap. 11, a princ.

(5) *Talionem*: hæc pœna ex codice nostro deleta fuit. (6) Matth. xxvii, 25.

pulus corrui in conspectu Philisthino-
rum, ut habetur I. Reg. iv. Ergo aliquis
involuntarius est puniendus.

2. Præterea, illud solum est volunta-
rium quod est in potestate hominis. Sed
quandoque pœna infertur pro eo quod
non est in ejus potestate; sicut propter
vitium lepræ aliquis removetur ab admi-
nistratione Ecclesiæ; et propter pravi-
tatem aut malitiam civium Ecclesia per-
dit cathedram episcopalem. Ergo non
solum pro peccato voluntario vindicta
infertur.

3. Præterea, ignorantia causat invo-
luntarium. Sed vindicta quandoque exer-
cetur in aliquos ignorantes; parvuli
enim Sodomitarum, licet haberent igno-
rantiam invincibilem, cum parentibus
tamen perierunt, ut legitur Gen. xix.
Similiter etiam parvuli pro peccato Da-
than et Abiron pariter cum eis absor-
pti sunt, ut habetur Num. xvi. Bruta
etiam animalia, quæ carent ratione,
jussa sunt interfici pro peccato Amale-
citarum, ut habetur I. Reg. xv. Ergo
vindicta quandoque exercetur in invo-
luntarios.

4. Præterea, coactio maxime repugnat
voluntario. Sed aliquis qui timore coac-
tus aliquod peccatum committit, non
propter hoc reatum pœnæ evadit. Ergo
vindicta quandoque exercetur in invo-
luntarios.

5. Præterea, Ambrosius dicit super
Lucam ¹, quod "navicula in qua erat
Judas, turbabatur; unde et Petrus qui
erat firmus meritis suis, turbabatur alie-
nis." Sed Petrus non volebat peccatum
Judæ. Ergo quandoque involuntarius
punitur.

Sed *contra* est quod pœna debetur pec-
cato. Sed omne peccatum est volunta-
rium, ut dicit Augustinus ². Ergo in so-
los voluntarios exercenda est vindicta.

CONCLUSIO. — Pœnæ, ut pœnæ, non-
nisi in eos qui voluntarie peccaverunt
sunt exercendæ: nonnunquam tamen
pœnæ, ut medicinæ, justis et involunta-
rie peccantibus sunt infligendæ.

(1) Cap. v, in princ., et habetur cap. *Non tur-
batur*, 24, quæst. 1.

(2) De lib. arbitr. lib. iii, cap. I, circa fin., et
Retract. lib. i, cap. 9.

(3) Hinc dicit Augustinus (Retract. lib. i, c. 9):
Omnis pœna, si justa est, peccati pœna est, et
supplicium nonnatur.

(4) Quæ verba, ut animadvertit Sylvius, postea
in corpus juris canonici sunt redacta. Nam re-

Respondeo dicendum quod pœna du-
pliciter potest considerari: uno modo
secundum rationem pœnæ, et secundum
hoc pœna non debetur nisi peccato, quia
per pœnam reparatur æqualitas justitiæ,
inquantum ille qui peccando nimis secu-
tus est suam voluntatem, aliquid contra
suam voluntatem patitur. Unde cum
omne peccatum sit voluntarium, etiam
originale, ut supra habitum est (1 2, quæ-
st. lxxxii, art. 1), consequens est quod
nullus punitur hoc modo, nisi pro eo
quod voluntarie factum est ³. Alio modo
potest considerari pœna, inquantum est
medicina non solum sanativa peccati
præteriti, sed etiam præservativa a pec-
cato futuro, vel etiam promotiva in ali-
quod bonum; et secundum hoc aliquis
interdum punitur sine culpa, non tamen
sine causa ⁴. — Sciendum tamen quod
nunquam medicina subtrahit majus bo-
num, ut promoveat minus bonum; sicut
medicina carnalis nunquam cæcat ocu-
lum, ut sanet calcaneum; quandoque
tamen infert nocumentum in minori-
bus, ut in melioribus auxilium præstet.
Et quia bona spiritualia sunt maxima
bona, bona autem temporalia sunt mi-
nima, ideo quandoque punitur aliquis
in temporalibus bonis absque culpa; cu-
jusmodi sunt plures pœnæ præsentis
vitæ divinitus inflictæ ad humiliationem
vel probationem ⁵: non autem punitur
aliquis in spiritualibus bonis sine pro-
pria culpa, neque in præsentis, neque in
futuro: quia ibi pœnæ non sunt medi-
cinæ, sed consequuntur spirituales da-
mnationem.

Ad *primum* ergo dicendum, quod unus
homo pœna spiritali nunquam punitur
pro peccato alterius; quia pœna spiri-
tualis pertinet ad animam, secundum
quam quilibet est liber sui. Pœna au-
tem temporali quandoque unus punitur
pro peccato alterius, triplici ratione.
Primo quidem quia unus homo tempo-
raliter est res alterius; et ita in pœnam
ejus etiam ipse punitur; sicut filii se-
cundum corpus sunt quædam res patris,

gula juris 23 in sexto habet: *Sine culpa, nisi
subsit causa, non est aliquis puniendus.*

(5) Unde jure damnata est hæc propositio 72
inter Baianas: "Omnes omnino justorum affli-
ctiones sunt ultiones peccatorum ipsorum," et
hæc 70 inter Quesnellianas: "Nunquam Deus
affligit innocentes, et afflictiones semper ser-
viunt vel ad puniendum peccatum, vel ad puri-
ficandum peccatorem."

et servi quædam res dominorum ¹. Alio modo in quantum peccatum unius derivatur in alterum vel per imitationem, sicut filii imitantur peccata parentum, et servi peccata dominorum, ut audacius peccent, vel per modum meriti, sicut peccata subditorum merentur peccatorem prælatum, secundum illud Job cap. xxxiv, 30: *Qui regnare facit hominem hypocritam propter peccata populi*. Unde et pro peccato David populum numerantis populus Israel punitus est, ut habetur II. Reg. ult. Sive etiam per aliqualem consensum seu dissimulationem; sicut etiam interdum boni simul puniuntur temporaliter cum malis, quia eorum peccata non redarguerunt, ut Augustinus dicit ². Tertio ad commendandum unitatem humanæ societatis, ex qua unus debet pro alio sollicitus esse ne peccet; et ad detestationem peccati, dum pœna unius redundat in omnes, quasi omnes essent unum corpus, ut Augustinus dicit de peccato Achan ³. Quod autem Dominus dicit: *Visitans peccata parentum in filios in tertiam et quartam generationem*, magis videtur ad misericordiam quam ad severitatem pertinere; dum non statim vindictam adhibet, sed expectat in posterum, ut vel saltem posterius corrigantur; sed crescente malitia posterorum, quasi necesse est ultionem inferri.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit ⁴, iudicium humanum debet imitari divinum iudicium in manifestis Dei judiciis, quibus homines spiritaliter damnat pro proprio peccato. Occulta vero Dei judicia, quibus temporaliter aliquos punit absque culpa, non potest humanum iudicium imitari: quia homo non potest comprehendere horum iudiciorum rationes, ut sciat quid expediat unicuique. Et ideo nunquam secundum humanum iudicium aliquis debet puniri sine culpa pœna flagelli, ut occidatur, vel mutiletur, vel verberetur. Pœna autem damni punitur aliquis etiam secundum humanum iudicium, etiam sine culpa, sed non sine causa; et hoc tripliciter: uno modo ex hoc quod aliquis ineptus redditur sine sua culpa ad aliquod bo-

num habendum vel consequendum; sicut propter vitium lepræ aliquis removetur ab administratione Ecclesiæ; et propter bigamiam, vel iudicium sanguinis ⁵ aliquis impeditur a sacris ordinibus. Secundo, quia bonum in quo damnificatur, non est proprium bonum, sed commune; sicut quod aliqua Ecclesia habeat episcopatum pertinet ad bonum totius civitatis, non autem ad bonum clericorum tantum. Tertio, quia bonum unius dependet ex bono alterius; sicut in crimine læsæ majestatis filius amittit hæreditatem pro peccato parentis.

Ad tertium dicendum, quod parvuli divino iudicio simul puniuntur temporaliter eum parentibus; tum quia sunt res parentum, et in eis etiam parentes puniuntur; tum etiam quia hoc in eorum bonum eedit, ne si reservarentur, essent imitatores paternæ malitiæ, et sic graviores pœnas mererentur. In bruta vero animalia, et quascumque alias irracionales creaturas vindicta exercetur, quia per hoc puniuntur illi quorum sunt; et iterum propter detestationem peccati.

Ad quartum dicendum, quod coactio timoris non facit simpliciter involuntarium, sed habet voluntarium mixtum, ut supra habitum est (1 2, q. vi, art. 5 et 6).

Ad quintum dicendum, quod hoc modo pro peccato Judæ cæteri apostoli turbabantur, sicut pro peccato unius punitur multitudo, ad unitatem commendandam, ut dictum est (in respons. ad 1 et 2).

QUESTIO CIX.

DE VERITATE,

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de veritate et vitiis oppositis. Circa veritatem autem queruntur quatuor: 1. Utrum veritas sit virtus. — 2. Utrum sit specialis virtus. — 3. Utrum sit pars iustitiæ. — 4. Utrum magis declinet in minus.

ART. I. — UTRUM VERITAS SIT VIRTUS ⁶.

De his etiam part. I, qu. xvi, art. 4 ad 4, et qu. xvii, art. 8 corp. et Sent. iii, dist. 34, quæst. i, art. 2 corp., et iv, dist. 16, quæst. iv, art. 1 quæstiunc. ii corp. et dist. 17, quæst. iii, art. 2, quæstiunc. iii corp. et De verit. q. i, art. 3 ad 12.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod veritas non sit virtus. Prima enim

- cureurs qui ont provoqué la sentence, les té-
- moins qui se sont présentés sans être assignés,
- et dont la déposition a été cause de la condamnation, les greffiers, les gendarmes et les
- exécuteurs (Théolog. moral., p. 642).

(6) Veritas de qua hic agitur nihil aliud est

(1) Ita quoque subditi principum, amici amicorum, et sic punitur ipse peccans, quando in re sua patitur. (2) De civ. Dei, lib. i, cap. 9.

(3) Lib. Quæst. sup. Josue, qu. 8. (4) Loc. cit.

(5) Sic enumerat D. Gousset eos qui propter iudicium sanguinis fiunt irregulares: « Les pro-

virtutum est fides, cujus objectum est veritas. Cum ergo objectum sit prius habitu et actu, videtur quod veritas non sit virtus, sed aliquid prius virtute.

2. Præterea, sicut Philosophus dicit ¹, ad veritatem pertinet quod aliquis confiteatur existentia circa seipsum, et neque majora, neque minora. Sed hoc non semper est laudabile, neque in bonis, quia, ut dicitur Proverb. xxvii, 2, *laudet te alienus, et non os tuum*; nec etiam in malis, quia contra quosdam dicitur Isa. cap. iii, 9: *Peccatum suum quasi Sodoma prædicaverunt, nec absconderunt*. Ergo veritas non est virtus.

3. Præterea, omnis virtus aut est theologica, aut intellectualis, aut moralis. Sed veritas non est virtus theologica, quia non habet Deum pro objecto, sed res temporales; dicit enim Tullius ², quod "veritas est per quam immutata ea quæ sunt, aut fuerunt, aut futura sunt, dicuntur ³." Similiter etiam non est virtus intellectualis, sed finis earum. Neque etiam est virtus moralis, quia non consistit in medio inter *superfluum* et *diminutum*; quanto enim aliquis plus dicit verum, tanto melius est. Ergo veritas non est virtus.

Sed *contra* est quod Philosophus ⁴ ponit veritatem inter cæteras virtutes.

CONCLUSIO. — Cum verum dicere sit actus bonus, veritas qua quis verum dicit, necessario est virtus, non autem veritas a qua denominatur quidpiam verum.

Respondeo dicendum quod veritas dupliciter accipi potest; uno modo, secundum quod veritate aliquid dicitur verum, et sic veritas non est virtus sed objectum, vel finis virtutis: sic enim accepta veritas non est habitus, qui est genus virtutis, sed æqualitas quædam intellectus vel signi ad rem intellectam et signatam, vel etiam rei ad suam regulam, ut in primo habitum est (quæst. xvi, art. 1, et quæst. xxi, art. 2). Alio modo potest dici veritas, qua aliquis verum dicit, secundum quod per eam

aliquis dicitur verax; et talis veritas, sive veracitas, necesse est quod sit virtus; quia hoc ipsum quod est dicere verum, est bonus actus. Virtus autem est "quæ bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit."

Ad *primum* ergo dicendum, quod ratio illa procedit de veritate primo modo dicta ⁵.

Ad *secundum* dicendum, quod confiteri id quod est circa seipsum, inquantum est confessio veri, est bonum ex genere. Sed hoc non sufficit ad hoc quod sit virtutis actus; sed ad hoc requiritur quod ulterius debitis circumstantiis vestiatur; quæ si non observentur, erit actus vitiosus. Et secundum hoc vitiosum est quod aliquis sine debita causa laudet seipsum etiam de vero: vitiosum est etiam quod aliquis peccatum suum publicet, quasi se de hoc laudando, vel qualitercumque inutiliter manifestando.

Ad *tertium* dicendum, quod ille qui dicit verum, profert aliqua signa conformia rebus, scilicet vel verba, vel aliqua facta exteriora, aut quascumque res exteriores. Circa hujusmodi autem res sunt solæ virtutes morales, ad quas scilicet pertinet usus exteriorum membrorum, secundum quod fit per imperium voluntatis. Unde veritas non est virtus theologica, neque intellectualis, sed moralis. Est autem in medio inter *superfluum* et *diminutum*, dupliciter: uno quidem modo ex parte objecti; alio modo ex parte actus. Ex parte quidem objecti, quia verum secundum suam rationem importat quamdam æqualitatem: æquale autem est medium inter majus et minus: unde ex hoc ipso quod aliquis dicit verum de seipso, medium tenet inter eum qui majora dicit de seipso, et inter eum qui minora. Ex parte autem actus medium tenet, inquantum verum dicit, quando oportet et secundum quod oportet. *Superfluum* autem convenit illi qui importune ea quæ sua sunt manifestat; defectus autem competit illi qui occultat, quando manifestare oportet.

quam veracitas, et definiri potest habitus quo quispiam solet dicere verum; sive, ut ait ipse D. Thomas (art. 3 ad 3), *quo aliquis in vita et sermone talem se demonstrat qualis est*.

(1) Ethic. lib. iv, cap. 7.

(2) De invent. lib. ii, aliquant. ante fin.

(3) Sed aliter eodem libro prius num. 14 veri-

tatem definit, *per quam damus operam ne quid aliter quam confirmaverimus fiat, aut factum, aut futurum sit*.

(4) Ethic. lib. ii et iv, cap. 7 utrobique.

(5) Veritas quæ hic ponitur esse virtus, alia est ac veritas quæ ponitur objectum fidei; prior enim est humana, posterior autem divina.

**ART. II. — UTRUM VERITAS
SIT SPECIALIS VIRTUS.**

De his etiam Sent. II, dist. 16, quæst. IV, art. 1, quæstiunc. II.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod veritas non sit specialis virtus. Verum enim et bonum convertuntur. Sed bonitas non est specialis virtus; quinimo omnis virtus est bonitas, quia " bonum facit habentem ¹. „ Ergo veritas non est specialis virtus.

2. Præterea, manifestatio ejus quod ad ipsum hominem pertinet, est actus veritatis, de qua nunc loquimur. Sed hoc pertinet ad quamlibet virtutem; quilibet enim virtutis habitus manifestatur per proprium actum. Ergo veritas non est specialis virtus.

3. Præterea veritas vitæ dicitur, quia quis recte vivit, de qua dicitur ² Isaiaë cap. XXXVIII, 3: *Memento, quæso, quomodo ambulaverim coram te in veritate, et in corde perfecto*. Sed qualibet virtute recte vivitur, ut patet per definitionem virtutis supra positam (12, quæst. LV, art. 4). Ergo veritas non est specialis virtus.

4. Præterea, veritas videtur idem esse simplicitati, quia utrique opponitur simulatio. Sed simplicitas non est specialis virtus, quia facit intentionem rectam, quod requiritur in omni virtute. Ergo etiam veritas non est specialis virtus.

Sed *contra* est quod in lib. II Ethic. ³ connumeratur aliis virtutibus.

CONCLUSIO. — Veritas est quædam specialis virtus, per quam homo exteriora sua, vel verba, vel facta, vel signa, debito ordine disponit.

Respondeo dicendum quod ad rationem virtutis humanæ pertinet quod opus hominis bonum reddat. Unde ubi in actu hominis invenitur specialis ratio bonitatis, necesse est quod ad hoc disponatur homo per specialem virtutem. Cum autem bonum, secundum Augustinum ⁴, consistat in ordine ⁵, necesse est specialem rationem boni considerari ex determinato ordine. Est autem quidam specialis ordo secundum quod exteriora

nostra vel verba, vel facta debite ordinantur ad aliquid, sicut signum ad signatum; et ad hoc perficitur homo per virtutem veritatis. Unde manifestum est quod veritas est specialis virtus.

Ad *primum* ergo dicendum, quod verum et bonum subjecto quidem convertuntur, quia omne verum est bonum, et omne bonum est verum; sed secundum rationem invicem se excedunt; sicut intellectus et voluntas invicem se excedunt: nam intellectus intelligit voluntatem et multa alia, et voluntas appetit ea quæ pertinent ad intellectum, et multa alia. Unde *verum* secundum rationem propriam, quæ est perfectio intellectus, est quoddam particulare bonum, inquantum appetibile quoddam est: et similiter *bonum* secundum propriam rationem, prout est finis appetitus, est quoddam verum, inquantum est quoddam intelligibile. Quia ergo virtus includit rationem bonitatis, potest esse quod veritas sit specialis virtus, sicut *verum* est speciale bonum: non autem potest esse quod bonitas hominis sit specialis virtus ⁶, cum magis secundum rationem sit genus virtutis.

Ad *secundum* dicendum, quod habitus virtutum et vitiorum sortiuntur speciem ex eo quod est per se intentum, non autem ab eo quod est per accidens et præter intentionem. Quod autem aliquis manifestet quod circa ipsum est, pertinet quidem ad virtutem veritatis, sicut per se intentum; ad alias autem virtutes potest pertinere ex consequenti ⁷, præter principalem intentionem. Fortis enim intendit fortiter agere; quod autem fortiter agendo aliquis manifestet fortitudinem quam habet, hoc consequitur præter ejus principalem intentionem.

Ad *tertium* dicendum, quod veritas vitæ est veritas secundum quam aliquid est verum, non veritas secundum quam aliquis dicit verum. Dicitur autem vita vera, sicut et quælibet alia res, ex hoc quod attingit suam regulam et mensuram, scilicet divinam legem, per cujus conformitatem rectitudinem habet: et

(1) Ut jam sæpissime dictum est ex definitione virtutis (Ethic. lib. II) assignata; cujus hæc prima pars est ut habentem faciat bonum.

(2) Ex Ezechiaë regis persona se a morte redimi postulantis. (3) Cap. 7.

(4) Lib. De natura boni, cap. 3.

(5) Ubi non tantum in ordine, sed et in modo ac specie naturam boni constituit.

(6) Quia bonitas specialem boni rationem non habet.

(7) Prout est manifestatio per facta ipsa, non per verba: nec enim fortis verbi gratia manifestat fortitudinem verbis prædicando se esse fortem, sed factis tantum; quo spectat vox illa Ajacis adversus Ulyssem contententis: *Denique quid verbis opus est? spectemur agendo*.

talis veritas, sive rectitudo, communis est ad quamlibet virtutem.

Ad *quartum* dicendum, quod simplicitas dicitur per oppositum duplicitati, qua scilicet aliquis aliud habet in corde, et aliud ostendit exterius, et sic simplicitas ad hanc virtutem pertinet¹. Facit autem intentionem rectam, non quidem directe (quia hoc pertinet ad omnem virtutem), sed excludendo duplicitatem, qua homo unum prætendit et aliud intendit.

ART. III. — UTRUM VERITAS SIT PARS JUSTITIÆ.

De his etiam De verit. quæst. 1, art. 5 ad 12.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod veritas non sit pars justitiæ. Justitiæ enim proprium esse videtur quod reddat alteri debitum. Sed ex hoc quod aliquis dicit verum, non videtur alteri debitum reddere, sicut fit in omnibus præmissis justitiæ partibus. Ergo veritas non est pars justitiæ.

2. Præterea, veritas pertinet ad intellectum. Justitia autem est in voluntate, ut supra habitum est (qu. LVIII, art. 4). Ergo veritas non est pars justitiæ.

3. Præterea, triplex distinguitur veritas secundum Hieronymum², scilicet "veritas vitæ, et veritas justitiæ, et veritas doctrinæ." Sed nulla istarum est pars justitiæ; nam veritas vitæ continet in se omnem virtutem, ut dictum est (art. præc. ad 3); veritas autem justitiæ est idem justitiæ; unde non est pars ejus; veritas autem doctrinæ pertinet magis ad virtutes intellectuales. Ergo veritas nullo modo est pars justitiæ.

Sed *contra* est quod Tullius³ ponit veritatem inter partes justitiæ.

CONCLUSIO. — Veritas est justitiæ pars, prout annectitur ei sicut virtus secundaria principali.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. LXXX), ex hoc aliqua virtus justitiæ annectitur, sicut secundaria principali, quod partim quidem cum justitia convenit, partim autem deficit ab ejus perfecta ratione. Virtus autem veritatis convenit quidem cum justitia in duobus: uno quidem modo in

hoc quod est ad alterum; manifestatio enim, quam diximus esse actum voluntatis⁴, est ad alterum, inquantum scilicet ea quæ circa ipsum sunt, unus homo alteri manifestat; alio modo, inquantum justitia æqualitatem quamdam in rebus constituit: et hoc etiam facit virtus veritatis: adæquat enim signa rebus existentibus circa ipsum. Deficit autem a propria ratione justitiæ quantum ad rationem debiti: non enim hæc virtus attendit debitum legale, quod attendit justitia, sed potius debitum morale, inquantum scilicet ex honestate unus homo alteri debet veritatis manifestationem. Unde veritas est pars justitiæ, inquantum annectitur ei sicut virtus secundaria principali.

Ad *primum* ergo dicendum, quod quia homo est animal sociale, naturaliter unus homo debet alteri id sine quo societas humana servari non posset. Non autem possent homines ad invicem convivere, nisi sibi invicem crederent, tamquam sibi invicem veritatem manifestantibus. Et ideo virtus veritatis aliquo modo attendit rationem debiti.

Ad *secundum* dicendum, quod veritas, secundum quod est cognita, pertinet ad intellectum; sed homo per propriam voluntatem, per quam utitur et habitibus, et membris, profert exteriora signa ad veritatem manifestandam, et secundum hoc manifestatio veritatis est actus voluntatis.

Ad *tertium* dicendum, quod veritas de qua nunc loquimur, differt a veritate vitæ, ut dictum est (artic. præc. ad 3). Veritas autem justitiæ dicitur dupliciter: uno modo secundum quod ipsa justitia est rectitudo quædam regulata secundum regulam divinæ legis; et secundum hoc differt veritas justitiæ a veritate vitæ, quia veritas vitæ est secundum quam aliquis recte vivit in seipso, veritas autem justitiæ est secundum quam aliquis rectitudinem legis in judiciis, quæ sunt ad alterum, servat; et secundum hoc veritas justitiæ non pertinet ad veritatem de qua nunc loquimur, sicut nec veritas vitæ. Alio modo potest intelligi veritas justitiæ, secundum quod aliquis ex justitia veritatem manifestat; puta cum aliquis in iudicio veritatem

(1) Ex his dictis patet simplicitatem ac veritatem esse eandem virtutem, ac solummodo ratione differre.

(2) Habetur in Glossa Lyrani sup. illud Matthæi XV: *Audito hoc, scandalizati sunt.*

(3) De invent. lib. II, aliquant. ante fin.

(4) Nicolai et alii edit. habent hic *veritatu* erronee.

confitetur, aut verum testimonium dicit; et hæc veritas est quidam particularis actus justitiæ, et non pertinet directe ad hanc veritatem, de qua nunc loquimur; quia scilicet in hac manifestatione veritatis principaliter homo intendit jus suum alteri reddere. Unde Philosophus ¹ de hac virtute determinans dicit: "Non de veridico in confessionibus dicimus, neque quæcumque ad justitiam vel injustitiam contendunt. „ Veritas autem doctrinæ consistit in quadam manifestatione verborum, de quibus est scientia. Unde nec ista veritas directe pertinet ad hanc virtutem, sed solum veritas qua aliquis et vita et sermone talem se demonstrat, qualis est: et non alia quam circa ipsum ² sint, nec majora, nec minora. Veruntamen quia moralia ³, inquantum sunt a nobis cognita, circa nos sunt, et ad nos pertinent, secundum hoc veritas doctrinæ potest ad hanc virtutem pertinere; et quæcumque alia veritas ⁴ qua quis manifestat verbo vel facto quod cognoscit.

**ART. IV. — UTRUM VIRTUS VERITATIS
MAGIS DECLINET IN MINUS.**

De his etiam infra, quæst. CXXIX, art. 3 ad 5.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod virtus veritatis non declinet in minus. Sicut enim aliquis dicendo majus, incurrit falsitatem, ita et dicendo minus: non enim magis est falsum quatuor esse quinque, quam quatuor esse tria. Sed "omne falsum est secundum se malum et fugiendum, „ ut Philosophus dicit ⁵. Ergo veritatis virtus non plus declinat in minus quam in majus.

2. Præterea, quod una virtus magis declinet ad unum extremum quam ad aliud, contingit ex hoc quod virtutis medium est propinquius uni extremo quam alteri; sicut fortitudo est propinquior audaciæ quam timiditati. Sed veritatis medium non est propinquius uni extremo quam alteri: quia veritas, cum

sit æqualitas quædam, in medio punctuali consistit. Ergo veritas non magis declinat in minus.

3. Præterea, in minus videtur a veritate recedere qui veritatem negat, veritati aliquid subtrahens; in majus autem qui veritati aliquid superaddit. Sed magis repugnat veritati qui veritatem negat, quam qui superaddit: quia veritas non compatitur secum negationem veritatis, compatitur autem secum superadditionem. Ergo videtur quod veritas magis debeat declinare in majus quam in minus.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit ⁶, quod "homo secundum hanc virtutem magis a vero declinat in minus. „

CONCLUSIO. — Declinare in minus affirmando, ut videlicet quispiam de se ipso minus boni dicat, quam in ipso est, ad veritatis virtutem pertinet: non autem declinare in minus negando, ut videlicet quispiam neget bonum sibi inesse quod vere inest.

Respondeo dicendum quod declinare in minus a veritate contingit dupliciter: uno modo affirmando; puta cum aliquis non manifestat totum bonum quod in ipso est, puta scientiam, vel sanctitatem, vel aliquid hujusmodi: quod fit sine præjudicio veritatis, quia in majori etiam est minus; et secundum hoc hæc virtus declinat in minus ⁷. Hoc enim, ut Philosophus dicit ibidem, "videtur esse prudentius, propter onerosas superabundantias. „ Homines enim qui majora de seipsis dicunt quam sint ⁸, sunt aliis onerosi, quasi excellere alios volentes: homines autem qui minora de seipsis dicunt, gratiosi sunt, quasi aliis condescendentes per quamdam moderationem ⁹. Unde Apostolus dicit ¹⁰: *Si volueris gloriari, non ero insipiens, veritatem enim dicam; parco autem, ne quis me existimet supra id quod videt in me, aut audit ex me.* Alio modo potest aliquis declinare in minus negando, scilicet ut neget sibi inesse quod inest ¹¹: et sic non

casus quibus vir quidam quidquid in ipso est patefacere teneatur.

(8) Theologi putant voces *quam sint* esse adjectitias. Recte vero sic habent omnes Mss. et editi libri.

(9) Qui sic majora reticent, varia inde commoda percipiunt, v. g. inanem gloriam fugiunt, invidiam amovent, civilem convictum ac pergratam cum aliis conversationem adipiscuntur.

(10) II. Corinth. XII, 6.

(11) Qui semper orat vel jejunit, non posset

(1) Ethic. lib. IV, cap. 7, in med.

(2) Ita communius. Codex Alcan., *quæ*. Edit. Rom., *quam circa ipsa*.

(3) Ita editi libri quos vidimus. Cod. Camer. et Alcan., *quia vera nobilita inquantum*, etc.; alius Theologorum codex, *vera scibilia*. Cajetanus, *vera moralia*.

(4) Ita cum cod. Alcan., Rom. et Paris. editi passim. Cod. Camer., *virtus*.

(5) Ethic. lib. IV, cap. 7, ante med.

(6) Ibid., circa med.

(7) Quod fit prudenter, nam rarissimi sunt

pertinet ad hanc virtutem declinare in minus, quia per hoc incurreret falsum; et tamen hoc ipsum esset minus repugnans veritati, non quidem secundum propriam rationem veritatis, sed secundum rationem prudentiæ, quam oportet salvari in omnibus virtutibus: magis enim repugnat prudentiæ, quia periculosius est et onerosius aliis, quod aliquis existimet vel jactet se habere quod non habet, quam quod existimet vel dicat se non habere quod habet.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

QUÆSTIO CX.

DE VITIIS OPPOSITIS VERITATI, ET PRIMO DE MENDACIO, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis veritati: et primo de mendacio; secundo de simulatione sive hypocrisi; tertio de jactantia et opposito vitio. Circa mendacium quærentur quatuor: 1. Utrum mendacium semper opponatur veritati, quasi continens falsitatem. — 2. De speciebus mendacii — 3. Utrum mendacium semper sit peccatum. — 4. Utrum semper sit peccatum mortale.

ART. I. — UTRUM MENDACIUM SEMPER OPPONATUR VERITATI ¹.

De his etiam infra, art. 2 corp. et Sent. III, dist. 38, quæst. 1, art. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod mendacium non semper opponatur veritati. Opposita enim non possunt esse simul. Sed mendacium simul potest esse cum veritate: qui enim verum loquitur quod falsum esse credit, mentitur, ut Augustinus dicit ². Ergo mendacium non opponitur veritati.

2. Præterea, virtus veritatis non solum consistit in verbis, sed etiam in factis; quia, secundum Philosophum ³, secundum hanc virtutem aliquis verum dicit et in sermone, et in vita. Sed mendacium consistit solum in verbis; dicitur enim ab Augustino ⁴, quod "mendacium est falsa vocis significatio." Sic ergo videtur quod mendacium non directe opponatur virtuti veritatis.

3. Præterea, Augustinus dicit ⁵, quod "culpa mentientis est fallendi cupiditas." Sed hoc non opponitur veritati,

dicere sine mendacio se nunquam orare aut jejunare, sed potest recte dicere se quadragesimam observare, reliquis anni partes prætermittens.

(1) Juxta mentem D. Thomæ mendacium definiri potest: *Sermo cum intentione falsum dicendi prolatus*. (2) Lib. De mendac. c. 3, a med.

(3) Ethic. lib. IV, cap. 7.

sed magis benevolentiae, vel justitiæ. Ergo mendacium non opponitur veritati.

Sed *contra* est quod dicit Augustinus ⁶: "Nemo dubitet mentiri eum qui falsum enuntiat causa fallendi. Quapropter enuntiatio falsi cum voluntate ad fallendum prolata, manifestum est mendacium." Sed hoc opponitur veritati. Ergo mendacium veritati opponitur.

CONCLUSIO. — Mendacium directe et formaliter veritatis virtuti opponitur.

Respondeo dicendum quod actus moralis ex duobus speciebus sortitur, scilicet ex objecto et ex fine: nam finis est objectum voluntatis, quæ est primum movens in moralibus actibus. Potentia autem a voluntate mota habet suum objectum, quod est proximum objectum voluntarii actus, et se habet in actu voluntatis ad finem, sicut materiale ad formale, ut ex supra dictis patet (1 2, quæst. XVIII, art. 6 et 7). Dictum est autem (quæst. præc., art. 1 ad 3), quod virtus veritatis (et per consequens opposita vitia) in manifestatione consistit, quæ fit per aliqua signa: quæ quidem manifestatio sive enuntiatio est rationis actus conferentis signum ad signatum: omnis enim representatio consistit in quadam collatione quæ proprie pertinet ad rationem. Unde etsi bruta animalia aliqui manifestent, non tamen manifestationem intendunt ⁷; sed naturali instinctu aliquid agunt, ad quod manifestatio sequitur. Inquantum tamen hujusmodi manifestatio sive enuntiatio est actus moralis, oportet quod sit voluntarius et ex intentione voluntatis dependens. Objectum autem proprium manifestationis sive enuntiationis est verum vel falsum. Intentio vero voluntatis inordinatæ potest ad duo ferri: quorum unum est ut falsum enuntietur: aliud est effectus proprius falsæ enuntiationis, ut scilicet aliquis fallatur. — Si ergo ista tria concurrant, scilicet quod falsum sit id quod enuntiat, et quod adsit voluntas falsum enuntiandi, et iterum intentio fallendi, tunc est falsitas materialiter, quia falsum dicitur, et formaliter propter vo-

(4) Lib. Contra mendacium, cap. 12.

(5) Lib. De mendacio, loc. cit.

(6) Ibid. cap. 4, in fin.

(7) Non enim percipiunt relationem signi ad signatum, ut luculenter exponit Bossuetius (Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même, p. 307 e seg., ediz. di Versailles).

luntatem falsum dicendi, et effective propter voluntatem falsitatem imprimendi. Sed tamen ratio mendacii sumitur a formali falsitate, ex hoc scilicet quod aliquis habet voluntatem falsum enuntiandi; unde et mendacium nominatur ex eo quod contra mentem dicitur. Et ideo si quis falsum enuntiet, credens id esse verum, est quidem falsum materialiter ¹, sed non formaliter, quia falsitas est præter intentionem dicentis: unde non habet perfectam rationem mendacii; id enim quod præter intentionem dicentis est, per accidens est; unde non potest esse specifica differentia. Si vero aliquis formaliter falsum dicat, habens voluntatem falsum dicendi, licet sit verum id quod dicitur, inquantum tamen huiusmodi actus est voluntarius et moralis, habet per se falsitatem et per accidens veritatem: unde ad speciem mendacii pertingit. — Quod autem aliquis intendat falsitatem in opinione alterius constituere, fallendo ipsum, non pertinet ad speciem mendacii ²; sed ad quamdam perfectionem ipsius; sicut et in rebus naturalibus aliquid speciem sortitur, si formam habeat, etiamsi desit formæ effectus; sicut patet in gravi, quod violenter sursum detinetur ne descendat secundum exigentiam suæ formæ. Sic ergo patet quod mendacium directe et formaliter opponitur virtuti veritatis.

Ad *primum* ergo dicendum, quod unumquodque magis iudicatur secundum id quod est in eo formaliter et per se, quam secundum id quod est in eo materialiter et per accidens. Et ideo magis opponitur veritati, inquantum est virtus moralis, quod aliquis dicat verum intendens dicere falsum, quam quod dicat falsum intendens dicere verum.

Ad *secundum* dicendum, quod, sicut Augustinus dicit ³, voces præcipuum locum tenent inter alia signa. Et ideo cum dicitur quod "mendacium est falsa

vocis significatio, " nomine vocis intelligitur omne signum. Unde ille qui aliquid falsum nutibus significare intendet, non esset a mendacio immunis.

Ad *tertium* dicendum, quod cupiditas fallendi pertinet ad perfectionem mendacii, non autem ad speciem ipsius, sicut nec aliquis effectus pertinet ad speciem suæ causæ ⁴.

ART. II. — UTRUM MENDACIUM SUFFICIENTER DIVIDATUR PER MENDACIUM OFFICIOSUM, JOCOSUM ET PERNICIOSUM ⁵.

De his etiam Sent. III, dist. 38, quæst. 1, art. 1 et 5, et Opusc. LXIV, cap. 25 et 26, et Ps. v, col. 5.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod mendacium insufficienter dividatur per mendacium *officiosum*, *jocosum* et *perniciosum*. Divisio enim est danda secundum ea quæ per se conveniunt rei, ut patet per Philosophum ⁶. Sed intentio effectus est præter speciem actus moralis, et per accidens se habet ad ipsum, ut videtur; unde et infiniti effectus possunt consequi ex uno actu. Sed hæc divisio datur secundum intentionem effectus: nam mendacium *jocosum* est quod fit causa ludi ⁷; mendacium autem *officiosum* est quod fit causa utilitatis; mendacium autem *perniciosum* est quod fit causa nocimenti. Ergo inconvenienter hoc modo dividitur mendacium.

2. Præterea, Augustinus ⁸ dividit mendacium in octo partes: quorum primum est in doctrina religionis; secundum est, quod nulli prosit, et obsit alicui; tertium est, quod prodest ita uni, ut alteri obsit; quartum est, quod fit sola mentiendi fallendique libidine; quintum est, quod fit placendi cupiditate; sextum est, quod nulli obest, et prodest alieni ad conservandam pecuniam; septimum est, quod nulli obest et prodest alicui ad vitandam mortem; octavum, quod nulli obest, et prodest alicui ad vitandam immunditiam corporalem. Ergo videtur quod prima divisio mendacii sit insufficientis.

(1) Tum non adest peccatum, falsitas enim enuntiationis est omnino involuntaria.

(2) Id est, natura et species mendacii non requirit ut adsit voluntas alium fallendi, quod patet, addit Sylvius, quia excluderentur alioquin a definitione mendacii jocosamendacia quæ non ad fallendum dicuntur, sed ad jocandum; insuper quia evidens est mentiri eum qui, te præsentem, aliquid fecit, et mox tibi etiam se illud fecisse negat, tum quum nulla est decipiendi voluntas ac facultas.

) De doctr. christ. lib. II, cap. 3, circa med.

(4) Ita B. Thomas conformiter ipsi Augustino qui hanc eandem sententiam explicat (lib. De mendac. cap. 3).

(5) Hæc divisio, quam S. Doctor in hoc articulo tradit, ex Augustino scribente in Ps. v sumitur.

(6) Metaph. lib. VII, text. 43, et De part. animal. lib. I, cap. 3, circa med.

(7) Qui proprie in factis quidem dici solet ac debet ex Varrone, sed per extensionem verbis etiam jocularibus applicatur, sicut hic usurpatur.

(8) Lib. De mendacio, cap. 14

3. Præterea, Philosophus¹ dividit mendacium in jactantiam, quæ verum excedit in dicendo, et ironiam quæ deficit a vero in minus: quæ duo sub nullo prædictorum membrorum continentur. Ergo videtur quod divisio prædicta mendacii sit incompetens.

Sed *contra* est quod super illud Ps. v: *Perdes omnes qui loquuntur mendacium*, dicit Glossa² quod "sunt tria genera mendaciorum: quædam enim sunt pro salute et commodo alicujus; est etiam aliud genus mendacii quod fit joco: tertium vero mendacii genus est quod fit ex malignitate. „ Primum autem horum trium dicitur officiosum, secundum jocosum, tertium perniciosum. Ergo mendacium in tria prædicta dividitur.

CONCLUSIO. — Mendacium recte et sufficienter dividitur in mendacium officiosum, jocosum et perniciosum.

Respondeo dicendum quod mendacium tripliciter dividi potest: uno modo secundum ipsam mendacii rationem, quæ est propria et per se mendacii divisio; et secundum hoc mendacium in duo dividitur: scilicet in mendacium quod transcendit veritatem in majus, quod pertinet ad jactantiam; et in mendacium quod deficit a veritate in minus, quod pertinet ad ironiam³, ut patet per Philosophum⁴. Hæc autem divisio ideo per se est ipsius mendacii, quia mendacium, inquantum hujusmodi, opponitur veritati, ut dictum est (art. præc.). Veritas autem æqualitas quædam est, cui per se opponitur majus et minus. — Alio modo potest dividi mendacium inquantum habet rationem culpæ secundum ea quæ aggravant vel diminuunt culpam mendacii ex parte finis intenti. Aggravat autem culpam mendacii, si aliquis per mendacium intendat alterius nocumentum, quod vocatur mendacium *perniciosum*; diminuit autem culpa mendacii, si ordinetur ad aliquod bonum, vel delectabile, et sic est mendacium *jocosum*; vel utile, et sic est mendacium *officiosum*, quo intenditur juvamentum alterius, vel remotio nocumenti. Et secundum hoc dividitur mendacium in tria

prædicta. Tertio modo dividitur mendacium universaliter secundum ordinem ad finem, sive ex hoc addatur vel diminuat ad culpam mendacii, sive non; et secundum hoc divisio est octo membrorum, quæ dicta est (in arg. 2). In qua quidem tria prima membra continentur sub mendacio pernicioso: quod quidem fit vel contra Deum, et ad hoc pertinet primum mendacium, quod est *in doctrina religionis*; vel est contra hominem, sive sola intentione nocendi alicui, et sic est mendacium secundum, quod scilicet *nulli prodest, et obest alicui*; sive etiam intendatur in nocumento, unius utilitas alterius, et hoc est tertium mendacium, *quod uni prodest, et alteri obest*. Inter quæ tria primum est gravissimum, quia semper peccata contra Deum sunt graviora⁵, ut supra dictum est (1 2, q. LXXIII, art. 9). Secundum autem est gravius tertio quod diminuitur ex intentione utilitatis alterius. Post hæc autem tria, quæ superaddunt ad gravitatem culpæ mendacii, ponitur quartum, quod habet propriam quantitatem sine additione vel diminutione, et hoc est mendacium quod fit "ex sola mentiendi libidine, „ quod procedit ex habitu: unde et Philosophus dicit⁶, quod "mendax, eo quod talis est secundum habitum, ipso mendacio gaudet. „ Quatuor vero subsequentes modi diminuunt de culpa mendacii: nam quintum est mendacium jocosum, quod fit placendi cupiditate; alia vero tria continentur sub mendacio officioso, in quo intenditur quod est alteri utile; vel quantum ad res exteriores, et sic est sextum mendacium, quod prodest alicui ad pecuniam conservandam; vel est utile corpori, et hoc est septimum mendacium, in quo impeditur mors hominis; vel etiam utile est ad honestatem virtutis, et hoc est octavum mendacium, in quo impeditur illicita pollutio corporalis. Patet autem quod quanto bonum intentum est melius, tanto magis minuitur culpa mendacii. Et ideo si quis diligenter consideret, secundum ordinem prædictæ enumerationis, est ordo gravitatis culpæ in istis mendaciis: nam bonum utile præfertur

peccat prædicator qui in prædicando falsa refert miracula, falsas sanctorum reliquias commendat, aut facta in vitis sanctorum turpiter adulterat, quia ex iis religio grave dampnum incurrit.

(1) Ethic. lib. IV, cap. 7.
(2) Ord. Aug. ex lib. De mendac. cap. 14.
(3) De his vitis tractandum erit, quæst. cxiii et cxiiii. (4) Ethic. lib. IV, cap. 7.
(5) Juxta Cajetanum et alios theologos graviter

(6) Ethic. lib. IV, cap. 7.

delectabili, ot vita corporalis præfertur pecuniæ, honestas autem ipsi corporali vitæ.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ART. III. — UTRUM OMNE MENDACIUM SIT PECCATUM ¹.

De his etiam supra, qu. LXXIX, art. 1, et qu. LXX, art. 4 corp. et Sent. III, dist. 38, quæst. 1, art. 3, et quol. VIII, art. 14.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non omne mendacium sit peccatum. Manifestum enim est quod Evangelistæ scribendo Evangelium non peccaverunt. Videntur tamen aliquid falsum dixisse: quia verba Christi, et etiam aliorum frequenter aliter unus, et aliter retulit alius: unde videtur quod alter eorum dixerit falsum. Non ergo omne mendacium est peccatum.

2. Præterea, nullus remuneratur a Deo pro peccato. Sed obstrictores Ægypti remuneratæ sunt a Deo propter mendacium: dicitur enim Exod. i, 21, quod *ædificavit illis Deus domos*. Ergo mendacium non est peccatum.

3. Præterea, gesta sanctorum narrantur in sacra Scriptura ad informationem vitæ humanæ. Sed de quibusdam sanctissimis viris legitur quod sunt mentiti: sicut Gen. xii et xx quod Abraham dixit de uxore sua quod soror sua esset: Jacob etiam mentitus est dicens se esse Esau; et tamen benedictionem adeptus est, ut habetur Genes. xxvii. Judith etiam commendatur ², quæ tamen Holoferni montita est. Non ergo omne mendacium est peccatum.

4. Præterea, minus malum est eligendum ut vitetur majus malum; sicut medicus præscindit membrum, ne corumpatur totum corpus. Sed minus nocuum est quod aliquis generet falsam opinionem in animo alicujus, quam quod aliquis occidat vel occidatur. Ergo licite potest homo mentiri, ut unum præservet ab homicidio, et alium præservet a morte.

5. Præterea, mendacium est si quis non impleat quod promisit. Sed non o-

mnia promissa sunt implenda; dicit enim Isidorus ³: " In malis promissis rescinde fidem. " Ergo non omne mendacium est peccatum.

6. Præterea, mendacium ob hoc videtur esse peccatum, quia per ipsum homo decipit proximum; unde Augustinus dicit ⁴: " Quisquis esse aliquid genus mendacii quod peccatum non sit, putaverit, decipiet seipsum turpiter, cum honestum se deceptorem arbitratur aliorum. " Sed non omne mendacium est deceptionis causa, quia per mendacium jocosum nullus decipitur; non enim ad hoc dicuntur hujusmodi mendacia, ut credantur, sed propter delectationem solam: unde et hyperbolicæ ⁵ locutiones quandoque etiam in Scriptura sacra inveniuntur. Non ergo omne mendacium est peccatum.

Sed *contra* est quod dicitur Eccli. vii, vers. 14: *Noli velle mentiri omne mendacium* ⁶.

CONCLUSIO. — Mendacium omne est ex genere suo malum et peccatum, cum contra naturam sit mentiri.

Respondeo dicendum quod illud quod est secundum se malum ex genere, nullo modo potest esse bonum et licitum: quia ad hoc quod aliquid sit bonum, requiritur quod omnia recte concurrant. Bonum enim est ex integra causâ, malum vero est ex singularibus defectibus, ut Dionysius dicit ⁷. Mendacium autem est malum ex genere: est enim actus cadens super indebitam materiam. Cum enim voces naturaliter sint signa intellectuum, innaturale est et indebitum quod aliquis voce significet id quod non habet in mente. Unde Philosophus dicit ⁸, quod " mendacium est per se prævum et fugiendum; verum autem est bonum et laudabile. " Unde omne mendacium est peccatum, sicut etiam Augustinus asserit ⁹.

Ad *primum* ergo dicendum, quod nec in Evangelio, nec in aliqua Scriptura canonica fas est opinari aliquid falsum asseri, nec quod scriptores earum men-

(1) Certissimum est omne mendacium esse peccatum, quamvis sententiam contrariam docuerint Plato, Origenes, Cassianus, Marcus et quidam alii. (2) Judith xv.

(3) Synonym. lib. ii, cap. 10, in fin., et habetur cap. In malis, 22, quæst. iv.

(4) In lib. De mendac. cap. ult. a med.

(5) Ex græco ὑπερβολῇ sive ὑπερβολικόν, ita dictæ quia veritatem superexcedunt.

(6) Id est nullo modo mentiri velis: ut ex Exod. xxiii: *Mendacium fugies*; Lev. xix: *Non mentiemini, nec decipiet unusquisque proximum suum*; Ps. ii: *Disperdat Dominus universa labia dolosa*; Prov. xix: *Qui mendacia loquitur, non effugiet*.

(7) De div. nom. cap. 4, part. 4, lect. 22.

(8) Eth. lib. iv, c. 7.

(9) Lib. Contra mendacium, cap. 1.

dacium dixerint, quia periret fidei certitudo, quæ auctoritati sacræ Scripturæ innitur. In hoc vero quod in Evangelio et in aliis Scripturis sacris verba aliorum diversimode recitantur¹, non est mendacium. Unde Augustinus dicit²: " Nullo modo hinc laborandum esse judicat qui prudenter intelligit ipsas sententias esse necessarias cognoscendæ veritati, quibuslibet verbis fuerint explicatæ. " Et in hoc apparet, ut³ subdit, " non debere nos arbitrari mentiri quemquam, si pluribus reminiscuntibus rem quam audierunt vel viderunt, non eodem modo atque eisdem verbis eadem res fuerit indicata. "

Ad *secundum* dicendum, quod obstetrices non sunt remuneratæ pro mendacio, sed pro timore Dei et benevolentia, ex qua processit mendacium. Unde signanter dicitur Exod. i, 21: *Et quia timerunt obstetrices Deum, ædificavit illis domos.* Mendacium vero postea sequens non fuit meritorium.

Ad *tertium* dicendum, quod in sacra Scriptura, ut Augustinus dicit⁴, inducuntur aliorum gesta, quasi exempla perfectæ virtutis; de quibus non est æstimandum eos fuisse mentitos. Si qua tamen in eorum dictis appareant quæ mendacia videantur, intelligendum est ea figuraliter et prophetice dicta esse. Unde Augustinus dicit⁵: " Credendum est illos homines qui prophetice temporibus digni auctoritate fuisse commemorantur, omnia quæ scripta sunt de illis prophetice gessisse atque dixisse. " Abraham tamen, ut Augustinus dicit⁶, " dicens Sarām esse suam sororem, veritatem voluit celari, et non mendacium dici; soror enim dicitur, quia filia patris erat. " Unde et ipse Abraham dicit⁷: *Vere soror mea est, filia patris mei, et non matris meæ filia*, quia scilicet ex parte patris ei attinebat. Jacob vero mystice dixit se esse Esau primogenitum Isaac, quia videlicet primogenita illius de jure ei debebantur. Usus autem est hoc modo loquendi per spiritum

prophetiæ ad designandum mysterium, quia videlicet minor populus, scilicet gentilium, substituendus erat in locum primogeniti, scilicet in locum Judæorum. — Quidam vero commendantur in Scriptura non propter perfectam virtutem, sed propter quamdam virtutis indolem: scilicet quia apparebat in eis aliquis laudabilis affectus, ex quo movebantur ad quædam indebita facienda; et hoc modo Judith laudatur, non quia mentita est Holoferni⁸, sed propter affectum quem habuit ad salutem populi, pro qua periculis se exposuit: quamvis etiam dici possit quod verba ejus veritatem habent secundum aliquem mysticum intellectum.

Ad *quartum* dicendum, quod mendacium non solum habet rationem peccati ex damno quod infertur proximo, sed ex sua inordinatione, ut dictum est (in corp. art.). Non licet autem aliqua illicita inordinatione uti ad impediendum nocumenta et defectus aliorum; sicut non licet furari ad hoc quod homo elemosynam faciat, nisi forte in casu necessitatis, in quo omnia sunt communia. Et ideo non est licitum mendacium dicere ad hoc quod aliquis alium a quocumque periculo liberet. Licet tamen veritatem occultare prudenter sub aliqua dissimulatione, ut Augustinus dicit⁹.

Ad *quintum* dicendum, quod ille qui aliquid promittit, si habeat animum faciendi quod promittit, non mentitur: quia non loquitur contra id quod gerit in mente; si vero non faciat quod promisit, tunc videtur infideliter agere per hoc quod animum mutat. Potest tamen excusari ex duobus: uno modo, si promisit id quod manifeste est illicitum, quia promittendo peccavit, mutando autem propositum bene facit; alio modo, si sunt mutatæ conditiones personarum et negotiorum. Ut enim Seneca dicit¹⁰, ad hoc quod homo teneatur facere quod promisit, requiritur quod omnia inmutata permaneant; alioquin nec fuit men-

(1) Aut etiam eorum facta; quia possunt exprimi quædam circumstantiæ ab aliis quas reticendas alii putant; vel ea tantum exprimunt ipsi quæ insignius aliquid continere videntur; vel compendio dicunt quod alii explicant prolixius.

(2) De consensu Evang. lib. ii, cap. 12, par. a med. (3) Ibidem.

(4) Lib. De mendacio, cap. 5, ante med.

(5) Loc. cit.

(6) In Quæst. super Genes., quæst. xxvi, et lib. Cont. mendac. cap. 10, et Cont. Faust. lib. xii, cap. 33 et 34.

(7) Genes. xx, 12.

(8) Si vero mentita sit, dicendum est, ait Sylvius, mendacia fuisse solum venialia, utpote officiosa, in communem scilicet populi israelitici salutem ex ejus intentione ordinata.

(9) Lib. De mendacio, cap. 10, prope fin.

(10) De benefic. lib. iv, cap. 34 et 35.

dax in promittendo, quia promisit quod habebat in mente, subintellectis debitis conditionibus; nec etiam est infidelis non implendo quod promisit, quia eædem conditiones non extant. Unde et Apostolus non est mentitus, qui non ivit Corinthum, quo se iturum esse promiserat, ut dicitur II. Corinth. I, et hoc propter impedimenta quæ supervenerunt.

Ad sextum dicendum, quod operatio aliqua potest considerari dupliciter: uno modo secundum seipsam; alio modo ex parte operantis. Mendacium ergo jocosum ex ipso genere operis habet rationem fallendi; quamvis ex intentione dicentis non dicatur ad fallendum, nec fallat ex modo dicendi. Nec est simile de hyperbolicis aut quibuscumque figuratis locutionibus, quæ in sacra Scriptura inveniuntur: quia, sicut Augustinus dicit ¹, "quidquid figurate fit vel dicitur, non est mendacium: omnis enim enuntiatio ad id quod enuntiat referenda est: omne autem figurate aut factum aut dictum hoc enuntiat quod significat eis quibus intelligendum prolatum est."

ART. IV. — UTRUM OMNE MENDACIUM SIT PECCATUM MORTALE ².

De his etiam sup., qu. LIX, art. 1 et 2, et qu. LXX, art. 4 corp. et Sent. III, dist. 38, quæst. I, art. 4, et IV, dist. 16, quæst. IV, art. 1, quæstionum III corp. et quol. VIII, art. 14, et quol. IX, art. 14.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quod omne mendacium sit peccatum mortale. Dicitur enim Psal. V, 7: *Perdes omnes qui loquuntur mendacium*; et Sap. I, vers. 11: *Os quod mentitur, occidit animam*. Sed perditio et mors animæ non est nisi per peccatum mortale. Ergo omne mendacium est peccatum mortale.

2. Præterea, omne quod est contra præceptum Decalogi, est peccatum mortale. Sed mendacium est contra hoc præceptum Decalogi: *Non falsum testimonium dices* ³. Ergo omne mendacium est peccatum mortale.

3. Præterea, Augustinus dicit ⁴: "Nemo mentiens in eo quod mentitur servat fidem: nam hoc utique vult, ut cui mentitur, fidem sibi habeat, quam tamen ei

mentiendo non servat: omnis autem fidei violator iniquus est. " Nullus autem dicitur fidei violator vel iniquus propter peccatum veniale. Ergo nullum mendacium est peccatum veniale.

4. Præterea, merces æterna non perditur nisi pro peccato mortali. Sed pro mendacio perditur merces æterna commutata in temporalem; dicit enim Gregorius ⁵, quod "in remuneratione obstetricum cognoscitur, quid mendacii culpa mereatur; nam benignitatis earum merces, quæ eis potuit in æterna vita retribui, pro admissa culpa mendacii in terrenam est remunerationem declinata. " Ergo etiam mendacium officiosum, quale fuit obstetricum, quod videtur esse levissimum, est peccatum mortale.

5. Præterea, Augustinus dicit ⁶, quod "perfectorum præceptum est, omnino non solum non mentiri, sed nec velle mentiri. " Sed facere contra præceptum est peccatum mortale. Ergo omne mendacium perfectorum est peccatum mortale. Pari ergo ratione et omnium aliorum: alioquin essent peioris conditionis quam alii.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Psal. V sup. illud: *Perdes omnes*, etc.: "Duo sunt genera mendaciorum, in quibus non est magna culpa; sed tamen non sunt sine culpa, cum aut jocamur, aut proximo consulendo mentimur. " Sed omne peccatum mortale habet gravem culpam. Ergo mendacium jocosum et officiosum non sunt peccata mortalia.

CONCLUSIO. — Mendacium perniciosum peccatum mortale est: officiosum vero ac jocosum venialia esse contingit.

Respondeo dicendum quod peccatum mortale proprie est quod repugnat charitati, per quam anima vivit Deo conjuncta, ut dictum est (qu. XXIV, art. 12, et quæst. XXXV, art. 3). Potest autem mendacium contrariari charitati tripliciter: uno modo secundum se; alio modo secundum finem intentum; tertio modo per accidens. Secundum se quidem charitati contrariatur ex ipsa falsa signi-

mentacii, nec junges manum tuam ut pro impio dicas falsum testimonium.

(4) De doctr. christ. lib. I, cap. 36, a med.

(5) Moral. lib. XVIII, cap. 4, ante med.

(6) Lib. De mendacio, cap. 17, circa med.

(1) Lib. De mendac. cap. 5, aliquant. a princ.
(2) In hoc articulo docet B. Thomas, et illa sententia apud theologos communis est, non omne mendacium esse peccatum mortale.

(3) Ilinc (Exod. XXIII, 1): *Non suscipies vocem*

ficatione. Quæ quidem si sit circa res divinas, contrariatur charitati Dei, cuius veritatem aliquis tali mendacio occultat vel corrumpit: unde huiusmodi mendacium non solum opponitur virtuti charitatis¹, sed etiam virtuti fidei et religionis; et ideo hoc mendacium est gravissimum et mortale. Si vero falsa significatio sit circa aliquid cuius cognitio pertineat ad hominis bonum, puta quæ pertineat ad perfectionem scientiæ et informationem morum; tale mendacium, inquantum infert damnum falsæ opinionis proximo, contrariatur charitati quantum ad dilectionem proximi: unde est peccatum mortale. Si vero falsa opinio ex mendacio generata sit circa aliquid de quo non referat utrum sic vel aliter cognoscatur, tunc ex tali mendacio non damnificatur proximus: sicut si quis fallatur in aliquibus particularibus contingentibus ad se non pertinentibus. Unde tale mendacium secundum se non est peccatum mortale. — Ratione vero finis intenti aliquod mendacium contrariatur charitati: puta quod dicitur aut in injuriam Dei, quod semper est peccatum mortale, utpote religioni contrarium; aut in nocumentum proximi, quantum ad personam, divitias vel famam; et hoc etiam est peccatum mortale, cum nocere proximo sit peccatum mortale. Ex sola autem intentione peccati mortalis aliquis mortaliter peccat². Si vero finis intentus non sit contrarius charitati, nec mendacium secundum hanc rationem erit peccatum mortale; sicut apparet in mendacio jocoso, in quo intenditur aliqua levis delectatio, et in mendacio officioso, in quo intenditur etiam utilitas proximi. — Per accidens autem potest contrariari charitati ratione scandalii, vel cujuscumque damni consequentis; et sic erit etiam peccatum mortale, dum scilicet aliquis non veretur propter scandalum publice mentiri.

Ad *primum* ergo dicendum, quod illæ auctoritates intelliguntur de mendacio pernicioso, ut exponit Glossa³ super

illud Psal. v: *Perdes omnes qui loquuntur mendacium.*

Ad *secundum* dicendum, quod cum omnia præcepta Decalogi ordinentur ad dilectionem Dei et proximi, sicut supra dictum est (quæst. XLIV, art. 1 ad 3, et 12, quæst. c, art. 5 ad 1), intantum mendacium est contra præceptum Decalogi, inquantum est contra dilectionem Dei et proximi. Unde signanter prohibetur contra proximum falsum testimonium⁴.

Ad *tertium* dicendum, quod etiam peccatum veniale largo modo potest dici *iniquitas*, inquantum est præter æquitatem justitiæ: unde dicitur I. Jo. III, 4: *Omne peccatum est iniquitas*⁵; et hoc modo loquitur Augustinus.

Ad *quartum* dicendum, quod mendacium obstetricum potest dupliciter considerari: uno modo quantum ad affectum benevolentiae in Judæos, et quantum ad reverentiam divini timoris, ex quibus commendatur in eis indoles virtutis; et sic debetur eis remuneratio æterna: unde Hieronymus exponit⁶ quod "Deus ædificavit illis domos spirituales." Alio modo potest considerari quantum ad ipsum exteriorem actum mendacii: quo quidem non potuerunt æternam remunerationem mereri, sed forte aliquam remunerationem temporalem, cujus merito non repugnabat deformitas illius mendacii, sicut repugnabat merito remunerationis æternæ. Et sic intelligenda sunt verba Gregorii, non quod per illud mendacium mererentur amittere remunerationem æternam, quam jam ex præcedenti affectu meruerant, ut ratio procedebat.

Ad *quintum* dicendum, quod quidam dicunt quod perfectis viris omne mendacium est peccatum mortale. Sed hoc irrationabiliter dicitur: nulla enim circumstantia aggravat in infinitum, nisi quæ transfert in aliam speciem. Circumstantia autem personæ non transfert in aliam speciem, nisi forte ratione alicujus annexi, puta si sit contra votum ipsius: quod non potest dici de mendacio officioso vel jocoso. Et ideo menda-

(1) Al., *veritatis*.

(2) Id est, sola intentione actus qui non potest fieri quin mortale peccatum committatur: non enim necesse est ut formaliter ac directe sub ratione peccati talem actum intendat; cum nec proprie possit sic intendere, quia nemo intendens malum operatur, ut ex Dionysio jam dictum est. (3) Interl. et ord. Aug.

(4) Vel transpositis verbis, *falsum testimonium contra proximum*.

(5) Sive: *Omnis qui facit peccatum, et iniquitatem facit; et peccatum est iniquitas* (*ἀνομία*), quasi legis vel æquitatis transgressio.

(6) Super illud Isa. LXV: *Et ædificabunt domos*

cium officiosum vel jocosum non est peccatum mortale in viris perfectis, nisi forte per accidens ratione scandali. Et ad hoc potest referri quod Augustinus dicit, " perfectis esse præceptum non solum non mentiri, sed nec velle mentiri; „ quamvis hoc Augustinus non assertive, sed sub dubitatione dicat; præmittit enim: " Nisi forte ita ut perfectorum, „ etc. — Nec obstat quod ipsi ponuntur in statu conservandæ veritatis: quia veritatem tenentur conservare ex suo officio in iudicio, vel doctrina, contra quæ si mentiantur, erit mendacium, quod est peccatum mortale; in aliis autem non oportet quod mortaliter peccent mentiendo ¹.

QUESTIO CXI.

DE SIMULATIONE ET HYPOCRISI, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Postea considerandum est de simulatione et hypocrisi; et circa hoc quærantur quatuor: 1. Utrum omnis simulatio sit peccatum. — 2. Utrum hypocrisis sit simulatio. — 3. Utrum opponatur veritati. — 4. Utrum sit peccatum mortale.

ART. I. — UTRUM OMNIS SIMULATIO SIT PECCATUM ².

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non omnis simulatio sit peccatum. Dicitur enim Luc. ult., 28, quod *Dominus se finxit longius ire*; et Ambrosius dicit de Abraham ³, quod " captiose loquebatur cum servulis, cum dixit ⁴: *Ego et puer illuc usque properantes, postquam adoraverimus, revertemur ad vos*. „ Fingere autem et captiose loqui ad simulationem pertinet. Sed non est dicendum quod in Christo et in Abraham fuerit peccatum. Ergo non omnis simulatio est peccatum.

2. Præterea, nullum peccatum est utile. Sed, sicut Hieronymus dicit sup. illud ad Galat. II: *Cum venisset Petrus Antioch.*, " utilem simulationem, et in tempore assumendam, Jehu regis Israel nos doceat exemplum, qui interfecit sacerdotes Baal, fingens se idola colere

(1) Si mendacium leve esset in eis peccatum mortale ratione perfectionis eorum status, inde concludendum foret nunquam eorum peccata esse levia, sed semper gravia, quod omnino repugnat.

(2) Simulatio proprie dicta definiri potest: fictio qua quispiam per aliqua signa factorum vel rerum significat contrarium ejus quod in eo est; ut qui tristis est, rebus aut factis exterioribus simulat se gaudentem.

velle, „ ut habetur IV. Reg. x, et David *immulavit faciem suam coram Achis rege Geth*, ut habetur I. Reg. xxi. Ergo non omnis simulatio est peccatum.

3. Præterea, bonum est malo contrarium. Si ergo simulare bonum est malum; ergo simulare malum erit bonum.

4. Præterea, Isa. III, 9 contra quosdam dicitur: *Peccatum suum quasi Sodoma prædicaverunt, nec absconderunt*. Sed abscondere peccatum ad simulationem pertinet. Ergo non uti simulatione interdum est reprehensibile. Vitare autem peccatum nunquam est reprehensibile. Ergo simulatio non semper est peccatum.

Sed contra est quod Isa. xvi, super illud: *In tribus annis*, etc. dicit Glossa ⁵: " In comparatione duorum malorum levius est aperte peccare quam sanctitatem simulare. „ Sed aperte peccare semper est peccatum. Ergo simulatio semper est peccatum.

CONCLUSIO. — Simulatio omnis peccatum est, cum sit mendacium, in exteriorum factorum signis consistens.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (quæst. cix, art. 3 ad 3, et quæst. cx, art. 1), ad virtutem veritatis pertinet ut quis talem se exhibeat exterius, per signa exteriora, qualis est. Signa autem exteriora non solum sunt verba, sed etiam facta. Sicut ergo veritati opponitur quod aliquis per verba exteriora aliud significet quam quod habet apud se, quod ad mendacium pertinet; ita etiam opponitur veritati quod aliquis per aliqua signa factorum vel rerum aliquid significet contrarium ejus quod in eo est, quod proprie simulatio dicitur. Unde simulatio proprie est mendacium quoddam in exteriorum signis factorum consistens. Non refert autem utrum aliquis mentiatur verbo, vel quocumque alio facto, ut supra habitum est (quæst. præc., art. 1, arg. 2). Unde cum omne mendacium sit peccatum, ut supra dictum est (quæst. præc., art. 3), consequens est etiam quod omnis simulatio est peccatum ⁶.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut

(3) In libro De patriarchis, seu lib. I de Abraham, cap. 8, in med. (4) Gen. XIII.

(5) Ord. Hieron.

(6) Illic agitur de simulatione proprie dicta, quia simulatio generaliter pro qualibet fictione accepta non semper est peccatum, ut patet ex respons. seq.

Augustinus dicit ¹, "non omne quod fingimus, mendacium est; sed quando id fingimus quod nihil significat, tunc est mendacium; cum autem fictio nostra refertur ad aliquam significationem, non est mendacium, sed aliqua figura veritatis; „ et subjungit exemplum de figuratis locutionibus, in quibus fingitur quædam res, non ut asseratur ita esse, sed eam proponimus ut figuram alterius quod asserere volumus. Sic ergo Dominus in Evangelio *finxit se longius ire*, quia composuit motum suum quasi volentis longius ire, ad aliud figurate significandum, scilicet quod " ipse ab eorum fide longe erat, „ ut Gregorius dicit ²; vel, ut Augustinus dicit ³, quia " cum longius recessurus esset ascendendo in cælum, per hospitalitatem quodammodo retinebatur in terra. „ Abraham etiam figurate locutus est. Unde Ambrosius ⁴ dicit de Abraham quod " prophetavit quod ignorabat; ipse enim solus disponebat redire, immolare filio; sed Dominus per os ejus locutus est quod parabat. „ Unde patet quod neuter simulavit.

Ad secundum dicendum, quod Hieronymus utitur large nomine simulationis pro quacumque fictione. Commutatio autem faciei David fuit fictio figuralis, sicut Glossa ⁵ exponit in titulo Psalmi xxxiii: *Benedicam Dominum in omni tempora* ⁶. Simulationem vero Jehu non est necesse excusari a peccato vel mendacio; quia malus fuit, utpote ab idololatria Jeroboam non recedens. Commendatur tamen et temporaliter remuneratur a Deo, non pro simulatione, sed pro zelo quo destruxit cultum Baal.

Ad tertium dicendum, quod quidam dicunt quod nullus potest se simulare esse malum: quia per opera bona nullus simulat se malum; si autem opera mala faciat, malus est. Sed hæc ratio non cogit. Potest enim aliquis se simulare malum per opera, quæ in se non sunt mala, sed habent in se quamdam speciem mali ⁷; et tamen ipsa simulatio

est mala tum ratione mendacii, tum ratione scandalii: et quamvis per hoc fiat malus, non tamen fit malus illa malitia quam simulat. Et quia ipsa simulatio secundum se mala est, non ratione ejus de quo est, sive sit de bono, sive sit de malo, peccatum est.

Ad quartum dicendum, quod sicut aliquis verbo mentitur, quando significat quod non est, non autem quando tacet quod est, quod aliquando licet; ita etiam simulatio est, quando aliquis per exteriora signa factorum vel rerum significat aliquid quod non est, non autem si aliquis prætermittat significare quod est: unde aliquis potest peccatum suum occultare absque simulatione. Et secundum hoc intelligendum est quod Hieronymus dicit ibidem, super verba Isaïæ ⁸, quod " secundum remedium post naufragium est peccatum abscondere, „ ne scilicet exinde aliis scandalum generetur.

ART. II. — UTRUM HYPOCRISIS SIT IDEM QUOD SIMULATIO ⁹.

De his etiam Sent. iv, dist. 16, quæst. iv, art. 1, quæstiunc. 1, et quæst. ii ad 1.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod hypocrisis non sit idem quod simulatio. Simulatio enim consistit in quodam factorum mendacio. Sed hypocrisis potest etiam esse, si aliquis ostendat exterius quæ interior agitur, secundum illud Matth. vi, 2: *Cum facis elemosynam, noli tuba canere ante te, sicut hypocritæ faciunt*. Ergo hypocrisis non est idem simulationi.

2. Præterea, Gregorius dicit ¹⁰: "Sunt nonnulli qui et sanctitatis habitum tenent, et perfectionis meritum exequi non valent. Hos nequaquam credendum est in hypocritarum numerum currere, quia aliud est infirmitate, aliud malitia peccare. „ Sed illi qui tenent habitum sanctitatis, et meritum perfectionis non exequuntur, sunt simulatores, quia exterior habitus sanctitatis opera perfectionis significat. Non ergo simulatio est idem quod hypocrisis.

(1) Lib. ii De Quæst. evang., qu. 51, in princ.

(2) Hom. xxxi in Evang.

(3) Lib. ii Quæst. evang. quæst. ult. a med.

(4) Loc. cit. in arg. (5) Ord. Aug.

(6) Qui scilicet sic inscribitur: *Psalmus David cum immutavit vultum suum coram Abimelec*: id autem Augustinus arcanum ac grande mysterium ibidem vocat, ac explicat de Christo sigillatim.

(7) Sive *apparentiam mali* eo sensu quo dixit Apostolus (1. Thess. v, 22): *Ab omni specie mala abstrahite vos*. (8) Cit. in arg.

(9) Hypocrisis definiri potest: vitium illius qui sanctitatem non habet, sed tamen ita se gerit exterius ut sanctus habeatur. Ex his patet hypocrisim minus iate patere quam simulationem.

(10) Moral. lib. xxxi, cap. 8, a med.

3. Præterea, hypocrisis in sola intentione consistit: dicit enim Dominus de hypocritis¹, quod *omnia opera sua faciunt, ut ab hominibus videantur*: et Gregorius dicit², quod "nunquam quid agant, sed quomodo de actione qualibet hominibus possint placere, considerant." Sed simulatio non consistit in sola intentione, sed in exteriori operatione; unde super illud Job xxxvi: *Simulatores et callidi provocant iram Dei*, dicit Glossa³, quod "simulator aliud simulat, et aliud agit; castitatem præfert, et lasciviam sequitur; ostentat paupertatem, et marsupium replet." Ergo hypocrisis non est idem quod simulatio.

Sed *contra* est quod Isidorus dicit⁴: "Hypocrita Græco sermone in Latino simulator interpretatur, qui cum intus malus sit, ut bonum se palam ostendit: ὑπό enim falsum, κρίσις iudicium interpretatur⁵."

CONCLUSIO. — Hypocrisis omnis simulatio est, non omnis autem simulatio hypocrisis, sed ea tantum, qua alterius personam quis simulat.

Respondeo dicendum quod, sicut Isidorus dicit⁶, "nomen hypocritæ tractum est a specie eorum qui in spectaculis contacta facie incedunt distinguentes vultum vario colore, ut ad personæ quam simulant colorem perveniant, modo in specie viri, modo in specie feminae, ut in ludis populum fallant." Unde Augustinus dicit⁷, quod "sicut hypocritæ, simulatores aliarum personarum, agunt partes illius quod non sunt (non enim qui agit partes Agamemnonis, vere ipse est, sed simulat eum), sic in Ecclesiis, et in omni vita humana, quisquis se vult videri quod non est, hypocrita est: simulat enim se justum, non exhibet." Sic igitur dicendum est quod hypocrisis simulatio est, non autem omnis simulatio, sed solum illa qua quis simulat personam alterius; sicut cum peccator simulat personam iusti.

Ad primum ergo dicendum, quod opus

exterius naturaliter significat intentionem. Quando ergo aliquis per bona opera quæ facit ex suo genere ad Dei servitium pertinentia, non quærit Deo placere, sed hominibus, simulat rectam intentionem quam non habet. Unde Gregorius dicit⁸, quod "hypocritæ per causas Dei deserviunt intentioni sæculi, quia per ipsa quoque quæ se agere sancta ostendunt, non conversionem quærunt hominum, sed auras favorum," et ita simulant mendaciter intentionem rectam, quam non habent; quamvis non simulant aliquod rectum opus, quod agunt.

Ad secundum dicendum, quod habitus sanctitatis⁹, puta religionis vel clericatus, significat statum quo quis obligatur ad opera perfectionis. Et ideo cum quis habitum sanctitatis assumit, intendens se ad statum perfectionis transferre, si per infirmitatem deficiat, non est simulator vel hypocrita, quia non tenetur manifestare suum peccatum, sanctitatis habitum deponendo. Si autem ad hoc sanctitatis habitum assumeret ut se justum ostentaret, esset hypocrita et simulator.

Ad tertium dicendum, quod in simulatione, sicut in mendacio, duo sunt: unum quidem sicut signum, et aliud sicut signatum. Mala ergo intentio in hypocrisi consideratur sicut signatum, quod non respondet signo; exteriora autem vel verba, vel opera, vel quæcumque sensibilia, considerantur in omni simulatione et mendacio, sicut signa.

ART. III. — UTRUM HYPOCRISIS

OPPONATUR VIRTUTI VERITATIS¹⁰.

De his etiam Sent. iv, dist. 16, quæst. iv, art. 1, quæst. ii.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod hypocrisis non opponatur virtuti veritatis. In simulatione enim sive hypocrisi est signum et signatum. Sed quantum ad utrumque non videtur poni alicui speciali virtuti: hypocrita

(6) Etymologiarum lib. x, ad litt. H.

(7) De sermone Domini in monte, lib. ii, cap. 2, parum a princ.

(8) Moral. lib. xxxi, cap. 8, a med.

(9) Sic habitum religionis concilium Arelatense vocat (extra De regularibus et transeuntibus ad religionem, cap. Vidua).

(10) In hoc articulo probat S. Doctor hypocrisim directe et formaliter opponi virtuti veritatis, id est, veracitati; indirecte autem cuiuscumque virtuti.

(1) Matth. xxiii, 5.

(2) Moral. lib. xxxi, loc. sup. cit.

(3) Quid simile habet Greg. Mor. l. xxvi, c. 23.

(4) Etymologiarum lib. x, ad litt. H.

(5) Inauspicata explicatio, si notionem græcam spectes; tametsi quoad sensum admitti possit; est enim ὑπό idem quod sub, et usurpari pro eo solot quod a realitate degenerat, sicut a veritate vitæ hypocrita.

enim simulat quamcumque virtutem, et etiam per quæcumque virtutis opera, puta per jejuniū, orationem et elemosynam, ut habetur Matth. vi. Ergo hypocrisis non opponitur specialiter virtuti veritatis.

2. Præterea, omnis simulatio ex aliquo dolo videtur procedere; unde et simplicitati opponitur. Dolus autem opponitur prudentiæ, ut supra habitum est (quæst. LV, art. 4). Ergo hypocrisis, quæ est simulatio, non opponitur veritati, sed magis prudentiæ vel simplicitati.

3. Præterea, species moralium considerantur ex fine. Sed finis hypocrisis est acquisitio lucri vel inanis gloriæ: unde super illud Job xxvii: *Quæ est spes hypocritæ, si avaræ rapiat*, etc., dicit Glossa¹: "Hypocrita, qui latine dicitur simulator, avarus raptor est; qui dum inique agens desiderat de sanctitate venerari, laudem vitæ rapit alienæ." Cum ergo avaritia vel inanis gloria non directe opponatur veritati, videtur quod nec simulatio, sive hypocrisis.

Sed *contra* est quia omnis simulatio est mendacium quoddam, ut dictum est (art. 1 huj. quæst.). Mendacium autem directe opponitur veritati. Ergo et simulatio, sive hypocrisis.

CONCLUSIO. — Hypocrisis, cum simulatio sit, qua simulat quis se habere personam quam non habet, veritati per se adversatur, qua aliquis talem se exterius exhibet vita ac sermone, qualis est: quanquam per accidens multis aliis virtutibus contraria esse possit.

Respondeo dicendum quod, secundum Philosophum²: "contrarietas est oppositio secundum formam, a qua scilicet res speciem habet. Et ideo dicendum est quod simulatio sive hypocrisis potest opponi alicui virtuti dupliciter: uno modo directe, alio modo indirecte. Directa quidem oppositio ejus, sive ejus contrarietas est attendenda secundum ipsam speciem actus, quæ accipitur secundum proprium objectum. Unde cum hypocrisis sit quædam simulatio, qua quis simulat se habere personam quam non habet, ut dictum est (art. præc.),

consequens est quod directe opponatur veritati, per quam aliquis exhibet se talem vita et sermone qualis est, ut dicitur³. — Indirecta autem oppositio, sive contrarietas hypocrisis potest attendi secundum quodcumque accidens, puta secundum aliquem finem remotum, vel secundum aliquod instrumentum actus, vel quodcumque aliud hujusmodi.

Ad *primum* ergo dicendum, quod hypocrisis simulans aliquam virtutem, assumit eam ut finem, non quidem secundum existentiam, quasi volens eam habere, sed secundum apparentiam, quasi volens videri eam habere⁴: ex quo non habet quod opponatur illi virtuti, sed quod opponatur veritati, inquantum vult decipere homines circa illam virtutem. Opera autem illius virtutis non assumit quasi per se intenta; sed instrumentaliter, quasi signa illius virtutis; unde ex hoc non habet directam oppositionem ad illam virtutem.

Ad *secundum* dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. LV, art. 3, 4 et 5), prudentiæ directe opponitur astutia, ad quam pertinet adinvenire quasdam vias apparentes et non existentes ad propositum consequendum: executio autem astutiæ est proprie per dolum in verbis, per fraudem autem in factis; et sicut astutia se habet ad prudentiam, ita dolus et fraus ad simplicitatem. Dolus autem vel fraus ordinatur ad decipiendum principaliter, et quandoque secundario ad nocendum. Unde ad simplicitatem pertinet directe se præservare a deceptione; et secundum hoc, ut supra dictum est (quæst. cix, art. 2 ad 4), virtus simplicitatis est eadem virtuti veritatis; sed differt sola ratione, quia veritas dicitur secundum quod signa concordant signatis; simplicitas autem dicitur secundum quod non tendit in diversa, ut scilicet aliud intendat interius, et aliud prætendat exterius⁵.

Ad *tertium* dicendum, quod lucrum vel gloria est finis remotus simulatoris, sicut et mendacis. Unde ex hoc finis speciem non sortitur, sed ex fine proximo, qui est ostendere se alium quam sit. Unde quandoque contingit quod aliquis fingit de se magna, nullius alterius gra-

(1) Ord. Gregor. Moral. lib. xviii, cap. 7, circa princ. (2) Metaph. lib. x, text. 13 et 21.

(3) Ethic. lib. iv, cap. 7.

(4) Proinde hypocritam *simulatorem* appellari asserit Gregorius; et ob eandem causam hy-

pocritas *sepulcris dealbatis* esse similes dicit Christus (Matth. xxiii, 27).

(5) Ex his patet simulationem et duplicitem similiter tantummodo ratione differre.

tia, sed sola libidine simulandi, sicut Philosophus dicit¹, et sicut etiam supra de mendacio dictum est (quæst. cx, art. 2).

ART. IV. — UTRUM HYPOCRISIS

SEMPER SIT PECCATUM MORTALE².

De his etiam Sent. iv, dist. 16, quæst. iv, art. 1, quæst. iii.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quod hypocrisis semper sit peccatum mortale. Dicit enim Hieronymus³, quod "in comparatione duorum malorum levius est aperte peccare quam sanctitatem simulare; " et super illud Job i: *Sicut autem Domino placuit*, etc., Glossa⁴ dicit quod "simulata æquitas non est æquitas, sed duplex peccatum; " et super illud Thren. iv: *Major effecta est iniquitas populi mei peccato Sodomorum*, dicit Glossa ordin.: "Scelera animæ planguntur, quæ in hypocrisim labitur, cujus major est iniquitas peccato Sodomorum. " Peccata autem Sodomorum sunt peccata mortalia. Ergo et hypocrisis semper est peccatum mortale.

2. Præterea, Gregorius dicit⁵, quod hypocritæ ex malitia peccant. Sed hoc est gravissimum, quia pertinet ad peccatum in Spiritum sanctum. Ergo hypocrisis semper mortaliter peccat.

3. Præterea, nullus meretur iram Dei et exclusionem a Dei visione, nisi propter peccatum mortale. Sed per hypocrisim aliquis meretur iram Dei, secundum illud Job xxxvi, 13: *Simulatores et callidi provocant iram Dei*; excluditur etiam hypocrita a visione Dei, secundum illud Job xiii, 16: *Non veniet in conspectu ejus omnis hypocrita*. Ergo hypocrisis semper est peccatum mortale.

Sed *contra* est quod hypocrisis est mendacium operis, cum sit simulatio quædam. Non autem omne mendacium operis est peccatum mortale. Ergo nec omnis hypocrisis.

Præterea, intentio hypocritæ est ad hoc quod videatur bonus. Sed hoc non opponitur charitati. Ergo hypocrisis non est secundum se peccatum mortale.

(1) Ethic. lib. iv, cap. 7.

(2) Ostendit S. Doctor non omnem hypocrisim esse peccatum mortale; quia sequitur naturam simulationis et mendacii quæ non sunt semper peccata mortalia.

(3) Isa. xvi, in Glossa ord. in fin. cap.

(4) Aug. sup. illud Psal. lxi: *Scrutati sunt iniquitates*. (5) Moral. lib. xxxi, cap. 8, a med.

(6) Moral. lib. xxxi, cap. 17, a med.

(7) Non ad hoc referendo intentionem suam,

Præterea, hypocrisis nascitur ex inani gloria, ut Gregorius dicit⁶. Sed inanis gloria non semper est peccatum mortale. Ergo nec hypocrisis.

CONCLUSIO. — Hypocrisis, qua quis non curat sanctitatem, sed tantum sanctus videri, peccatum mortale est; qua vero aliquis intendit simulare sanctitatem, quamvis sanctus non sit, potest et veniale et mortale peccatum esse, secundum quod contingit eam adversari. vel non adversari charitati.

Respondeo dicendum quod in hypocrisi duo sunt, scilicet defectus sanctitatis et simulatio ipsius. Si ergo hypocrisis dicatur ille cuius intentio fertur ad utrumque, ut scilicet alientis non curet sanctitatem habere, sed solum sanctus apparere, sicut consuevit accipi in sacra Scriptura; sic manifestum est quod est peccatum mortale: nullus enim totaliter privatur sanctitate nisi per peccatum mortale. — Si autem dicatur hypocrita ille qui intendit simulare sanctitatem, a qua deficit per peccatum mortale⁷; tunc quamvis sit in peccato mortali, ex quo privatur sanctitate, non tamen semper ipsa simulatio est ei peccatum mortale, sed quandoque veniale. Quod discernendum est ex fine: qui si repugnat charitati Dei vel proximi, erit peccatum mortale; puta cum simulat sanctitatem ut falsam doctrinam disseminet, vel ut adipiscatur ecclesiasticam dignitatem indignus, vel quæcumque alia temporalia bona, in quibus finem constituit; si vero finis intentus non repugnet charitati, erit peccatum veniale, puta cum aliquis in ipsa fictione delectatur; de quo dicitur⁸, quod "magis videtur vanus quam malus: " eadem enim ratio est de mendacio et simulatione. — Contingit tamen quandoque quod aliquis simulat perfectionem sanctitatis, quæ non est de salutis necessitate; et talis simulatio nec semper est peccatum mortale, nec semper est cum peccato mortali.

Et per hoc patet responsio ad objecta⁹.

ut negligere velit sanctitatem, sed solum occultare peccatum per quod prius habitum violavit, vel ejus proposito sive professioni non respondet.

(8) Ethic. lib. iv, cap. 7, a med.

(9) Addendo tamen quoad locum Job nominatum quod sit intelligendus de hypocrita quem ad conspectum Dei non perducunt opera quæ per simulationem vel hypocrisim fiunt, sicut in Sententiis loco supra indicato explicat S. Thomas.

QUESTIO CXII.

DE JACTANTIA, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Postea considerandum est de jactantia et ironia, quæ sunt partes mendacii, secundum Philosophum¹. Primo autem circa jactantiam quaeruntur duo: 1. Cui virtuti opponatur. — 2. Utrum sit peccatum mortale.

ART. I. — UTRUM JACTANTIA OPPONATUR VIRTUTI VERITATIS².

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod jactantia non opponatur virtuti veritatis. Veritati enim opponitur mendacium. Sed quandoque potest esse jactantia etiam sine mendacio; sicut cum aliquis suam excellentiam ostendat; dicitur enim Esther 1, 3: *Assuerus fecit grande convivium, ut ostenderet divitias gloriæ suæ, ac regni sui, ac magnitudinem, atque jactantiam potentiæ suæ*. Ergo jactantia non opponitur virtuti veritatis.

2. Præterea, jactantia ponitur a Gregorio³ una de quatuor speciebus superbiæ, "cum scilicet quis jactat se habere quod non habet; unde dicitur Jeremiæ XLVIII, vers. 29: *Audivimus superbiam Moab, superbus est valde, sublimitatem ejus, et arrogantiam, et superbiam, et altitudinem cordis ejus. Ego scio, ait Dominus, jactantiam ejus, et quod non sit juxta eam virtus ejus*. Et⁴ Gregorius dicit quod jactantia oritur ex inani gloria. Superbia autem et inanis gloria opponuntur virtuti humilitatis. Ergo jactantia non opponitur veritati, sed humilitati.

3. Præterea, jactantia ex divitiis causari videtur: unde dicitur Sap. v. 8: *Quid nobis profuit superbia, aut divitiarum jactantia quid contulit nobis?* Sed superfluitas divitiarum videtur pertinere ad peccatum avaritiæ, quod opponitur justitiæ vel liberalitati⁵. Non ergo jactantia opponitur veritati.

Sed contra est quod Philosophus dicit⁶, jactantiam opponi veritati.

CONCLUSIO. — Jactantia opponitur veritati per modum cujusdam excessus.

Respondeo dicendum quod jactantia proprie importare videtur quod homo

verbis se extollat. Illa enim quæ vult homo longe jactare, in altum elevat. Tunc autem proprie aliquis se extollit, quando de se supra se aliquid dicit. Quod quidem contingit dupliciter: quandoque enim aliquis loquitur de se, non quidem supra id quod in se est, sed supra id quod de eo homines opinantur; quod Apostolus refugiens dicit⁷: *Parco, ne quis existimet me supra id quod videt in me, aut audit aliquid ex me*. Alio modo aliquis per verba se extollit, loquens de se supra id quod in se est secundum rei veritatem. Et quia magis est aliquid judicandum secundum quod in se est, quam secundum quod est in opinione aliorum; inde est quod magis proprie dicitur jactantia, quando aliquis effert se supra id quod in ipso est, quam quando effert se supra id quod est in opinione aliorum; quamvis utroque modo jactantia dici possit. Et ideo jactantia proprie dicta opponitur veritati per modum excessus.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de jactantia, secundum quod excedit opinionem.

Ad secundum dicendum, quod jactantiæ peccatum considerari potest dupliciter: uno modo secundum speciem actus, et sic opponitur veritati, ut dictum est (in corp. et quest. cx, artic. 2); alio modo secundum causam suam, ex qua etsi non semper, tamen frequentius accidit, et sic procedit quidem ex superbia, sicut ex causa interiori motiva et impellente; ex hoc enim quod aliquis interiori per arrogantiam supra seipsum elevatur, sequitur plerumque quod exteriori majora quædam de se jactet, licet quandoque non ex arrogantia, sed ex quadam vanitate aliquis ad jactantiam procedat, et in hoc delectetur, quia talis est secundum habitum. Et ideo arrogantia, per quam aliquis supra seipsum extollitur, est species superbiæ; non tamen est idem jactantiæ, sed ut frequentius ejus causa⁸. Et propter hoc Gregorius jactantiam ponit inter superbiæ species. Tendit autem jactator plerumque ad hoc quod gloriam consequatur per suam jactantiam; et ideo secundum Gregorium

ralitati, si propria non largitur cum opus est.

(6) Ethic. lib. II et IV, cap. 7, utrobique. In Nicol. deest verbum *utrobique*.

(7) II. Cor. XII, 6.

(8) Hinc Philosophus (Eth. lib. IV, cap. 7) arrogantem vocat eum qui de se majora dicit.

(1) Ethic. lib. IV, cap. 7.

(2) Jactantia, de qua hic agitur, vitium est quo quispiam exteriori se effert supra id quod in ipso est. (3) Moral. lib. XIII, cap. 4, a princ.

(4) Moral. lib. XXXI, cap. 7, a med.

(5) Justitiæ, si aliena cupit vel usurpat: libe-

ex inani gloria oritur secundum rationem finis.

Ad tertium dicendum, quod opulentia etiam jactantiam causat dupliciter: uno modo occasionaliter, inquantum de divitiis aliquis superbit; unde et signanter Proverb. viii opes dicuntur superbæ; alio modo per modum finis, quia, ut dicitur¹, aliqui seipsos jactant non solum propter gloriam, sed etiam propter lucrum, qui de seipsis fingunt ea ex quibus lucrari possunt, puta quod sint medici, vel sapientes, vel divini.

ART. II. — UTRUM JACTANTIA SIT PECCATUM MORTALE².

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod jactantia sit peccatum mortale. Dicitur enim Proverb. xxviii, 25: *Qui se jactat et dilatat, jurgia concitat*. Sed concitare jurgia est peccatum mortale: detestatur enim Deus eos qui seminant discordias, ut habetur Proverb. vi. Ergo jactantia est peccatum mortale.

2. Præterea, omne quod prohibetur in lege Dei, est peccatum mortale. Sed super illud Eccli. vi: *Non te extollas in cogitatione animæ tuæ*, dicit Glossa interl.: "Jactantiam et superbiam prohibet." Ergo jactantia est peccatum mortale.

3. Præterea, jactantia est mendacium quoddam. Non est autem mendacium officiosum vel jocosum, quod patet ex fine mendacii; quia, ut Philosophus dicit³, "jactator fingit de se majora existentibus, quandoque nullius gratia, quandoque gratia gloriæ vel honoris, quandoque autem gratia argenti; et sic patet quod neque est mendacium jocosum, neque officiosum. Unde relinquitur quod semper sit perniciosum. Videtur ergo quod semper sit peccatum mortale.

Sed contra est quod jactantia oritur ex inani gloria secundum Gregorium⁴. Sed inanis gloria non semper est peccatum mortale, sed quandoque veniale, quod vitare est valde perfectorum; dicit enim Gregorius⁵, quod "valde est perfectorum sic ex ostenso opere aucto-

ris gloriam quærere, ut de illata laude privata nesciant exultatione gaudere." Ergo jactantia non semper est peccatum mortale.

CONCLUSIO. — Jactanter quidpiam de se proferre, contra gloriam Dei, et ad proximi contemptum, vel contumeliam, peccatum est mortale: alias autem veniale vel mortale, pro suæ causæ gravitate vel levitate.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. cx, art. 4), peccatum mortale est quod charitati contrariatur. Dupliciter ergo jactantia considerari potest: uno modo secundum se, prout est mendacium quoddam, et sic quandoque est peccatum mortale, quandoque veniale. Mortale quidem quando aliquis jactanter de se profert quod est contra gloriam Dei⁶, sicut ex persona regis Tyri dicitur Ezech. xxviii, 2: *Elevatum est cor tuum. et dixisti: Deus eorum sum*: vel etiam contra charitatem proximi; sicut cum aliquis jactando se ipsum, prorumpit in contumelias aliorum, sicut habetur Luc. xviii de Pharisæo, qui dicebat: *Non sum sicut cæteri hominum, raptores, injusti, adulteri, velut etiam hic Publicanus*. Quandoque vero est peccatum veniale, quando scilicet aliquis de se talia jactat quæ neque sunt contra Deum, neque contra proximum. Alio modo potest considerari secundum suam causam, scilicet superbiam, vel appetitum lucri aut inanis gloriæ: et sic si procedat ex superbia, vel inani gloria, quæ sit peccatum mortale, etiam ipsa jactantia erit peccatum mortale⁷: alioquin erit peccatum veniale. Sed quandoque aliquis prorumpit in jactantiam propter appetitum lucri, et hoc videtur jam pertinere ad proximi deceptionem et damnum; et ideo talis jactantia magis est peccatum mortale. Unde et Philosophus dicit⁸, quod "turpior est qui se jactat causa lucri, quam qui se jactat causa gloriæ, vel honoris." Non tamen semper est peccatum mortale, quia potest esse tale lucrum ex quo alius non damnificatur.

(1) Ethic. lib. iv, cap. 7, a med.

(2) In Scripturis non semel vituperatur jactantia: *Disperdat Dominus universa labia dolosa et linguam magniloquam* (Ps. xi). *Arrogantiam et superbiam et viam pravam et os bilingue detestor* (Prov. viii). *Arrogantiam fortium humiliabo* (Is. xliii). Attamen, ut ait S. Doctor, peccatum illud non est semper mortale.

(3) Ethic. lib. iv, cap. 7, circa med.

(4) Moral. lib. xxxi, cap. 17 a med.

(5) Moral. lib. viii, cap. 30, a med.

(6) Ut Sennacherib, IV. Reg. xviii, et Moabitarum, Jer. xlviii.

(7) Ut qui se jactat de divitiis, nobilitate ac scientia ad hoc ut graviter proximis noceat, vel ut officium quo indignus est assequatur.

(8) Ethic. lib. iv, cap. 7, a med.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ille qui jactat se ad hoc quod jurgia concitet, peccat mortaliter. Sed quandoque contingit quod jactantia est causa jurgiorum non per se, sed per accideus. Unde ex hoc jactantia non est peccatum mortale.

Ad *secundum* dicendum, quod Glossa illa loquitur de jactantia, secundum quod procedit ex superbia prohibita, quæ est peccatum mortale.

Ad *tertium* dicendum, quod non semper jactantia importat mendacium perniciosum, sed solum quando est contra charitatem Dei, aut proximi, aut secundum se, aut secundum suam causam. Quod autem aliquis se jactet quasi ex hoc ipso delectatus, est quoddam vanum, ut Philosophus dicit¹. Unde reducit ad mendacium jocosum. Nisi forte hoc divinæ dilectioni præferret, aut propter hoc Dei præcepta contemneret: sic enim esset contra charitatem Dei, in quo solo mens nostra debet quiescere sicut in ultimo fine. Videtur autem ad mendacium officiosum pertinere, cum aliquis ad hoc se jactat, ut gloriam vel lucrum acquirat; dummodo hoc sit sine damno aliorum, quia hoc jam pertineret ad mendacium perniciosum².

QUÆSTIO CXIII.

DE IRONIA³,

IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de ironia, circa quam quaeruntur duo: 1. Utrum ironia sit peccatum. — 2. De comparatione ejus ad jactantiam.

ART. I. — UTRUM IRONIA PER QUAM ALIQUIS DE SE FINGIT MINORA, SIT PECCATUM.

De his etiam supra, quæst. cx, art. 2 corp. et Sent. iii, dist. 39, qu. 1, art. 2 ad 6.

Ad *primum* sic proceditur. 1. Videtur quod ironia per quam aliquis de se fingit minora, non sit peccatum. Nullum enim peccatum procedit ex divina confortatione, ex qua procedit quod aliquis de se minora dicat, secundum illud Prov. xxx, 1: *Visio quam locutus est vir cum quo est Deus, et qui Deo secum morante confortatus, ait: Stultissimus sum*

(1) Ethic. lib. iv, cap. 7, a med.

(2) Peccat quoque graviter qui se jactat de aliquo peccato mortali, sicut illi qui *latantur cum male fecerint, et exultant in rebus pessimis* (Prov. ii).

(3) Ironia non sumitur hic pro locutione figurata qua irrisorie aliquid per contrarium di-

virorum; et Amos vii, 14 dicitur: *Respondit Amos: Non sum propheta*. Ergo ironia, per quam aliquis minora de se dicit, non est peccatum.

2. Præterea, Gregorius dicit in epistola ad Augustinum, Anglorum episcopum⁴: "Bonarum mentium est suas ibi culpas agnoscere, ubi culpa non est." Sed omne peccatum repugnat bonitati mentis, Ergo ironia non est peccatum.

3. Præterea, fugere superbiam non est peccatum. Sed "aliqui minora de seipsis dicunt, fugientes tumidum," ut Philosophus dicit⁵. Ergo ironia non est peccatum.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit in libro De verbis Apostoli⁶: "Cum humilitatis causa mentiris, si non eras peccator antequam mentireris, mentiendo efficeris."

CONCLUSIO. — Ironia, qua aliquis de se minora dicit mentiendo vel negando quod in se magnum est, peccatum est; non autem ea (*ironia*) qua minora proferimus, vera tamen majora occultando.

Respondeo dicendum quod hoc quod aliqui minora de se dicant, potest contingere dupliciter: uno modo salva veritate, dum scilicet majora quæ sunt in seipsis reticent, quædam vero minora detegunt, et de se proferunt, quæ tamen in se esse recognoscunt; et sic minora de se dicere non pertinet ad ironiam, nec est peccatum secundum genus suum, nisi per alicujus circumstantiæ corruptionem. Alio modo aliquis dicit minora a veritate declinans, puta cum asserit de se aliquid vile, quod in se non recognoscit, aut cum negat de se aliquid magnum, quod tamen percipit in seipso esse: et sic pertinet ad ironiam et est semper peccatum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod duplex est sapientia et duplex stultitia; est enim quædam sapientia secundum Deum, quæ humanam vel mundanam stultitiam habet adjunctam, secundum illud I. Cor. iii, 18: *Si quis inter vos sapiens videtur esse in hoc sæculo, stultus fiat, ut sit sapiens*. Alia vero est sapientia mundana, quæ, ut ibidem subditur, *stul-*

citur, sed pro simulatione qua quispiam vel asserit de se aliquid vile quod in seipso non recognoscit, vel negat de se aliquid magnum quod tamen esse in seipso percipit.

(4) Regist. lib. xii, epist. 31, interrog. 10, circa med. (5) Ethic. lib. iv, cap. 7.

(6) Serm. 29, parum ante med.

titia est apud Deum. Ille ergo qui a Deo confortatur, confitetur se esse stultissimum secundum reputationem humanam, quia scilicet humana contemnit, quæ hominum sapientia quærit: unde et ibidem subditur: *Et sapientia hominum non est mecum;* et postea subdit: *Et novi sanctorum scientiam.* — Vel potest dici *sapientia hominum* quæ humana ratione acquiritur; *sapientia vero sanctorum* quæ ex divina inspiratione habetur. Amos autem negavit se esse prophetam origine, quia scilicet non erat de genere prophetarum¹; unde et ibidem subdit: *Nec filius prophetæ.*

Ad secundum dicendum, quod ad bonitatem mentis pertinet ut homo ad justitiæ perfectionem tendat. Et ideo in culpam reputat, non solum si deficiat a communi justitia, quod vere culpa est; sed etiam si deficiat a justitiæ perfectione, quod quandoque culpa non est². Non autem culpam dicit quod pro culpa non recognoscit; quod ad ironiæ mendacium pertineret.

Ad tertium dicendum, quod homo non debet unum peccatum facere, ut aliud vitet; et ideo non debet mentiri qualitercumque, ut vitet superbiam. Unde Augustinus dicit³: “Non ita caveatur arrogantia, ut veritas relinquatur;” et Gregorius dicit⁴, quod “incaute sunt humiles qui se mentiendo illaqueant.”

ART. II. — UTRUM IRONIA SIT MINUS PECCATUM QUAM JACTANTIA.

De his etiam locis sup. art. I inductis.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod ironia non sit minus peccatum quam jactantia. Utrumque enim est peccatum, inquantum declinat a veritate, quæ æqualitas est quædam⁵. Sed ab æqualitate non magis declinat qui excedit, quam qui diminuit. Ergo ironia non est minus peccatum quam jactantia.

2. Præterea, secundum Philosophum⁶,

(1) Unde juxta editionem LXX interpretum non ait *non sum*, quasi ad officium respiciat quod in præsentia se abdicet; sed *non eram*, quasi respiciens ad originem præteritam: quamvis Hieronymus hoc ipsum *humilitatis* dicat esse quod se prophetam neget.

(2) Insuper qui pii sunt ac timorati, sæpissime verentur aliquam culpam esse, ubi tamen nulla est; sicut faciebat Job dicens Domino: *Verebar omnia opera mea, sciens quod non parceres delinquenti* (Job, ix).

(3) Super Joan. tract. 43, inter med. et fin., et habetur cap. *Non ita* 22, quæst. II.

(4) Moral. lib. xxvi, cap. 3.

ironia quandoque est jactantia. Jactantia autem non est ironia. Ergo ironia non est minus peccatum quam jactantia.

3. Præterea, Proverb. xxvi, 25 dicitur: *Quando submiserit vocem suam, ne credideris ei, quoniam septem nequitiae sunt in corde illius.* Sed submittere vocem pertinet ad ironiam. Ergo in ea est multiplex nequitia.

Sed contra est quod Philosophus dicit⁷, quod “irones⁸ et minus dicentes gratiores secundum mores videntur.”

CONCLUSIO. — Jactantia secundum se gravior est ironia, quanquam ex animi deteriori dispositione contingat ironiam graviorem esse jactantia.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (quæst. cx, art. 2 et 4), unum mendacium est gravius altero; quandoque quidem ex materia de qua est; sicut mendacium quod fit in doctrina religionis est gravissimum; quandoque autem ex motivo ad peccandum; sicut mendacium perniciosum est gravius quam officiosum, vel jocosum. Ironia autem et jactantia circa idem mentiuntur vel verbis, vel quibuscumque exterioribus signis, scilicet circa conditionem personæ; unde quantum ad hoc æqualia sunt. Sed ut plurimum jactantia ex turpiori motivo procedit, scilicet ex appetitu luctri vel honoris; ironia vero ex hoc quod fugit, licet inordinate, per elationem aliis gravis esse; et secundum hoc Philosophus dicit⁹ quod “jactantia est gravius peccatum quam ironia.” Contingit tamen quandoque quod aliquis minor de se fingit ex aliquo alio motivo, puta ad dolose decipiendum; et tunc ironia est gravior.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de ironia et jactantia, secundum quod mendacii gravitas consideratur ex seipso, vel ex materia ejus; sic enim dictum est, quod æqualitatem habent¹⁰.

(5) Sive mediocritas, vel mediocritas inter arrogantiam et ironiam.

(6) Ethic. lib. iv. cap. 7. (7) Ibid.

(8) Irones porro juxta græcum *εἰρωνες* quasi retenta græca voce vetus interpretes reddit, et ex illo usurpat S. Thomas, quos *dissimulatores* passim reddunt moderni: quamvis juxta Quintilianii notationem non tam significanter dissimulatio exprimat quod apud Græcos *εἰρωνία*.

(9) Loc. cit.

(10) Quia circa eandem prorsus materiam versantur; puta circa propriam excellentiam quam unus tegit vel extenuat (scilicet peccans per

Ad secundum dicendum, quod duplex est excellentia, una quidem in temporalibus rebus, alia vero in spiritualibus. Contingit autem quandoque quod aliquis per verba exteriora vel signa prætendit quidem defectum in exterioribus rebus, puta per aliquam vestem abjectam, aut per aliquid hujusmodi, et per hoc ipsum intendit ostendere aliquam excellentiam spirituales; sicut Dominus de quibusdam dicit ¹, quod *exterminant facies suas, ut appareant hominibus jejunantes*; unde isti simul incurrunt vitium ironiæ et jactantiæ, tamen secundum diversa, et propter hoc gravius peccant. Unde et Philosophus dicit ², quod "et superabundantia, et valde defectus jactantium est. Propter quod et de Augustino legitur ³ quod neque vestes nimis pretiosas, neque nimis abjectas habere volebat, quia in utroque homines suam gloriam quærent.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dicitur Eccli. xix, 23, *est qui nequiter se humiliat, et interiora ejus plena sunt dolo*; et secundum hoc Salomon loquitur de eo qui ex dolosa humilitate nequiter vocem suam submittit.

QUESTIO CXIV.

DE AMICITIA, QUÆ AFFABILITAS DICTUR ⁴, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de amicitia, quæ affabilitas dicitur, et de vitiis oppositis, quæ sunt adulatio et litigium. Circa amicitiam autem seu affabilitatem quærentur duo: 1. Utrum sit specialis virtus. — 2. Utrum sit pars justitiæ.

ART. I. — UTRUM AMICITIA SIT SPECIALIS VIRTUS.

De his etiam supra, quæst. xxii, art. 3 ad 7, et Sent. iii, dist. 27, quæst. ii, art. 2 ad 1, et dist. 34, quæst. i, art. 2 corp. et De virt. quæst. iii, art. 5 ad 5, et quæst. ii, art. 2 ad 8.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod amicitia non sit specialis virtus. Dicit enim Philosophus ⁵, quod "amicitia perfecta est quæ est propter virtutem." Quælibet autem virtus est amicitie causa; quia "bonum omnibus est amabile," ut Dionysius dicit ⁶. Ergo a-

ironiam), alius autem palam ostendit et adauget (scilicet peccans per jactantiam).

(1) Matth. vi, 16. (2) Ethic. lib. iv, cap. 7.

(3) Possid. in ejus vita, cap. 22.

(4) Amicitia affabilitatis, seu comitas est virtus qua quispiam convenienter se habet ad alios homines in communi conversatione, tam in dictis quam in factis; ita scilicet ut neminem

amicitia non est specialis virtus, sed consequens omnem virtutem.

2. Præterea, Philosophus dicit ⁷, de tali amico, quod "non in amando, vel inimicando recipit singula ut oportet." Sed quod aliquis signa amicitie ostendat ad eos quos non amat, videtur pertinere ad simulationem, quæ repugnat virtuti. Ergo hujusmodi amicitia non est virtus.

3. Præterea, virtus "in medietate constituitur, prout sapiens determinabit," sicut dicitur ⁸. Sed Eccl. vii, 5 dicitur: *Cor sapientum ubi tristitia, et cor stultorum ubi lætitia*; unde "ad virtuosum pertinet maxime a delectatione sibi cavere," ut dicitur ⁹. Hæc autem amicitia "per se quidem desiderat condelectare, contristare autem reveretur," ut Philosophus dicit ¹⁰. Ergo hujusmodi amicitia non est virtus.

Sed contra, præcepta legis dantur de actibus virtutum. Sed Eccl. iv, 7 dicitur: *Congregationi pauperum affabilem te facito*. Ergo affabilitas, quæ hic amicitia dicitur, est quædam specialis virtus.

CONCLUSIO. — Amicitia, seu affabilitas, est quædam specialis virtus, secundum quam inter se homines bene disponuntur simul conviventes.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (qu. cix, art. 2, et 1 2, qu. lv, art. 3), cum virtus ordinetur ad bonum, ubi occurrit specialis ratio boni, ibi oportet esse specialem rationem virtutis. Bonum autem in ordine consistit, sicut supra dictum est (qu. cix, art. 2). Oportet autem hominem convenienter ad alios homines ordinari in communi conversatione tam in factis quam in dictis, ut scilicet ad unumquemque se habeat secundum quod decet. Et ideo oportet esse quamdam specialem virtutem quæ hanc convenientiam ordinis observet; et hæc vocatur amicitia sive affabilitas.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus ¹¹ de duplici amicitia loquitur. Quarum una consistit principaliter in affectu, quo unus alium diligit, et hæc potest consequi quaecumque virtutem. Quæ autem ad hanc amicitiam pertinent,

verbis et gestis offendat, et vicissim ipse aliorum dicta et facta sine offensione admittat.

(5) Eth. lib. iv, cap. 3.

(6) De div. nom. cap. 4, parte 1, lect. 9.

(7) Ethic. lib. iv, cap. 6, ante med.

(8) Ethic. lib. ii, cap. 6, a med.

(9) Ethic. lib. ii, cap. ult., a med.

(10) Ethic. lib. iv, c. 6, a med. (11) Lib. Eth.

supra de charitate dicta sunt (qu. xxiii, art. 1, et art. 3 ad 1, et qu. xxv et xxvi). Aliam vero amicitiam ponit, quæ consistit in solis exterioribus verbis vel factis: quæ quidem non habet perfectam rationem amicitiae, sed quamdam ejus similitudinem, inquantum scilicet quis decenter habet se ad illos cum quibus conversatur.

Ad secundum dicendum, quod omnis homo naturaliter omni homini est amicus quodam generali amore, sicut etiam dicitur Eccli. xiii, 19, quod *omne animal diligit simile sibi*; et hunc amorem representant signa amicitiae, quæ quis exterius ostendit in verbis, vel factis, etiam extraneis, vel ignotis. Unde non est ibi simulatio; non enim ostendit eis signa perfectæ amicitiae, quia non eodem modo se habet familiariter ad extraneos, sicut ad eos qui sunt sibi speciali amicitia iuncti.

Ad tertium dicendum, quod cor sapientum dicitur esse ubi tristitia, non quidem ut ipsi proximo tristitiam inferant; dicit enim Apostolus ¹: *Si propter cibum frater tuus contristatur, jam non secundum charitatem ambulas*; sed ut contristatis consolationem conferant, secundum illud Eccli. vii, 38: *Non desis plorantibus in consolatione, et cum lugentibus ambula*. Cor autem stultorum est ubi lætitia, non quidem ut ipsi alios lætificent, sed ut ipsi aliorum lætitia perfruantur. Pertinet ergo ad sapientem ut condelectationem afferat his cum quibus conversatur, non quidem lascivam, quam virtus cavet, sed honestam, secundum illud Psal. cxxxii, 1: *Ecce quam bonum et quam jucundum habitare fratres in unum*. Quandoque tamen propter aliquod bonum consequens, vel propter aliquod malum excludendum, non refugiet virtuosus eos quibus convivit, contristare, ut Philosophus dicit ². Unde et Apostolus dicit ³: *Si contristavi vos in epistola, non me pœnitet*; et postea: *Gaudeo; non quia contristati estis, sed quia contristati estis ad pœnitentiam*. Et ideo his qui sunt proni ad peccandum, non debemus hilarem vultum ostendere ad eos delectandum, ne videamur eorum peccato consentire, et quodammodo peccandi audaciam ministrare. Unde dicitur Eccli. vii, 26: *Filiæ tibi sunt? Serva corpus illarum, et non ostendas hilarem faciem tuam ad illas*.

(1) Rom. xiv, 15. (2) Ethic. lib. iv, cap. 6.

ART. II. — UTRUM HUIJUSMODI AMICITIA SIT PARS JUSTITIÆ.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod huiusmodi amicitia non sit pars justitiæ. Ad justitiam enim pertinet reddere debitum alteri. Sed hoc non pertinet ad hanc virtutem, sed solum delectabiliter aliis convivere. Ergo huiusmodi virtus non est pars justitiæ.

2. Præterea, secundum Philosophum ⁴ huiusmodi virtus consistit circa delectationem vel tristitiam, quæ est in convictu. Sed moderari maximas delectationes pertinet ad temperantiam, ut supra habitum est (1 2, quæst. lx, art. 5, et quæst. lxi, art. 3). Ergo hæc virtus est magis pars temperantiæ quam justitiæ.

3. Præterea, æqualia inæqualibus exhibere contra justitiam est, ut supra habitum est (quæst. lxi, art. 1 et 2). Sed sicut Philosophus dicit ⁵, hæc virtus "similiter ad notos et ignotos, et consuetos et inconsuetos operatur." Ergo hæc virtus non est pars justitiæ, sed magis ei contrariatur.

Sed contra est quod Macrobius ⁶ ponit amicitiam partem justitiæ.

CONCLUSIO. — Amicitia, cum sit ad alterum secundum aliquam debiti rationem, est pars justitiæ, ei, sicut principali, adjuncta.

Respondeo dicendum quod hæc virtus est pars justitiæ, inquantum adjungitur ei sicut principali virtuti. Convenit enim cum justitia in hoc quod ad alterum est, sicut et justitia; deficit autem a ratione justitiæ, quia non habet plenam debiti rationem; prout aliquis alteri obligatur vel debito legali, ad cujus solutionem lex cogit, vel etiam aliquo debito proveniente ex aliquo beneficio suscepto; sed solum attendit quoddam debitum honestatis, quod magis est ex parte ipsius virtuosius, quam ex parte alterius, ut scilicet faciat alteri quod decet eum facere.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. cix, art. 3 ad 1), quia homo naturaliter est animal sociale, debet ex quadam honestate veritatis manifestationem aliis hominibus, sine qua societas hominum durare non posset. Sicut autem non posset homo vivere in societate sine veritate, ita nec

(3) 11 Cor. vii, 8. (4) Ethic. lib. iv, cap. 6.

(5) Ethic. lib. iv, cap. 6, ante med.

(6) Lib. i in Somn. Scip. cap. 8, ante med.

sine delectatione; quia, sicut Philosophus dicit ¹, " nullus potest per diem morari cum tristi, nec cum non delectabili. „ Et ideo homo tenetur ex quodam naturali debito honestatis, ut aliis delectabiliter convivat; nisi propter aliquam causam necesse sit aliquando alios utiliter contristare.

Ad *secundum* dicendum, quod ad temperantiam pertinet refrenare delectationes sensibiles. Sed hæc virtus consistit circa delectationes in convictu, quæ ex ratione proveiunt, inquantum unus ad alterum decenter se habet; et has delectationes non oportet refrenare tanquam noxias.

Ad *tertium* dicendum, quod verbum illud Philosophi non est intelligendum quod aliquis eodem modo debeat colloqui et convivere notis et ignotis; quia, ut ipse ibidem subdit, " non similiter convenit consuetos ² et extraneos curare, aut contristare; „ sed in hoc attenditur similitudo, quod ad omnes oportet facere quod decet.

QUÆSTIO CXV.

DE ADULATIONE, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis prædictæ virtuti: et primo de adulatione; secundo de litigio. Circa adulationem quærentur duo: 1. Utrum adulatio sit peccatum. — 2. Utrum sit peccatum mortale.

ART. I. — UTRUM ADULATIO SIT PECCATUM.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod adulatio non sit peccatum. Adulatio enim consistit in quodam sermone laudis alteri exhibito intentione placendi. Sed laudare aliquem non est malum, secundum illud Proverb. ult., 28: *Surrexerunt filii ejus, et beatissimam prædicaverunt, vir ejus et laudavit eam.* Similiter etiam velle placere aliis non est malum, secundum illud I. Cor. x, 33: *Per omnia omnibus placeo.* Ergo adulatio non est peccatum.

2. Præterea, bono malum est contrarium, et similiter vituperium laudi. Sed vituperare malum non est peccatum. Ergo neque laudare bonum, quod videtur

(1) Ethic. lib. viii, cap. 5.

(2) *Intelliguntur familiares quorum consuetudine utimur.*

(3) Moral. lib. xxii, cap. 5, a med.

(4) Sic ibidem ait Gregorius in hunc textum: „ Pulvillus ponitur ut mollius quiescat. Quis-

ad adulationem pertinere. Ergo adulatio non est peccatum.

3. Præterea, adulationi detractio contrariatur: unde Gregorius dicit ³, quod remedium contra adulationem est detractio. " Sciendum est, inquit, quod ne immoderatis laudibus elevemur, plerumque miro nostri rectoris moderamine detractionibus lacerari permittimur, ut quos vox laudantis elevat, lingua detractantis humiliet. „ Sed detractio est malum, ut supra habitum est (quæst. lxxiii, art. 2 et 3). Ergo adulatio est bonum.

Sed *contra* est quod super illud Ezech. xiii: *Væ qui consunt pulvillo* ⁴ *sub omni cubito manus*, dicit Glossa ⁵: " id est, suavem adulationem. „ Ergo adulatio est peccatum.

CONCLUSIO. — Adulatio est peccatum, quo quis supra debitum virtutis modum, verbis, vel factis in communi conversatione, alicujus commodi consequendi intentione, alium delectare studet.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (qu. præc., art. 1 ad 3), amicitia prædicta vel affabilitas, etsi principaliter delectare intendat eos quibus convivit, tamen ubi necesse est propter aliquod bonum exequendum vel malum vitandum, non veretur contristare. Si ergo aliquis in omnibus velit ad delectationem alteri loqui, excedit modum in delectando, et ideo peccat per excessum. Et si quidem hoc faciat sola intentione delectandi, vocatur *placidus*, secundum Philosophum ⁶. Si autem faciat hoc intentione alicujus lucri consequendi, vocatur *blanditor* sive *adulator*. Communiter tamen nomen adulationis attribui solet omnibus qui supra debitum modum virtutis volunt alios verbis vel factis delectare in communi conversatione.

Ad primum ergo dicendum, quod laudare aliquem contingit et bene et male, prout scilicet debitæ circumstantiæ vel servantur, vel prætermittuntur. Si enim aliquis aliquem velit delectare laudando, ut ex hoc eum consoletur, ne in tribulationibus deficiat, vel etiam ut in bono proficere studeat, aliis debitis circumstantiis observatis, pertinebit hoc ad

quis ergo male agentibus adulatur, pulvillum sub cubito jacentis ponit, ut qui corripi ex culpa debuerat, in ea fultus laudibus mollior quiescat, etc.

(5) Interl. Greg., Mor. lib. xviii, cap. 4, ad fin.

(6) Ethic. lib. iv, cap. 6, in fin.

prædictam virtutem amicitiae. Pertinet autem ad adulationem, si quis velit aliquem laudare in quibus non est laudandus: quia forte mala sunt, secundum illud Ps. ix, 3: *Laudatur peccator in desideriis animæ suæ*; vel quia non sunt certa, secundum illud Eccli. xxvii, 8: *Ante sermonem non laudes virum*, et iterum Eccli. xi, 2: *Non laudes virum in specie sua*; vel etiam si timeri possit ne humana laude ad inanem gloriam provocetur; unde dicitur Eccli. xi, 30: *Ante mortem ne laudes hominem*. Similiter etiam velle placere hominibus propter charitatem nutriendam¹, ut in ea homo spiritualiter proficere possit, laudabile est. Quod autem aliquis velit placere hominibus propter inanem gloriam, vel propter lucrum, vel etiam in malo, hoc esset peccatum, secundum illud Psal. lxi, vers. 6: *Deus dissipavit ossa eorum qui hominibus placent*; et Apostolus dicit²: *Si adhuc hominibus placerem, Christi servus non essem*³.

Ad secundum dicendum, quod etiam vituperare malum, si non adhibeantur debite circumstantiæ, est vitiosum, et similiter laudare bonum.

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet duo vitia esse contraria; et ideo sicut detractio est malum, ita et adulatio, quæ contrariatur ei quantum ad ea quæ dicuntur, non autem directe quantum ad finem; quia adulator quærit delectationem ejus cui adulatur; detractor autem non quærit ejus contristationem, cum aliquando occulte detrahat, sed magis quærit ejus infamiam.

ART. II. — UTRUM ADULATIO SIT PECCATUM MORTALE.

De his etiam De malo, quæst. vii, art. 1 ad 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod adulatio sit peccatum mortale. Quia, secundum Augustinum⁴, "malum dicitur, quia nocet." Sed adulatio ma-

(1) Sic, ut ait Sylvius, velle superiori placere ut obedientiam exerceat; aut inferioribus ut in officiis contineantur; aut æqualibus ut mutua secundum Deum concordia nutriatur, virtuosus est. (2) Gal. i, 10.

(3) Nec obstat illud (1. Cor. x, 32): *Per omnia omnibus placeo*; quia non ut placeret hominibus recta opera faciebat, sed ut placeret Deo ad cuius amorem corda hominum convertere volebat; sicut explicat Beda ibi: ex Augustino mutuatus.

(4) Enchir. cap. 12.

(5) Epist. ad Celant. circa med.

(6) Ord. Augustini.

xime nocet, secundum illud Psal. ix, 3: *Quoniam laudatur peccator in desideriis animæ suæ, et iniquus benedicitur*; exacerbavit Dominum peccator; et ideo Hieronymus dicit⁵, quod "nihil est quod tam facile corrumpat mentes hominum quam adulatio;" et super illud Psal. lxi: *Convertantur statim erubescences, qui dicunt mihi: euge, euge*; dicit Glossa⁶: "Plus nocet lingua adulatoris quam gladius persecutoris." Ergo adulatio est gravissimum peccatum.

2. Præterea, quicumque verbis nocet, non minus nocet sibi quam aliis; unde dicitur Psal. xxxvi, 15: *Gladius eorum intret in corda ipsorum*. Sed ille qui alteri adulatur, inducit eum ad peccandum mortaliter; unde super illud Ps. cxi, 5: *Oleum peccatoris*⁷ non impinguet caput meum, dicit Glossa⁸: "Falsa laus adulatoris mentes a rigore veritatis emollit ad noxia." Ergo multo magis adulator in se mortaliter peccat.

3. Præterea, in Decretis scribitur⁹: "Clericus qui adulationibus et proditiionibus vacare deprehenditur, degradetur ab officio." Sed talis pœna non infligitur nisi pro peccato mortali. Ergo adulatio est peccatum mortale.

Sed contra est, quod Augustinus¹⁰ inter peccata minuta numerat, "si quis cuiquam majori personæ aut ex voluntate, aut ex necessitate adulari voluerit"¹¹.

CONCLUSIO. — Cuipiam adulari, vel ejus extollendo delicta, vel animo lædendi, vel ruinæ alicujus occasionem præbendo, peccatum mortale est; alias vero adulari, vel delectandi causa, vel commodi alicujus consequendi, veniale est.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (qu. cxii, art. 2), peccatum mortale est quod charitati contrariatur. Adulatio autem quandoque quidem charitati contrariatur, quandoque autem

(7) Oleum peccatoris est dilectio simulata verborum, quæ adulationibus et blandimentis nostras mentes velut olei pinguedo leniter ingrediens, rigorem veritatis emollit, et ad noxias cogitationes amoris ficti ostentatione perducit (Cassiodorus in Ps. cxi). (8) Interl. et ord.

(9) Dist. 46, cap. 3.

(10) Serm. De purgat. qui est 41 De sanctis, inter princ. et med.

(11) De hoc vitio ita loquitur Scriptura (Ezechielis xiii): *Væ qui consunt pulvillos sub omni cubito manus, et faciunt cervicalia sub capite universæ ætatis ad capiendas animas*. Et (Is. lvi): *Popule meus, qui te beatum dicunt, ipsi te decipiunt*.

non. Contrariatur siquidem charitati tripliciter: uno modo ratione ipsius materiæ, puta cum aliquis laudat alicujus peccatum; hoc enim contrariatur dilectioni Dei, contra cujus justitiam homo loquitur, et contra dilectionem proximi quem in peccato fovet. Unde est peccatum mortale, secundum illud Isa. v, 20:

Væ qui dicitis malum bonum. Alio modo ratione intentionis, puta cum quis alicui adulatur ad hoc quod fraudulenter ei noceat vel corporaliter, vel spiritualiter; et hoc etiam est peccatum mortale: et de hoc habetur Proverb. xxvii, 6: *Meliora sunt vulnera diligentis, quam fraudulenta oscula odientis.* Tertio modo per occasionem, sicut cum laus adulatoris fit alteri occasio peccandi, etiam præter adulatoris intentionem. Et in hoc considerare oportet, utrum sit occasio data, vel accepta, et qualis ruina subsequatur¹; sicut potest patere ex his quæ supra de scandalo dicta sunt (quæst. xliii, art. 3 et 4). Si autem aliquis ex sola aviditate delectandi alios, vel etiam ad evitandum aliquod malum, vel consequendum aliquid in necessitate, alicui adulatus fuerit, non est contra charitatem. Unde non est peccatum mortale, sed veniale.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritates illæ loquuntur de adulatore qui laudat peccatum alicujus. Talis enim adulatio dicitur plus nocere quam gladius persecutoris, quia in potioribus bonis nocet, scilicet in spiritualibus; non autem nocet ita efficaciter, quia gladius persecutoris occidit effective, quasi sufficiens causa mortis; nullus autem adulando potest esse alteri sufficiens causa peccandi, ut ex supra dictis patet (q. xliii, art. 1 ad 3, et 1 2, qu. lxxiii, art. 8 ad 3, et qu. lxxx, art. 1).

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de eo qui adulatur intentione nocendi: ille enim plus nocet sibi quam aliis, quia sibi nocet tanquam sufficiens causa peccandi, aliis autem occasionaliter tantum.

Ad tertium dicendum, quod auctoritas illa loquitur de eo qui proditorie alteri adulatur, ut eum decipiat².

(1) Confer quæ dicta sunt de scandalo (q. xliii, art. 3 et 4).

(2) Hoc enim verba ipsa indicant, cum dicitur *adulationibus et preditionibus*, etc.

(3) Per litigium seu morositatem non intelligitur contentio qua quis aut verbis alterius contradicit, aut lite contra eum contendit; sed qua

QUÆSTIO CXVI.

DE LITIGIO³, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Postea considerandum est de litigio; et circa hoc quaeruntur duo: 1. Utrum opponatur virtuti amicitiae. — 2. De comparatione ejus ad adulationem.

ART. I. — UTRUM LITIGIUM OPPONATUR VIRTUTI AMICITIÆ SEU AFFABILITATIS.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod litigium non opponatur virtuti amicitiae vel affabilitatis. Litigium enim ad discordiam pertinere videtur, sicut et contentio. Sed discordia opponitur charitati, sicut dictum est (qu. xxxvii, art. 1). Ergo et litigium.

2. Præterea, Proverb. xxvi, 21 dicitur: *Homo iracundus incendit litem.* Sed iracundia opponitur mansuetudini. Ergo et lis sive litigium.

3. Præterea, Jacobi iv, 1 dicitur: *Unde bella et lites in vobis? Nonne ex concupiscentiis vestris, quæ militant in membris vestris?* Sed sequi concupiscentias videtur opponi temperantiae. Ergo videtur quod litigium non opponatur amicitiae, sed temperantiae.

Sed contra est quod Philosophus⁴ litigium opponit amicitiae.

CONCLUSIO. — Litigium, quo quis alicui contradicit propter defectum amoris erga dicentis personam, discordiæ species est charitati contraria: at illud, quo aliquis alicui contradicit ad eum potius contristandum, quam ei contradicendum, virtuti affabilitatis et amicitiae maxime adversatur.

Respondeo dicendum quod proprie litigium⁵ in verbis consistit, cum scilicet unus verbis alterius contradicit. In qua quidem contradictione duo possunt attendi: quandoque enim contingit contradictio propter personam dicentis, cui contradicens consentire recusat propter defectum amoris animos unientis, et hoc videtur ad discordiam pertinere charitati contrariam; quandoque vero contradictio oritur ratione personæ, quam ali-

difficilem se præbet in convictu et conversatione, nihil curans an alios contristet, vel etiam eos contristare studens ut suis moribus obsequatur.

(4) Ethic. lib. iv, cap. 6.

(5) Tam publicum forense, de quo nunc speciatim quæstio non est, quam privatum quod vulgo contingere inter aliquos potest, juxta intentum præsens.

quis contristare non veretur; et sic fit litigium ¹ quod prædictæ amicitiae vel affabilitati opponitur, ad quam pertinet delectabiliter aliis convivere. Unde Philosophus dicit ² quod illi "qui ad omnia contrariantur, causa ejus quod est contristare, neque quoscumque curantes, dyscoli et litigiosi vocantur. "

Ad *primum* ergo dicendum, quod contentio magis proprie pertinet ad contradictionem discordiæ; litigium autem ad contradictionem quæ fit intentione contristandi.

Ad *secundum* dicendum, quod directa oppositio vitiorum ad virtutes non attenditur secundum causas, cum contingat unum vitium ex diversis causis oriri, sed attenditur secundum speciem actus. Licet autem quandoque litigium ex ira oriatur, potest tamen etiam ex multis aliis causis oriri: unde non oportet quod directe opponatur mansuetudini.

Ad *tertium* dicendum, quod Jacobus loquitur ibi de concupiscentia, secundum quod est generale malum, ex quo omnia vitia oriuntur; prout dicit Glossa Rom. cap. vii ³: "Bona est lex, quæ dum concupiscentiam prohibet, omne malum prohibet ⁴. "

ART. II. — UTRUM LITIGIUM

SIT GRAVIUS PECCATUM QUAM ADULATIO.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod litigium sit minus peccatum quam contrarium vitium, scilicet placiditas vel adulatio. Quanto enim aliquod peccatum plus nocet, tanto pejus esse videtur. Sed adulatio plus nocet quam litigium; dicitur enim Isai. ii, 12: *Popule meus, qui beatum te dicunt, ipsi te decipiunt, et viam gressuum tuorum dissipant.* Ergo adulatio est gravius peccatum quam litigium.

2. Præterea, in adulatione videtur esse quædam dolositas, quia aliud adulator dicit ore, aliud habet in corde; litigiosus autem caret dolo, quia manifeste contradicit. Ille autem qui cum dolo peccat, turpior est, ut Philosophus dicit ⁵. Ergo gravius peccatum est adulatio quam litigium.

(1) Litigium sic vocatur quia ille qui suis moribus ita deditus est, sæpe aliorum voluntati se opponit per litem; aut aliorum contra se lites excitat. (2) Ethic. lib. iv, cap. 6.

(3) Ord. sup. illud: *Concupiscentiam nesciebam.*

(4) Litigii exemplum videre est Tob. ii, 22, et Job ii, 9.

3. Præterea, verecundia est timor deturpi, ut patet per Philosophum ⁶. Sed magis verecundatur homo esse adulator quam litigiosus. Ergo litigium est minus peccatum quam adulatio.

Sed *contra* est quod tanto aliquod peccatum videtur esse gravius, quanto spiritali statui magis repugnat. Sed litigium magis repugnare videtur statui spiritali; dicitur enim I. Tim. iii, 3, quod *oportet episcopum non litigiosum esse*; et II. Timoth. ii, 24: *Servum Domini non oportet litigare.* Ergo litigium videtur esse gravius peccatum quam adulatio.

CONCLUSIO. — Litigium est per se et secundum suam speciem gravius vitium quam adulatio: per accidens tamen ad exteriora motiva comparatum, et gravius et levius adulatione esse contingit.

Rpondeo dicendum quod de utroque istorum peccatorum loqui possumus dupliciter: uno modo considerando speciem utriusque peccati, et secundum hoc tanto aliquod vitium est gravius, quanto magis repugnat oppositæ virtuti. Virtus autem amicitiae principaliter tendit ad delectandum quam ad contristandum; et ideo litigiosus, qui superabundat in contristando, gravius peccat quam placidus vel adulator, qui superabundat in delectando ⁷. Alio modo possunt considerari secundum aliqua exteriora motiva ⁸; et secundum hoc quandoque adulatio est gravior, puta quando intendit per deceptionem indebitum honorem vel lucrum acquirere; quandoque vero litigium est gravius, puta quando homo intendit vel veritatem impugnare, vel dicentem in contemptum adducere.

Ad *primum* ergo dicendum, quod sicut adulator potest nocere occulte decipiendo, ita litigiosus potest interdum nocere manifeste impugnando. Gravius autem est, cæteris paribus, manifeste alicui nocere, quasi per violentiam, quam occulte. Unde rapina est gravius peccatum quam furtum, ut supra dictum est (quæst. lxxvi, art. 9).

Ad *secundum* dicendum, quod non

(5) Ethic. lib. vii, cap. 6, parum ante med.

(6) Ethic. lib. iv, cap. ult.

(7) Id est plus æquo delectare conatur eos quibus vult adulari ut placeat; sicut alius plusquam par sit, contristat eos vel contristare non veretur cum quibus conversatur.

(8) Nempe secundum causas finales.

semper in actibus humanis illud est gravius quod est turpius. Decor enim hominis est ex ratione: et ideo turpiora sunt peccata carnalia, quibus caro dominatur rationi, quamvis peccata spiritualia sint graviora, quia procedunt ex majori contemptu. Similiter peccata quæ fiunt ex dolo, sunt turpiora, in quantum videntur ex quadam infirmitate procedere, et ex quadam falsitate rationis, cum tamen peccata manifesta quandoque sint ex majori contemptu. Et ideo adulatio, quasi cum dolo existens¹, videtur esse turpior; sed litigium, quasi ex majori contemptu procedens, videtur esse gravius.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est (in arg.), verecundia respicit turpitudinem peccati: unde non semper magis verecundatur homo de graviore peccato, sed de magis turpi peccato. Et inde est quod magis verecundatur homo de adulatione quam de litigio, quamvis litigium sit gravius.

QUÆSTIO CXVII.

DE LIBERALITATE, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de liberalitate et virtutibus oppositis, scilicet avaritia et prodigalitate. Circa liberalitatem autem queruntur sex: 1. Utrum liberalitas sit virtus. — 2. Quæ sit materia ejus. — 3. De actu ipsius. — 4. Utrum magis ad eam dare quam accipere pertineat. — 5. Utrum liberalitas sit pars justitiæ. — 6. De comparatione ejus ad alias virtutes.

ART. I. — UTRUM LIBERALITAS SIT VIRTUS².

De his etiam II. Cor. vii, lect. 1, et Ethic. lib. ii, lect. 8.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod liberalitas non sit virtus. Nulla enim virtus contrariatur naturali inclinationi. Inclination autem naturalis est ad hoc ut aliquis plus sibi quam aliis provideat: cujus contrarium pertinet ad liberalem, quia, ut Philosophus dicit³, "liberalis non est respicere ad seipsum, ita quod sibi minora derelinquit." Ergo liberalitas non est virtus.

(1) Semper insidiosa, callida, blanda est adulatio, ait Hieronymus, pulchreque apud philosophos definitur blandus inimicus.

(2) Liberalitatem his verbis definit Billuart: "Virtus moderans amorem divitiarum et reddens hominem facilem et promptum ad eas erogandas, quando recta ratio dicat."

(3) Ethic. lib. iv, cap. 1, ante med.

(4) Ethic. lib. i, cap. 8, ad fin.

2. Præterea, per divitias homo suam vitam sustentat: et ad felicitatem divitiæ organice deserviunt, ut dicitur⁴. Cum ergo omnis virtus ordinetur ad felicitatem, videtur quod liberalitas non sit virtuosus; de quo Philosophus dicit⁵ quod "non est acceptivus pecuniæ, neque custoditivus, sed emissivus."

3. Præterea, virtutes habent connexionem ad invicem. Sed liberalitas non videtur connexa aliis virtutibus: multi enim sunt virtuosus qui non possunt esse liberales, quia non habent quod dent; multi etiam liberaliter dant vel expendunt, qui tamen alias sunt vitiosi. Ergo liberalitas non est virtus.

Sed contra est quod Ambrosius dicit⁶, quod "in Evangelio multas doctrinas accepimus justæ liberalitatis." Sed in Evangelio non docentur nisi ea quæ ad virtutem pertinent. Ergo liberalitas est virtus.

CONCLUSIO. — Liberalitas est virtus qua bene utimur omnibus iis externis bonis, quæ nobis ad nostram sustentationem concessa sunt.

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit⁷, "bene uti his quibus male uti possumus, pertinet ad virtutem." Possumus autem bene et male uti non solum his quæ intra nos sunt, puta potentiis et passionibus animæ, sed etiam his quæ extra nos sunt, scilicet rebus hujus mundi concessis nobis ad sustentationem vitæ. Et ideo cum bene uti his rebus pertineat ad liberalitatem, consequens est quod liberalitas sit virtus⁸.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Ambrosius⁹ et Basilii¹⁰ dicunt, superabundantia divitiarum datur aliquibus a Deo, ut meritum bonæ dispensationis acquirant. Pauca autem uni sufficiunt. Et ideo liberalis plura laudabiliter in alios expendit quam in seipsum. Debet autem homo semper magis sibi providere in spiritualibus bonis, in quibus unusquisque sibi præcipue subvenire potest: et tamen etiam in rebus tempo-

(5) Ethic. lib. iv, cap. 1, ante med.

(6) De offc. lib. i, cap. 30, circa princ.

(7) De lib. arbit. lib. ii, cap. 19, a princ.

(8) Hanc virtutem quidam ex eo nominatam volunt quod ex libero animo proficiscatur; alii quod libero homine digna sit, qui velit habere suam animam a pecuniæ affectu liberam.

(9) Serm. 64 de temp.

(10) Serm. sup. illud: *Destruam horrea mea*.

ralibus non pertinet ad liberalem ut sic aliis intendat, quod omnino se et suos despiciat. Unde Ambrosius dicit ¹: "Est illa probanda liberalitas, ut proximos seminis tui ² non despicias, si egere cognoscas."

Ad *secundum* dicendum, quod ad liberalem non pertinet sic divitias emittere, ut non sibi remaneat unde sustentetur, et unde virtutis opera exequatur quibus ad felicitatem pervenitur. Unde Philosophus dicit ³, quod "liberalis non negligit propria, voleus per hoc quibusdam sufficere;" et Ambrosius dicit ⁴, quod "Dominus non vult simul effundi opes, sed dispensari; nisi forte ut Eliseus, qui boves suos occidit, et pavit pauperes ex eo quod habuit, ut nulla cura teneretur domestica;" quod pertinet ad statum perfectionis spiritualis vitæ, de quo infra dicitur (qu. CLXXXIV et CLXXXVI, art. 3). -- Est tamen sciendum quod hoc ipsum quod est sua liberaliter largiri, in quantum est actus virtutis, ad beatitudinem ordinatur.

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut Philosophus dicit ⁵, "illi qui consumunt multas res in intemperantiis, non sunt liberales, sed prodigi;" et similiter quicumque effundit quæ habet, propter quæcumque alia peccata. Unde et Ambrosius dicit ⁶: "Si adjuves eum qui possessiones aliorum eripere conatur, non probatur largitas: nec illa perfecta est liberalitas, si jactantiæ causa magis quam misericordiæ largiaris." Et ideo illi qui carent aliis virtutibus, licet in aliqua mala opera multa expendant, non sunt liberales. Nihil etiam prohibet aliquos multa in bonos usus expendere, et habitum liberalitatis non habere; sicut et aliarum virtutum opera faciunt homines, antequam habitum virtutis habeant, licet non eodem modo quo virtuosus, ut supra dictum est (1 2, q. LXV, art. 1). Similiter etiam nihil prohibet aliquos virtuosos, licet sint pauperes, esse liberales. Unde Philosophus dicit ⁷: "Secundum substantiam, id est, facul-

tatem divitiarum, liberalitas dicitur: non enim consistit in multitudine dantorum, sed in dantis habitu;" et Ambrosius dicit ⁸, quod "affectus divitem collationem aut pauperem facit, et pretium rebus imponit."

ART. II. -- UTRUM LIBERALITAS SIT CIRCA PECUNIAS ⁹.

De his etiam infra, art. 3, et 1 2, quæst. LX, art. 5 corp. et De malo, quæst. XIII, art. 1 corp. et Ethic. lib. IV fin.

Ad *secundum* sic proceditur. 1. Videtur quod liberalitas non sit circa pecunias. Omnis enim virtus moralis est circa operationes vel passiones. Esse autem circa operationes est proprium justitiæ, ut dicitur ¹⁰. Ergo cum liberalitas sit virtus moralis, videtur quod sit circa passiones, et non circa pecunias.

2. Præterea, ad liberalem pertinet quarumcumque divitiarum usus ¹¹. Sed divitiæ naturales sunt veriores quam divitiæ artificiales, quæ in pecuniis consistunt, ut patet per Philosophum ¹². Ergo liberalitas non est principaliter circa pecunias.

3. Præterea, diversarum virtutum diversæ sunt materiæ, quia habitus distinguuntur secundum objecta. Sed res exteriores sunt materiæ justitiæ distributivæ et commutativæ. Ergo non sunt materia liberalitatis.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit ¹³, quod "liberalitas videtur esse medietas quædam circa pecunias ¹⁴."

CONCLUSIO. -- Pecunia liberalitatis propria est materia.

Respondetur dicendum quod secundum Philosophum ¹⁵, ad liberalem pertinet emissivum esse. Unde et alio nomine liberalitas *largitas* nominatur, quia quod largum est, non est retentivum, sed emissivum. Et ad hoc idem pertinere videtur etiam nomen liberalitatis; cum enim aliquis a se emittit, quodammodo illud a sua custodia et dominio liberat, et animum suum ab ejus affectu liberum esse ostendit. Ea vero quæ emittenda

(9) Sub nomine pecuniæ intelligenda sunt quælibet bona corporalia quæ possidentur, tanquam rationem utilis habentia.

(10) Ethic. lib. V, cap. 1.

(11) Ut inde in alios liberalitatem exerceat.

(12) Polit. lib. I, cap. 5 et 6.

(13) Ethic. lib. IV, cap. 1, ante med.

(14) Medium tenet inter prodigalitatem et avaritiam.

(15) Ethic. lib. IV, cap. 1, ante med.

(1) De officiis, lib. I, cap. 30, parum ante med.

(2) Alludendo ad illud Isaïæ (cap. LVIII, 7), juxta LXX: *Domesticos seminis tui ne despexeris*, ubi Vulgata legit: *carnem tuam*.

(3) Ethic. lib. IV, cap. 1, ante med.

(4) De offic. lib. I, loc. sup. cit.

(5) Ethic. lib. IV, cap. 1, circa princ.

(6) De offic. lib. I, cap. 30, parum a princ.

(7) Ethic. lib. IV, cap. 1, ante med.

(8) De offic. lib. I, cap. 30, parum ante med.

sunt ab uno homine in alium, sunt bona possessa, quæ nomine pecuniæ significantur; et ideo propria materia liberalitatis est pecunia.

Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc. ad 3), liberalitas non attenditur in quantitate dati, sed in affectu dantis ¹. Affectus autem dantis disponitur secundum passiones amoris et concupiscentiæ, et per consequens delectationis et tristitiæ ad ea quæ dantur ²; et ideo immediata materia liberalitatis sunt interiores passionnes; sed pecunia exterior est objectum ipsarum passionum.

Ad *secundum* dicendum, quod, sicut Augustinus dicit ³, "totum quidquid homines in terra habent, et omnia quorum sunt domini, pecunia vocatur; quia antiqui quæ habebant, in pecoribus habebant." Et Philosophus dicit ⁴, quod "pecunias omnia dicimus, quorum dignitas numismate mensuratur."

Ad *tertium* dicendum, quod justitia constituit æqualitatem in exterioribus rebus; non autem ad eam proprie pertinet moderari interiores passiones: unde aliter pecunia est materia liberalitatis, et aliter justitiæ.

ART. III. — UTRUM UTI PECUNIA SIT ACTUS LIBERALITATIS.

De his etiam infra, art. 4, et quol. v, art. 23 ad 1, et Ethic. lib. iv.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod uti pecunia non sit actus liberalitatis. Diversarum enim virtutum diversi sunt actus. Sed uti pecunia convenit aliis virtutibus, sicut justitiæ et magnificentiæ. Non ergo est proprius actus liberalitatis.

2. Præterea, ad liberalem non solum pertinet dare, sed etiam accipere et custodire. Sed acceptio et custodia non videntur ad usum pecuniæ pertinere. Ergo inconvenienter dicitur proprius actus liberalitatis usus pecuniæ.

3. Præterea, usus pecuniæ non solum consistit in hoc quod pecunia detur, sed in hoc quod expendatur ⁵. Sed expendere pecuniam refertur ad ipsum ex-

pendentem; et sic non videtur esse actus liberalitatis; dicit enim Seneca ⁶: "Non est liberalis aliquis ex hoc quod sibi donat." Ergo non quilibet usus pecuniæ pertinet ad liberalitatem.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit ⁷: "Unoquoque optime utitur qui habet circa singula virtutem: ergo divitiis utetur optime qui habet circa pecunias virtutem." Iste autem est liberalis. Ergo bonus usus pecuniarum est actus liberalitatis.

CONCLUSIO. — Proprius liberalitatis actus est bonus pecuniarum usus.

Respondeo dicendum quod species actus sumitur ex objecto, ut supra habitum est (1 2, quæst. xviii, art. 2). Objectum autem sive materia liberalitatis est pecunia, et quidquid pecunia mensurari potest, ut dictum est (art. præc. ad 2). Et quia quælibet virtus convenienter se habet ad suum objectum, consequens est ut cum liberalitas sit virtus, actus ejus sit proportionatus pecuniæ. Pecunia autem cadit sub ratione bonorum utilium, quia omnia exteriora bona ad usum hominis sunt ordinata; et ideo actus proprius liberalitatis est pecunia vel divitiis uti.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ad liberalitatem pertinet bene uti divitiis, inquantum hujusmodi ⁸, eo quod divitiæ sunt propria materia liberalitatis. Ad justitiam autem pertinet uti divitiis secundum aliam rationem, scilicet secundum rationem debiti, prout scilicet res exterior debetur alteri; ad magnificentiam autem pertinet uti divitiis secundum quamdam specialem rationem, id est, secundum quod assumuntur in alicujus operis magni expletionem. Unde et magnificentia quodammodo se habet ex additione ad liberalitatem, ut infra dicitur (quæst. cxxxiv).

Ad *secundum* dicendum, quod ad virtuosum pertinet non solum convenienter uti sua materia vel instrumento, sed etiam præparare opportunitates ad bene utendum; sicut ad fortitudinem

(1) Sive habitu dantis, ut ex Aristotele relatatum est.

(2) Sic nimirum plenius construendo: secundum passiones amoris, etc. disponitur ad ea quæ dantur.

(3) Lib. De disciplina Christ., qui est tract. 1 De diversis, cap. 6, a med.

(4) Ethic. lib. iv, cap. 1, circa princ.

(5) Detur scilicet in aliorum utilitatem; expendatur in proprium commodum.

(6) De benefic. lib. v, cap. 9, parum a princ.

(7) Eth. lib. iv, cap. 1, a princ.

(8) Sive quatenus divitiæ simpliciter sunt; quia usus earum ut sic est expendi, communicari, vel effundi quocumque modo licito et honesto

militis pertinet non solum exercere gladium in hostes, sed etiam exacuere gladium et in vagina conservare. Sic etiam ad liberalitatem pertinet non solum uti pecunia, sed etiam eam præparare et conservare ad idoneum usum.

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc. ad 1), propinqua materia liberalitatis sunt interiores passionēs, secundum quas homo afficitur circa pecuniam; et ideo ad liberalitatem pertinet præcipue ut homo propter inordinatam affectionem ad pecuniam non prohibeatur a quocumque debito¹ usu ejus. Est autem duplex usus pecuniæ: unus ad seipsum, qui videtur ad sumptus vel expensas pertinere; alius autem, quo quis utitur ad alios, qui pertinet ad dationes. Et ideo ad liberalitatem pertinet ut neque propter immoderatum amorem pecuniæ aliquis impediatur a convenientibus expensis; neque a convenientibus dationibus. Unde circa dationes et sumptus liberalitas consistit, secundum Philosophum². Verbum autem Senecæ est intelligendum de liberalitate, secundum quod se habet ad dationes: non enim dicitur aliquis liberalis ex hoc quod sibi aliquid donat.

ART. IV. — UTRUM AD LIBERALEM MAXIME PERTINEAT DARE³.

De his etiam infra, quæst. cxix, art. 1 ad 2 et 3, et Ethic. lib. iv.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod ad liberalem non maxime pertineat dare. Liberalitas enim a prudentia dirigitur, sicut et quælibet alia virtus moralis. Sed maxime videtur ad prudentiam pertinere divitias conservare; unde et Philosophus dicit⁴, quod "illi qui non acquisierunt pecuniam, sed susceperunt acquisitam ab aliis, liberalius eam expendunt, quia sunt inexperti indigentiae." Ergo videtur quod dare non maxime pertineat ad liberalem.

(1) Non eo sensu quo *debitum* cum gratuito pugnatur, quia dat liberalis quæ non debet ex iustitia et sic dat gratis (quod est liberaliter dare), sed eo sensu quo *debitum* dicitur quidquid sit congruenter.

(2) Eth. lib. iv, cap. 1, ante med. — Magis tamen in ipsa datione consistit, ut præmittit ab initio.

(3) In hoc articulo S. Doctor ostendit maxime proprium liberalitatis actum esse donationem.

(4) Ethic. lib. iv, cap. 1, ante med.

(5) Id est, non id facere vel præstare desinit.

(6) Ethic. lib. iv, cap. 1, ante med.

(7) Addit tamen Philosophus quod etsi liberalis non sit proclivis ad petendum, accipit tamen

2. Præterea, de hoc quod aliquis maxime intendit, nullus tristatur, neque ab eo cessat⁵. Sed liberalis quandoque tristatur de his quæ dedit, neque etiam dat omnibus, ut dicitur⁶. Ergo ad liberalem non maxime pertinet dare.

3. Præterea, ad illud implendum quod quis maxime intendit, homo utitur viis quibus potest. Sed liberalis non est petitivus⁷, ut Philosophus dicit⁸, cum per hoc posset sibi præparare facultatem aliis donandi. Ergo videtur quod non maxime intendat ad dandum.

4. Præterea, magis homo obligatur ad hoc quod provideat sibi quam aliis. Sed expendendo aliquid providet sibi; dando autem providet aliis. Ergo ad liberalem magis pertinet expendere quam dare.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit⁹, quod "liberalis est superabundare in datione¹⁰."

CONCLUSIO. — Ad liberalem maxime pertinet dare, cum hoc perfectius sit quam accipere, vel circa seipsum expendere.

Respondeo dicendum quod proprium est liberalis uti pecunia. Usus autem pecuniæ est in emissionem ipsius. Nam acquisitio pecuniæ magis assimilatur generationi quam usui; custodia vero pecuniæ, in quantum ordinatur ad facultatem utendi, assimilatur habitui. Emissio autem alicujus rei quanto fit ad aliquid distantius, tanto a majori virtute procedit, sicut patet in his quæ projiciuntur. Et ideo ex majori virtute procedit quod aliquis emittat pecuniam dando eam aliis, quam expendendo eam circa seipsum. Proprium est autem virtutis ut præcise tendat in id quod perfectius est: nam "virtus est perfectio quædam," ut dicitur¹¹. Et ideo liberalis maxime laudatur ex datione¹².

cum et unde oportet, ut habeat sufficienter quod et aliis dare possit.

(8) Ethic. lib. iv, cap. 1, ante med.

(9) Ethic. lib. iv, loc. sup. cit.

(10) Vel quia magis paratus est ad sua danda quam ad accipiendum aliunde quod ad exercitium suæ liberalitatis ei serviat; vel quia parce non dat, sed abundanter quantum potest: utroque enim sensu illud indicat Philosophus.

(11) Phys. lib. vii, text. 17 et 18.

(12) Ex his patet quatuor actus in liberalitate distinguí posse: acquisitio, custodia, emissio pecuniæ in sui gratiam et emissio in gratiam alterius aut donatio. Duo priores actus materiam disponunt, duo posteriores ea utuntur, sed ultimus est præcipuus.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ad prudentiam pertinet custodire pecuniam, ne surripiatur aut inutiliter expendatur. Sed utiliter eam expendere non est minoris prudentiæ quam utiliter eam conservare, sed majoris: quia plura sunt attendenda circa usum pecuniæ, qui assimilatur motui, quam circa conservationem, quæ assimilatur quieti. Quod autem illi qui susceperunt pecunias ab aliis acquisitas, liberalius expendant, quasi existentes inopiæ inexpertum, si propter solam hanc inexperientiam liberaliter expendere, non haberent virtutem liberalitatis. Sed quandoque hujusmodi inexperientia se habet solum sicut tollens impedimentum liberalitatis; ita quod promptius liberaliter agant. Timor enim inopiæ ex ejus experientia procedens, impedit quandoque eos qui acquisierunt pecuniam, ne eam consumant liberaliter agendo, et similiter amor quo eam amant, tanquam proprium effectum, ut Philosophus dicit ¹.

Ad *secundum* dicendum, quod, sicut dictum est (in corp. art. et art. præc.), ad liberalitatem pertinet convenienter uti pecunia, et per consequens convenienter dare; quod est quidam pecuniæ usus. Quælibet autem virtus tristatur de contrario sui actus, et vitat ejus impedimenta. Ei autem quod est convenienter dare, duo opponuntur, scilicet non dare quod convenienter est dandum, et dare aliquid inconvenienter. Unde de utroque tristatur liberalis, sed de primo magis, quia plus opponitur proprio actui. Et ideo etiam non dat omnibus: impediretur enim actus ejus, si quibuslibet daret; non enim haberet unde aliis daret, quibus dare convenit.

Ad *tertium* dicendum, quod dare et accipere se habent sicut agere et pati. Non est autem idem principium agendi et patiendi. Unde quia liberalitas est principium dationis, non pertinet ad liberalem ut sit promptus ad recipiendum et multo minus ad petendum. Unde versus:

Si quis in hoc mundo multis vult gratus haberi,
Det, capiat, quærat plurima, pauca, nihil ².

(1) Ethic. lib. iv, cap. 1, ante med.

(2) Sic construe: *Det plurima, capiat pauca, quærat nihil*; id est, *nihil petat*.

(3) Hoc est, non tantum dare quovis modo, sed ut oportet, cum cæteris etiam requisitis ad bonum actum circumstantiis, quæ superius ex Philosopho indicatæ sunt.

Ordinat autem ad dandum aliqua secundum convenientiam liberalitatis, scilicet fructus propriarum possessionum, quos sollicitè procurat ut eis liberaliter utatur.

Ad *quartum* dicendum, quod ad expendendum in seipsum natura inclinatur: unde hoc quod pecuniam quis profundat in alios, pertinet proprie ad virtutem.

ART. V. — UTRUM LIBERALITAS SIT PARS JUSTITIÆ.

De his etiam supra, quæst. LVIII, art. 12 ad 1, et quæst. præc. art. 2 ad 3, et art. 3 ad 2, et infra, quæst. CLVII, art. 1 corp. et Sent. III, dist. 27, quæst. II, art. 4, quæst. II, et De malo, qu. XIII, art. 1 corp. fin.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod liberalitas non sit pars justitiæ. Justitia enim respicit debitum. Sed quanto est aliquid magis debitum, tanto minus liberaliter datur. Ergo liberalitas non est pars justitiæ, sed ei repugnat.

2. Præterea, justitia est circa operationes, ut supra habitum est (qu. LVIII art. 9, et 12, quæst. LX, art. 2 et 3) Sed liberalitas est præcipue circa amorem et concupiscentiam pecuniarum, quæ sunt passionēs. Ergo magis videtur liberalitas ad temperantiam pertinere quam ad justitiam.

3. Præterea, ad liberalitatem pertinet præcipue convenienter dare ³, ut dictum est (art. præc. ad 2). Sed convenienter dare pertinet ad beneficentiam et misericordiam, quæ pertinent ad charitatem, ut supra dictum est (q. xxx et xxxi). Ergo liberalitas magis est pars charitatis quam justitiæ.

Sed *contra* est quod Ambrosius dicit ⁴: "Justitia ad societatem generis humani refertur. Societatis enim ratio dividitur in duas partes, justitiam scilicet et beneficentiam, quam eandem liberalitatem et benignitatem vocant. " Ergo ⁵ liberalitas ad justitiam pertinet.

CONCLUSIO. — Quanquam liberalitas species justitiæ minime sit, annectitur tamen ei ut pars, et ut principali, minus principalis virtus.

Respondeo dicendum quod liberalitas non est species justitiæ, quia justitia exhibet alteri quod est ejus; sed libera-

(4) De officiis lib. I, cap. 28, in princ.

(5) Minus exacta probatio, ut non sunt semper in ejusmodi argumentis adeo accuratæ, sed præambulæ tantum ad alias quæ in corpore articuli stabiliantur firmiores.

litas exhibet id quod suum est. Habet tamen quamdam convenientiam cum justitia in duobus: primo quidem, quia principaliter est ad alterum, sicut et justitia; secundo quia est circa res exteriores, sicut et justitia; licet secundum aliam rationem, ut dictum est (hic et art. 2 huj. quæst. ad 3). Et ideo liberalitas a quibusdam ponitur pars justitiæ, sicut virtus annexa ei ut principali.

Ad *primum* ergo dicendum, quod liberalitas etsi non attendat debitum legale, quod attendit justitia, attendit tamen debitum quoddam morale, quod attenditur ex quadam ipsius decentia, non ex hoc quod sit alteri obligatus: unde minimum habet de ratione debiti.

Ad *secundum* dicendum, quod temperantia est circa concupiscentiam corporalium delectationum. Concupiscentia autem pecuniæ et delectatio non est corporalis, sed magis animalis. Unde liberalitas non pertinet proprie ad temperantiam.

Ad *tertium* dicendum, quod datio beneficentiæ et misericordiæ procedit ex eo quod homo est aliquid affectus circa eum cui dat; et ideo talis datio pertinet ad charitatem sive ad amicitiam. Sed datio liberalitatis provenit ex eo quod dans est aliquid affectus circa pecuniam, dum eam non concupiscit, neque amat: unde non solum amicis, sed etiam ignotis dat quando oportet. Unde non pertinet ad charitatem, sed magis ad justitiam, quæ est circa res exteriores¹.

ART. VI. — UTRUM LIBERALITAS SIT MAXIMA VIRTUTUM.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod liberalitas sit maxima virtutum. Omnis enim virtus hominis est quædam similitudo divinæ bonitatis. Sed per liberalitatem homo maxime assimilatur Deo, *qui dat omnibus affluenter, et non impropere*, ut dicitur Jacobi 1, 5. Ergo liberalitas est maxima virtutum.

2. Præterea, secundum Augustinum², "in his quæ non mole magna sunt, idem est esse majus, quod melius." Sed ratio

(1) Liberalitas differt quoquo a magnificentia in eo quod versetur tantummodo circa mediocres orationes. Unde magnificentia quodammodo se habet ad liberalitatem ex additione, ut dicitur infra.

(2) De Trin. lib. vi, cap. 8, parum a princ.

(3) De div. nom. cap. 4, part. 1, lect. 1.

bonitatis maxime videtur ad liberalitatem pertinere; quia "bonum diffusivum est, " ut patet per Dionysium³; unde et Ambrosius dicit⁴, quod "justitia censuram tenet, liberalitas bonitatem." Ergo liberalitas est maxima virtutum.

3. Præterea, homines honorantur et amantur propter virtutem. Sed Boetius dicit⁵: "Largitas maxime claros facit; " et Philosophus dicit⁶, quod "inter virtuosos maxime liberales amantur." Ergo liberalitas est maxima virtutum.

Sed *contra* est quod Ambrosius dicit⁷, quod "justitia excellentior⁸ videtur liberalitate, sed liberalitas gratior." Philosophus etiam dicit⁹, quod "fortes et justii maxime honorantur, et post eos liberales."

CONCLUSIO. — Quanquam ex consequenti liberalitas aliquam excellentiam habeat, non tamen primo et per se est maxima virtutum; sed ipsi præeminent omnes quæ circa nobilissimum objectum versantur.

Respondeo dicendum quod quælibet virtus tendit in aliquod bonum; unde quanto aliqua virtus in majus bonum tendit, tanto melior est. Liberalitas autem tendit in aliquod bonum dupliciter: uno modo primo et per se; alio modo ex consequenti. Primo quidem et per se tendit ad ordinandum propriam affectionem circa possessionem pecuniarum et usum; et sic secundum hoc præfertur liberalitati temperantia, quæ moderatur concupiscentias et delectationes pertinentes ad proprium corpus: et fortitudo et justitia quæ ordinantur quodammodo in bonum commune; una quidem tempore pacis, alia vero tempore belli: et omnibus præferuntur virtutes quæ ordinantur in bonum divinum; nam bonum divinum præeminet cuilibet bono humano; et in bonis humanis bonum publicum præeminet bono privato, in quibus bonum corporis præeminet bono exteriorum rerum. Alio modo ordinatur liberalitas ad aliquod bonum ex consequenti; et secundum hoc liberalitas ordinatur in omnia bona prædicta: ex hoc enim quod homo non

(4) De offic. lib. i, cap. 28, circa princ.

(5) De consolat. lib. ii, prosa 5, parum a princ.

(6) Ethic. lib. iv, cap. 1, ante med.

(7) De offic. lib. i, cap. 28, in princ.

(8) Ita communius. Cod. Alcan. cum Ambrosii textu, *excelsior*.

(9) Rhet. lib. i, cap. 9, non procul a princ.

est amativus pecuniæ, sequitur quod de facili utatur ea et ad seipsum, et ad utilitatem aliorum, et ad honorem Dei; et secundum hoc habet quamdam excellentiam ex hoc quod utilis est ad multa¹. Quia tamen unumquodque magis iudicatur secundum id quod primo et per se competit ei, quam secundum id quod consequenter se habet; ideo dicendum est liberalitatem non esse maximam virtutum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod datio divina provenit ex eo quod amat homines quibus dat, non autem ex eo quod afficiatur ad ea quæ dat; et ideo magis videtur pertinere ad charitatem, quæ est maxima virtutum, quam ad liberalitatem.

Ad *secundum* dicendum, quod quælibet virtus participat rationem boni quantum ad emissionem proprii actus: actus autem quarundam aliarum virtutum meliores sunt pecunia, quam emittit liberalis.

Ad *tertium* dicendum, quod liberales maxime amantur, non quidem amicitia honesti, quasi sint meliores, sed amicitia utilis, quia sunt utiliores in exterioribus bonis, quæ communiter homines maxime cupiunt; et etiam propter eandem causam clari redduntur.

QUESTIO CXVIII.

DE VITIIS LIBERALITATI OPPOSITIS, ET PRIMO DE AVARITIA, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de vitiis liberalitati oppositis: et primo de avaritia; secundo de prodigalitate. — Circa primum quaeruntur octo: 1. Utrum avaritia sit peccatum. — 2. Utrum sit speciale peccatum. — 3. Cui virtuti opponatur. — 4. Utrum sit peccatum mortale. — 5. Utrum sit gravissimum peccatum. — 6. Utrum sit carnale vel spirituale peccatum. — 7. Utrum sit vitium capitale. — 8. De filiabus ejus.

ART. I. — UTRUM AVARITIA SIT PECCATUM².

De his etiam infra, quæst. cxix.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod avaritia non sit peccatum. Dicitur enim avaritia quasi æris aviditas, quia scilicet in appetitu pecuniæ con-

sistit, per quam omnia exteriora bona intelligi possunt. Sed appetere exteriora bona non est peccatum: naturaliter enim homo ea appetit, tum quia subjecta sunt homini naturaliter, tum quia per ea vita hominis conservatur, unde et substantia hominis dicuntur. Ergo avaritia non est peccatum.

2. Præterea, omne peccatum aut est in Deum, aut in proximum, aut in seipsum, ut supra habitum est (12, quæst. lxxii, art. 4). Sed avaritia non est proprie peccatum contra Deum: non enim opponitur neque religioni, neque virtutibus theologicis quibus homo ordinatur in Deum: neque etiam est peccatum in seipsum, hoc enim proprie pertinet ad gulam et luxuriam, de qua Apostolus dicit³: *Qui fornicatur, in corpus suum peccat*; similiter etiam non videtur esse peccatum in proximum, quia per hoc quod homo retinet sua, nulli facit injuriam. Ergo avaritia non est peccatum.

3. Præterea, ea quæ naturaliter adveniunt, non sunt peccata. Sed "avaritia naturaliter consequitur senectutem, et quemlibet defectum, " ut Philosophus dicit⁴. Ergo avaritia non est peccatum.

Sed *contra* est quod dicitur Hebr. ult., 5: *Sint mores sine avaritia, contenti presentibus*.

CONCLUSIO. — Avaritia peccatum est, quo quis supra debitum modum cupit acquirere vel retinere divitias.

Respondeo dicendum quod in quibuscumque bonum consistit in debita mensura: unde necesse est quod per excessum vel diminutionem illius mensuræ malum proveniat. In omnibus autem quæ sunt propter finem, bonum consistit in quadam mensura: nam ea quæ sunt ad finem, necesse est commensurari fini, sicut medicina commensuratur sanitati, ut patet per Philosophum⁵. Bona autem exteriora habent rationem utilium ad finem, sicut dictum est (quæst. præc., art. 3, et 12, quæst. ii, art. 1). Unde necesse est quod bonum hominis circa ea consistat in quadam mensura, dum scilicet homo secundum aliquam

(1) Eo sensu intelligendum quod Hieronymus in Isaiam super illud: *In multitudine viæ tuæ laborasti*, cap. 57, ait: "Liberalitas virtus maxima est, et via regia a qua declinat ad dexteram qui parcus est, et non solum aliis, sed nec sibi tribuit quod necesse est; ad sinistram qui comedit substantiam suam."

(2) Avaritia, quæ apud Græcos vocatur φιλαργυρία est amor argenti, et ab Augustino definitur (De civ. lib. xiv, cap. 15) *libido pecuniarum habendi* (3) 1. Cor. vi, 18.

(4) Ethic. lib. iv, cap. 1, aliquant. antea fin

(5) Polit. lib. i, cap. 6, a med.

mensuram quærit habere exteriores divitias, prout sunt necessariæ ad vitam ejus secundum suam conditionem. Et ideo in excessu hujus mensuræ consistit peccatum, dum scilicet aliquis supra debitum modum vult eas vel acquirere vel retinere; quod pertinet ad rationem avaritiæ, quæ definitur esse "immoderatus amor habendi" ¹. „Unde patet quod avaritia est peccatum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod appetitus rerum exteriorum est homini naturalis, ut eorum quæ sunt propter finem: et ideo intantum vitio caret, inquantum continetur sub regula sumpta ex ratione finis. Avaritia autem hanc regulam excedit; et ideo est peccatum.

Ad *secundum* dicendum, quod avaritia potest importare immoderantiam circa res exteriores dupliciter: uno modo immediate quantum ad acceptionem vel conservationem ipsarum, ut scilicet homo plus debito eas acquirat vel conservet; et secundum hoc est directe peccatum in proximum, quia in exterioribus divitiis non potest unus homo superabundare, nisi alter deficiat; quia bona temporalia non possunt simul possideri a multis. Alio modo potest importare immoderantiam circa interiores affectiones, quas quis ad divitias habet; puta quod immoderate aliquis divitias amet, aut desideret, aut delectetur in eis; et sic avaritia est peccatum hominis in seipsum, quia per hoc deordinatur ejus affectus, licet non deordinetur corpus, sicut per vitia carnalia. Ex consequenti autem est peccatum in Deum, sicut et omnia peccata mortalia, inquantum homo propter bonum temporale contemnit æternum.

Ad *tertium* dicendum, quod inclinationes naturales sunt regulandæ secundum rationem, quæ principatum tenet in natura humana. Et ideo quamvis senes propter naturæ defectum avidius exteriorum rerum inquirent subsidia, sicut et omnis indigens quærit suæ indigentiae supplementum; non tamen a peccato excusantur, si debitam rationis mensuram circa divitias excedant.

(1) Hanc definitionem affert B. Thomas tanquam suo tempore receptam.

(2) De vitio avaritiæ tanquam speciali sermo est Rom. i, 19; 1. Tim. vi, 10; Hebr. xiii, 5.

(3) De lib. arb. lib. iii, cap. 17, circa med.

(4) Etymologiarum lib. x, ad litt. A.

ART. II. — UTRUM AVARITIA SIT SPECIALE PECCATUM ².

De his etiam infra, art. 5 ad 2, et part. I, qu. lxxiii, art. 2 ad 2, et Sent. ii, dist. 21, in Expos. litt, fin. et De malo, qu. viii, art. 1 ad 1, et qu. iii, art. 1.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod avaritia non sit speciale peccatum. Dicit enim Augustinus ³: "Avaritia, quæ græce *φιλαργυρία*, *philargyria*, dicitur, non in solo argento, vel in nummis, sed in omnibus rebus quæ immoderate cupiuntur, intelligenda est. „Sed in omni peccato est cupiditas immoderata alicujus rei: quia peccatum est, spreto bono incommutabili, bonis commutabilibus inhærere, ut supra habitum est (1 2, quæst. lxxi, art. 6, arg. 3). Ergo avaritia est generale peccatum.

2. Præterea, secundum Isidorum ⁴, "avarus dicitur, quasi avidus æris, „id est, pecuniæ: unde et in Græco avaritia *philargyria* nominatur, id est, *amor argenti*. Sed sub argento, per quod pecunia significatur, significantur omnia bona exteriora, quorum pretium potest numismate mensurari, ut supra habitum est (quæst. præc., art. 2 ad 2). Ergo avaritia consistit in appetitu cujuslibet exterioris rei. Ergo videtur esse generale peccatum.

3. Præterea, super illud Rom. vii: *Nam concupiscentiam nesciebam*, etc. dicit Glossa ⁵: "Bona est lex, quæ dum concupiscentiam prohibet, omne malum prohibet. „Videtur autem lex specialiter prohibere concupiscentiam avaritiæ; unde dicitur Exod. xx, 17: *Non concupisces rem proximi tui*. Ergo concupiscentia avaritiæ est omne malum; et ita avaritia est generale peccatum.

Sed *contra* est quod Rom. i, 29 avaritia connumeratur inter alia specialia peccata, ubi dicitur: *Repletos omni iniquitate, malitia, fornicatione, avaritia*, etc.

CONCLUSIO. — Avaritia, prout est immoderatus amor habendi pecunias et possessiones, speciale peccatum est: ut vero est inordinatus amor habendi quæcumque, non est speciale peccatum.

Respondeo dicendum quod peccata sortiuntur speciem secundum objecta, ut supra habitum est (1 2, quæst. lxxii, art. 1). Objectum autem peccati est illud

(5) Ord. August. lib. De spir. et litt., cap. 4, circa med.

bonum in quod tendit inordinatus appetitus. Et ideo ubi est specialis ratio boni quod inordinate appetitur, ibi est specialis ratio peccati. Alia autem est ratio boni utilis et boni delectabilis. Divitiæ autem secundum se habent rationem utilis: ea enim ratione appetuntur, inquantum in usum hominis cedunt. Et ideo speciale quoddam peccatum est avaritia, secundum quod est immoderatus amor habendi possessiones, quæ nomine pecuniæ designantur, ex qua sumitur avaritiæ nomen. — Verum quia verbum habendi, quod secundum primariam impositionem ad possessiones pertinere videtur, quarum sumus totaliter domini, ad multa alia derivatur, sicut dicitur homo habere sanitatem, uxorem, vestimentum et alia huiusmodi, ut patet in Prædicamentis¹; per consequens et nomen avaritiæ ampliatum est ad omnem immoderatum appetitum habendi quaecumque rem: sicut Gregorius dicit in quadam hom.², quod "avaritia est non solum pecuniæ, sed etiam altitudinis, cum supra debitum modum sublimitas ambitur." Et secundum hoc avaritia non est speciale peccatum: et hoc etiam modo loquitur Augustinus de avaritia in auctoritate inducta³.

Unde patet responsio ad *primum*.

Ad *secundum* dicendum, quod omnes res exteriores, quæ veniunt in usum humanæ vitæ, nomine pecuniæ intelliguntur, inquantum habent rationem boni utilis. Sunt autem quædam exteriora bona quæ potest aliquis pecunia consequi, sicut voluptates, et honores, et alia huiusmodi, quæ habent aliam rationem appetibilitatis. Et ideo illorum appetitus non proprie dicitur avaritia, secundum quod est vitium speciale.

Ad *tertium* dicendum, quod Glossa illa loquitur de concupiscentia inordinata cuiuscumque rei. Potest enim intelligi, quod per prohibitionem concupiscentiæ rerum possessorum prohibeantur quarumcumque rerum concupiscentiæ, quæ per res possessas haberi possunt.

(1) Cap. ult. postprædicam.

(2) 16 in Evang. inter princ. et med. — Nempe super illud (Matth. iv) a tentante Satana Christo dictum, cum ostenderet ei omnia regna mundi: *Hæc omnia tibi dabo si cadens adoraveris me.*

(3) In arg. 1.

(4) Hom. xv in Matth., inter princ. et med.

(5) Ethic. lib. v, cap. 2.

ART. III. — UTRUM AVARITIA
OPPONATUR LIBERALITATI.

De his etiam supra, quæst. cxvii, art. 2 corp. et quæst. cxviii, art. 5 ad 3, et De malo, qu. xiii, art. 2 ad 10, et Ethic. lib. iv, lect. 4 per tot. et lect. 5 fin.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod avaritia non opponatur liberalitati. Quia super illud Matth. v: *Beati qui esuriunt et sitiunt justitiam*, Chrysostomus dicit⁴, quod duplex est justitia, una generalis et alia specialis cui opponitur avaritia; et idem Philosophus dicit⁵. Ergo avaritia non opponitur liberalitati.

2. Præterea, peccatum avaritiæ in hoc consistit quod homo transcendit mensuram in rebus possessis. Sed huiusmodi mensura statuitur per justitiam. Ergo avaritia directe opponitur justitiæ, et non liberalitati.

3. Præterea, liberalitas est virtus media inter duo vitia contraria, ut patet per Philosophum⁶. Sed avaritia non habet peccatum contrarium et oppositum, ut patet per Philosophum⁷. Ergo avaritia non opponitur liberalitati.

Sed *contra* est quod, sicut dicitur Eccl. v, 9, *Avarus non implebitur pecunia; et qui amat divitias, fractum non capiet ex eis*. Sed non impleri pecunia et inordinate eas amare, est contrarium liberalitati, quæ in appetitu divitiarum medium tenet. Ergo avaritia opponitur liberalitati.

CONCLUSIO. — Avaritia, quatenus indebitam quamdam pecuniarum acceptionem et conservationem importat, justitiæ adversatur: quatenus vero immoderatio quædam est circa interiores divitiarum affectus, liberalitati opponitur.

Respondeo dicendum quod avaritia importat immoderantiam quamdam circa divitias dupliciter: uno modo immediate circa ipsam acceptionem et conservationem divitiarum, inquantum scilicet aliquis acquirit pecuniam ultra debitum, aliena surripiendo vel retinendo; et sic opponitur justitiæ, et hoc modo accipitur avaritia Ezech. xii, 27, ubi dicitur: *Principes ejus in medio ejus, quasi lupi rapientes prædam ad effundendum sanguinem, et avare sectanda lucra*⁸.

(6) Ethic. lib. ii, cap. 7, et lib. iv, cap. 1.

(7) Ethic. lib. v, implic. cap. 1 et 2.

(8) Ad eos refert Hieronymus qui non corporum, sed animarum sanguinem fundunt; et illo-

Alio modo importat immoderantiam circa interiores affectiones divitiarum; puta cum quis nimis amat vel desiderat divitias, aut nimis delectatur in eis, etiamsi nolit rapere aliena; et hoc modo avaritia opponitur liberalitati, quæ moderatur hujusmodi affectiones, ut dictum est (quæst. præc., art. 2 ad 3, et art. 3 ad 3, et art. 6). Et sic accipitur avaritia II. Cor. ix, 5: *Præparent reprobam benedictionem hanc paratam esse; sic quasi benedictionem, non tanquam avaritiam*; Glossa (interl.): " Scilicet ut dolcant pro dato, et parum sit quod dent. "

Ad primum ergo dicendum, quod Chrysostomus et Philosophus loquuntur de avaritia primo modo dicta: avaritiam autem secundo modo dictam nominat Philosophus illiberalitatem ¹.

Ad secundum dicendum, quod justitia proprie statuit mensuram in acceptionibus et conservationibus divitiarum secundum rationem debiti legalis, ut scilicet homo non accipiat ², nec retineat alienum; sed liberalitas constituit mensuram rationis, principaliter quidem in interioribus affectionibus, et per consequens in exteriori acceptione et conservatione pecuniarum, et emissionem earum, secundum quod ex interiori affectione procedunt, non observando rationem debiti legalis, sed debiti moralis, quod attenditur secundum regulam rationis.

Ad tertium dicendum, quod avaritia, secundum quod opponitur justitiæ, non habet vitium oppositum: quia avaritia consistit in plus habendo quam debeat secundum justitiam; et huic opponitur minus habere, quod non habet rationem culpæ, sed pænæ. Sed avaritia, secundum quod opponitur liberalitati, habet vitium prodigalitatis oppositum.

ART. IV. — UTRUM AVARITIA SEMPER SIT PECCATUM MORTALE.

De his etiam De malo, quæst. xiii, art. 2.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quod avaritia semper sit peccatum

non contenti: *Qui serviunt altari cum altari participant* (I. Cor. ix), postquam ad ministerium Dei accesserint, Cresci divitias congregant.

(1) Juxta græcum ἀνελευθερίαν, ut Ethic. lib. iv, cap. i videre est.

(2) Furto scilicet vel rapina; cum alioquin acceptio alio modo licita esse possit.

mortale. Nullus enim est dignus morte nisi pro peccato mortali ³. Sed propter avaritiam homines digni sunt morte: cum enim Apostolus ⁴ præmisisset: *Repletos omni iniquitate, fornicatione, avaritia*, etc., subdit ⁵: *Qui talia agunt, digni sunt morte*. Ergo avaritia est peccatum mortale.

2. Præterea, minimum in avaritia est quod aliquis inordinate retineat sua. Sed hoc videtur esse peccatum mortale; dicit enim Basilius ⁶: " Est panis famelici, quem tu tenes; nudi tunica, quam conservas; indigentis argentum, quod possides; quocirca tot injuriaris, quot exhibere valeres. " Sed injuriari alteri est peccatum mortale, quia contrariatur dilectioni proximi. Ergo multo magis omnis avaritia est peccatum mortale.

3. Præterea, nullus excæcatur spirituali cæcitate nisi per peccatum mortale, quod animam privat lumine gratiæ. Sed, secundum Chrysostomum ⁷, " tenebra animæ est pecuniarum cupido. " Ergo avaritia, quæ est pecuniarum cupido, est peccatum mortale.

Sed contra est quod I. Corinth. iii super illud: *Si quis ædificaverit super hoc fundamentum*, etc., dicit Glossa ⁸, quod " lignum, fœnum et stipulam superædificat ille qui cogitat quæ mundi sunt, quomodo placeat mundo, " quod pertinet ad peccatum avaritiæ. Ille autem qui ædificat lignum, fœnum et stipulam, non peccat mortaliter, sed venialiter: de eo enim dicitur quod *salvus erit sic quasi per ignem*. Ergo avaritia quandoque est veniale peccatum.

CONCLUSIO. — Avaritia, quæ justitiæ adversatur, peccatum mortale est, nisi imperfectio actus adsit; quæ vero liberalitati contraria est, nisi charitati adversetur, semper veniale est peccatum.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. præc.), avaritia dupliciter dicitur. Uno modo secundum quod opponitur justitiæ; et hoc modo ex genere suo est peccatum mortale; sic enim ad avaritiam pertinet quod aliquis injuste accipiat vel retineat res alienas; quod

(3) Sive mors corporalis intelligatur, sive spiritualis de qua nunc potissimum agitur.

(4) Rom. i, 29.

(5) Vers. 32.

(6) In serm. sup. illud: *Destruam horrea mea, versus finem*.

(7) Alium auctorem, implic. hom. xv in Oper. imperf., versus finem.

(8) Aug. lib. De fide et oper., c. 16, ante med.

pertinet ad rapinam vel furtum, quæ sunt peccata mortalia, ut supra habitum est (quæst. LXVI, art. 6 et 8). Contingit tamen in hoc genere avaritiæ aliquid esse peccatum veniale propter imperfectionem actus ¹, sicut supra dictum est (quæst. LXVI, art. 6 ad 3), cum de furto ageretur. Alio modo potest accipi avaritia, secundum quod opponitur liberalitati; et secundum hoc importat inordinatum amorem divitiarum. Si ergo in tantum amor divitiarum crescat quod præferatur charitati, ut scilicet propter amorem divitiarum aliquis non vereatur facere contra amorem Dei et proximi, sic avaritia erit peccatum mortale ². Si autem inordinatio amoris intra hoc sistat, ut scilicet homo quamvis superflue divitias amet, non tamen præferat earum amorem amoris divino, ut si propter divitias non velit aliquid facere contra Deum et proximum; sic avaritia est peccatum veniale ³.

Ad primum ergo dicendum, quod avaritia connumeratur peccatis mortalibus secundum illam rationem qua est peccatum mortale.

Ad secundum dicendum, quod Basilius loquitur de illo casu, in quo aliquis tenetur ex debito legali bona sua pauperibus erogare, vel propter periculum necessitatis, vel etiam propter superfluitatem habitorum.

Ad tertium dicendum, quod cupido divitiarum obtenebrat animam proprie, quando excludit lumen charitatis, præferendo amorem divitiarum amoris divino.

ART. V. — UTRUM AVARITIA SIT MAXIMUM PECCATORUM.

De his etiam Psalm. XXI, com. 5 fin.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod avaritia sit maximum peccatorum. Dicitur enim Eccle. x, 9: *Avaro nihil est scelestius*; et postea subditur: *Nihil est iniquius quam amare pecuniam: hic enim et animam suam ventrem habet*. Et Tullius dicit ⁴: "Nihil est tam angusti

(1) Actus est imperfectus ex defectu sive materiæ sive consensus; ad peccatum enim mortale requiruntur semper materia gravis plenusque consensus.

(2) Hinc Scriptura non semel recenset avaritiam sive prioris sive posterioris modi inter peccata mortalia. *Qui talia agunt*, ait Apostolus, *digni sunt morte* (Rom. i). *Omnis fornicator, aut immundus, aut avarus... non habet hæreditatem in regno Christi et Dei* (Ephes. v).

animi tamque parvi, quam amare pecuniam; „ sed hoc pertinet ad avaritiam. Ergo avaritia est gravissimum peccatorum.

2. Præterea, tanto aliquod peccatum est gravius, quanto magis charitati contrariatur. Sed avaritia maxime contrariatur charitati; dicit enim Augustinus ⁵, quod "venenum charitatis est cupiditas. „ Ergo avaritia est maximum peccatorum.

3. Præterea, ad gravitatem peccati pertinet quod sit incurabile: unde et peccatum in Spiritum sanctum dicitur gravissimum, quia est irremissibile. Sed avaritia est peccatum insanabile: unde dicit Philosophus ⁶, quod "senectus et omnis impotentia illiberales facit. „ Ergo avaritia est gravissimum peccatorum.

4. Præterea, Apostolus dicit ⁷, quod *avaritia est idolorum servitus*. Sed idololatria computatur inter gravissima peccata. Ergo et avaritia.

Sed contra est quod adulterium est gravius peccatum quam furtum, ut habetur Proverb. vi ⁸. Furtum autem pertinet ad avaritiam. Ergo avaritia non est gravissimum peccatorum.

CONCLUSIO. — Avaritia non est simpliciter maximum peccatorum, quamquam magnam habeat deformitatem.

Respondeo dicendum quod omne peccatum ex hoc ipso quod est malum, consistit in quadam corruptione, sive privatione alicujus boni; inquantum autem est voluntarium, consistit in appetitu alicujus boni. Dupliciter ergo ordo peccatorum potest attendi: uno modo ex parte boni quod per peccatum contemnitur vel corrumpitur, quod quanto majus est, tanto peccatum gravius est; et secundum hoc peccatum quod est contra Deum, est gravissimum: et sub hoc est peccatum quod est contra personam hominis; sub quo est peccatum quod est contra res exteriores, quæ sunt ad usum hominis deputatæ; quod videtur ad avaritiam pertinere. Alio

(3) Sicut explicat ipse S. Augustinus in libro *De fide et operibus*, cap. xvi.

(4) De officiis, lib. i, in tit. *Vera magnanimitas in duobus potissimum sita*.

(5) Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 36, a princ.

(6) Ethic. lib. iv, cap. 1, a med. (7) Ephes. v, 5.

(8) Ubi dicitur (v. 30 et seq.): *Non grandis est culpa, cum quis furatus fuerit; furatur enim ut esuriens impleat animum... qui autem adulter est, propter cordis inopiam perdet animam suam*.

modo potest attendi gradus peccatorum ex parte boni cui inordinate subditur appetitus humanus; quod quanto minus est, tanto peccatum est deformius: turpius est enim subesse inferiori bono quam superiori. Bonum autem exteriorum rerum est infimum inter humana bona; est enim minus quam bonum corporis ¹, quod etiam minus est quam bonum animæ, quod exceditur a bono divino. Et secundum hoc, peccatum avaritiæ, quo appetitus humanus subjicitur etiam exterioribus rebus, habet quodammodo deformitatem majorem. Quia tamen corruptio vel privatio boni formaliter se habet in peccato, conversio autem ad bonum commutabile materialiter, magis est judicanda gravitas peccati ex parte boni quod corrumpitur, quam ex parte boni cui subjicitur appetitus. Et ideo dicendum est quod avaritia non est simpliciter maximum peccatorum.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritates illæ loquuntur de avaritia ex parte boni cui subditur appetitus. Unde et Eccli. x, 10 pro ratione subditur quod avarus suam animam habet venalem, quia videlicet animam suam, id est vitam suam exponit periculis pro pecunia; et ideo subdit: *Quoniam in vita sua projecit*, id est, contempsit intimam suam, ut scilicet pecuniam lucraretur. Tullius etiam addit hoc esse *angusti animi*, ut scilicet velit pecuniæ subici ².

Ad secundum dicendum, quod Augustinus ibi accipit cupiditatem generaliter cujuscumque temporalis boni, non secundum quod accipitur specialiter pro avaritia; cupiditas enim cujuscumque temporalis boni est venenum charitatis, inquantum scilicet homo spernit bonum divinum propter hoc quod inhæret bono temporali.

Ad tertium dicendum, quod aliter est insanabile peccatum in Spiritum sanctum, et aliter avaritia: nam peccatum in Spiritum sanctum est insanabile ex parte contemptus; puta quia homo con-

(1) Respectu cuius bonum exterius dicitur illud quod ipsa rerum possessione constat; quia est extrinsecum ipsi corpori vel illius perfectioni naturali et multo magis essentia; ut agri, vestes et similia.

(2) Hinc dicit Apostolus (1. Tim. vi): *Qui volunt divites fieri, incidunt in tentationem et laqueum diaboli, et desideria multa inutilia et nociva, quæ mergunt homines in interitum et perditionem. Radix enim omnium malorum est cupiditas.*

temnit vel misericordiam, vel justitiam divinam, aut aliquid horum per quæ hominis peccata sanantur; et ideo talis insanabilitas pertinet ad majorem gravitatem peccati. Avaritia vero habet insanabilitatem ex parte defectus humani, in quem scilicet semper procedit humana natura; quia quo aliquis est magis deficiens, eo magis indiget adminiculo exteriorum rerum, et ideo magis in avaritiam labitur. Unde per talem insanabilitatem non ostenditur peccatum esse gravius, sed quodammodo esse periculosius ³.

Ad quartum dicendum, quod avaritia comparatur idololatriæ per quamdam similitudinem, quam habet ad ipsam, quia sicut idololatra subjicit se creaturæ exteriori, ita etiam avarus, non tamen eodem modo; sed idololatra quidem subjicit se creaturæ exteriori, ut exhibeat ei cultum divinum; avarus autem subjicit se creaturæ exteriori immoderate cum concupiscendo ad usum, non tamen ad cultum. Et ideo non oportet quod avaritia habeat tantam gravitatem, quantam habet idololatria.

ART. VI. — UTRUM AVARITIA SIT PECCATUM SPIRITUALE ⁴.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod avaritia non sit peccatum spirituale. Peccata enim spiritualia videntur esse circa spiritualia bona. Sed materia avaritiæ sunt bona corporalia, scilicet exteriores divitiæ. Ergo avaritia non est peccatum spirituale.

2. Præterea, peccatum spirituale contra carnale dividitur. Sed avaritia videtur esse peccatum carnale: sequitur enim corruptionem carnis, ut patet in senibus, qui propter naturæ carnalis defectum in avaritiam incidunt. Ergo avaritia non est peccatum spirituale.

3. Præterea, peccatum carnale est per quod etiam corpus hominis deordinatur, secundum illud Apostoli ⁵: *Qui fornicatur, in corpus suum peccat*. Sed avaritia etiam corporaliter hominem vexat; unde et

(3) Hoc vitium difficillime curatur, tum quia latenter irrepit sub prætextu providentiæ in futurum, ita ut pauci suum morbum cognoscant, tanquam phrenetici; tum quia sæpissime virtutis nomine blanditur et naturæ ipsi satis est consentaneum.

(4) Cf. quæ jam dicta sunt de peccatis spiritualibus et carnalibus et de eorum distinctione (1 2, quæst. lxxii, art. 2).

(5) 1. Cor. vi, 18.

Chrysostomus ¹ comparat avarum dæmoniacum, qui in corpore vexatur ². Ergo avaritia non videtur esse peccatum spirituale.

Sed *contra* est quod Gregorius ³ computat avaritiam cum vitiis spiritualibus.

CONCLUSIO. — Avaritia, cum in spirituali divitiarum perficiatur delectatione, ipsa quoque vitium spirituale necessario est.

Respondeo dicendum quod peccata præcipue in affectu consistunt: omnes autem affectiones animæ, sive passionēs, terminantur ad delectationes et tristitias, ut patet per Philosophum ⁴. Delectationum autem quædam sunt carnales, et quædam spirituales. Carnales quidem delectationes dicuntur quæ in sensu carnis complentur, sicut delectationes ciborum et venereorum; delectationes vero spirituales dicuntur quæ complentur in sola animæ apprehensione. Illa ergo peccata dicuntur carnalia quæ perficiuntur in delectationibus carnalibus; illa vero dicuntur spiritualia quæ perficiuntur in spiritualibus delectationibus absque carnali delectatione. Et huiusmodi est avaritia: delectatur enim avarus in hoc quod considerat se possessorem divitiarum. Et ideo avaritia est peccatum spirituale.

Ad *primum* ergo dicendum, quod avaritia circa corporale objectum non quærit delectationem corporalem, sed solum animale ⁵, prout scilicet homo in hoc delectatur quod divitias possideat: et ideo non est peccatum carnale. Ratione tamen objecti medium est inter peccata pure spiritualia, quæ quærunt delectationem spirituales circa objecta spiritualia (sicut superbia est circa excellentiam), et vitia pure carnalia, quæ quærunt delectationem pure corporalem circa objectum corporale.

Ad *secundum* dicendum, quod motus recipit speciem secundum terminum *ad quem*, non autem secundum terminum *a quo*; et ideo vitium dicitur carnale ex hoc quod tendit in delectationem car-

nalem, non autem ex eo quod procedit ex aliquo defectu carnis.

Ad *tertium* dicendum, quod Chrysostomus comparat avarum dæmoniacum, non quia vexetur in carne, sicut dæmoniacus, sed per oppositum: quia sicut dæmoniacus ille, de quo legitur Marc. v, se denudabat; ita avarus se superfluis divitiis onerat.

ART. VII. — UTRUM AVARITIA SIT VITIUM CAPITALE ⁶.

De his etiam Sent. II, dist. 42, quæst. II, art. 3, et De malo, quæst. VIII, art. I corp. et qu. XIII, art. 3.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod avaritia non sit vitium capitale. Avaritia enim opponitur liberalitati sicut medio, et prodigalitati sicut extremo. Sed neque liberalitas est principalis virtus, neque prodigalitas vitium capitale. Ergo etiam avaritia non debet poni vitium capitale.

2. Præterea, sicut supra dictum est ⁷, (12, quæst. LXXXIV, art. 3 et 4), illa dicuntur esse vitia capitalia quæ habent principales fines, ad quos ordinantur fines aliorum vitiorum. Sed hoc non competit avaritiæ: quia divitiæ non habent rationem finis, sed magis rationem ejus quod est ad finem, ut dicitur ⁸. Ergo avaritia non est vitium capitale.

3. Præterea, Gregorius dicit ⁹, quod "avaritia quandoque oritur ex elatione, quandoque ex timore. Dum enim quidam deficere sibi ad sumptum necessaria æstimant, mentem ad avaritiam relaxant. Sunt alii qui dum potiores videri appetunt, ad alienarum rerum ambitum succenduntur. Ergo avaritia magis oritur ab aliis vitiis, quam ipsa sit vitium capitale respectu aliorum.

Sed *contra* est quod Gregorius ¹⁰ ponit avaritiam inter vitia capitalia.

CONCLUSIO. — Cum in pecuniarum cupidine, unde multa dimanant vitia, avaritia consistat, vitium capitale eam esse consequitur.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (in arg. 2 huj. art.), vitium capitale dicitur ex quo alia vitia

(1) Marc. v. (2) Hom. xxix in Matth., a med.

(3) Moral. lib. xxxi, cap. 17, a med.

(4) Ethic. lib. II, cap. 5, circa princ.

(5) *Animalem*. Hanc vocem usurpat S. Doctor, quia delectationes avaritiæ medium tenent inter delectationes spirituales et delectationes corporales. Vox *animalis* ex *anima* sumitur, et primam illius significationem hic retinet.

(6) In hoc articulo docet S. Doctor avaritiam esse vitium capitale; quia ex illa tanquam ex capite vel fonte multa alia vitia oriuntur.

(7) Nempe ubi vitia capitalia ex professo ponuntur ac eorum numerus explicatur.

(8) Ethic. lib. I, cap. 5, circa fin.

(9) Moral. lib. xv, cap. 14, in princ.

(10) Moral. lib. xxxi, cap. 17, a med.

oriuntur secundum rationem finis; qui cum sit multum appetibilis, propter ejus appetitum homo procedit ad multa facienda vel bona, vel mala. Finis autem maxime appetibilis est beatitudo, vel felicitas, qui est ultimus finis humanæ vitæ, ut supra habitum est (1 2, quæst. 1, art. 4, 7 et 8). Et ideo quanto aliquid magis participat conditiones felicitatis, tanto magis est appetibile. Est autem una de conditionibus felicitatis ut sit per se sufficiens; alioquin non quietaret appetitum tanquam ultimus finis. Sed per se sufficientiam maxime repromittunt divitiæ, ut Boetius dicit ¹. Cujus ratio est, quia, sicut Philosophus dicit ², "denario utimur quasi fideijussore ad dominia habenda; „ et Eccle. x, 16 dicitur quod *pecuniæ obediunt omnia*. Et ideo avaritia, quæ consistit in appetitu pecuniæ, est vitium capitale.

Ad *primum* ergo dicendum, quod virtus perficitur secundum rationem; vitium autem perficitur secundum inclinationem appetitus sensitivi. Non autem ad idem genus principaliter respicit ratio et appetitus sensitivus: et ideo non oportet quod principale vitium opponatur principali virtuti. Unde, licet liberalitas non sit principalis virtus, quia non respicit ad principale bonum rationis, avaritia tamen est principale vitium, quia respicit ad pecuniam, quæ habet quamdam principalitatem inter bona sensibilia ³, ratione jam dicta (in corp. art.). Prodigalitas autem non ordinatur ad aliquem finem principaliter appetibilem, sed magis videtur procedere ex defectu rationis. Unde Philosophus dicit ⁴, quod "prodigus magis dicitur vanus quam malus ⁵."

Ad *secundum* dicendum, quod pecunia ordinatur quidem ad aliud sicut ad finem; inquantum tamen utilis est ad omnia sensibilia acquirenda, continet

quodammodo virtute omnia, et ideo habet quamdam similitudinem felicitatis, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quod nihil prohibet vitium capitale interdum a quibusdam aliis oriri, ut dictum est (quæst. xxxvi, art. 4 ad 1, et 1 2, qu. lxxxiv, art. 4), dum tamen ex eo alia vitia soleant plerumque oriri.

ART. VIII. — UTRUM PRODITIO, FRAUS, FALLACIA, PERJURIA, INQUIETUDO, VIOLENTIA, ET CONTRA MISERICORDIAM OB DURATIO, SINT AVARITIÆ FILIÆ.

De his etiam supra, quæst. lv, art. 1, et Sent. ii, dist. 42, quæst. ii, art. 3, et De malo, qu. viii, art. 1 corp. et quæst. xiii, art. 3.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod non sint avaritiæ filiæ, quæ dicuntur, scilicet proditio, fraus, fallacia, perjuria, inquietudo, violentia et contra misericordiam obduratio. Avaritia enim opponitur liberalitati, ut dictum est (art. 3 huj. qu.). Proditio autem, fraus et fallacia opponuntur prudentiæ, perjuria religioni, inquietudo spei, vel charitati, quæ quiescit in amato, violentia opponitur justitiæ, obduratio misericordiæ. Ergo hujusmodi vitia non pertinent ad avaritiam.

2. Præterea, proditio, dolus et fallacia ad idem pertinere videntur, scilicet ad proximi deceptionem. Ergo non debent enumerari tanquam diversæ filiæ avaritiæ.

3. Præterea, Isidorus ⁶ ponit novem filias, quæ sunt mendacium, fraus, furtum, perjurium, et turpis lucri appetitus, falsa testimonia, violentia, inhumanitas, rapacitas. Ergo prima assignatio filiarum fuit insufficiens.

4. Præterea, Philosophus ⁷ ponit multa genera vitiorum pertinentium ad avaritiam, quam nominat "illiberalitatem, videlicet parcos, tenaces, cumini sectores ⁸, cimbices, illiberales operationes

minis, quod latine *cuminum* et *cominum* dici solet. Eodem sensu explicantur *cimbices*, juxta græcum *κίμβικες*, hoc est homines impendio parci ac sordidi. Est convicium in eos qui ob parcioniam male audiunt. Hinc Plutarchus, Convivialium quæstionum decade secunda, loquens de iis diceris quæ citra dolorem dici possunt: *velut*, inquit, *si quis hominem splendidum ac benignum, cimbicon appellet aut cuminum*.

Est autem *κίμβιχος* græcis *apicula* seu *parcionia*: *κύμβον* vero dicitur fundum ollæ fictilis; *βέμβιξ* trochus quo ludunt pueri, ut indicat Julius Pollux.

(1) De consolat. lib. iii, prosa 3, circa med.

(2) Ethic. lib. v, cap. 5.

(3) Nam propter pecuniam (quæ est objectum avaritiæ) sive acquirendam sive retinendam multa peccata committuntur.

(4) Ethic. lib. iv, cap. 1, a med.

(5) Sive non tam improbus quam stolidus, ut in textu ipso videre est.

(6) Comment. in Deut. cap. xvi, circa med.

(7) Ethic. lib. iv, cap. 1, a med.

(8) Cod. Alcan., *chiminibiles*, sicut et in solutiore. Edit. Rom., *chimibiles*, *liberales* (illiberales) *operationes operantes*, etc. Græce *κυννοπήστης*, nempe tenuissimi cujusdam gra-

operantes, et de meretricio pastos, et usurarios, aleatores, et mortuorum spoliatores, et latrones. „ Ergo videtur quod prædicta enumeratio sit insufficiens.

5. Præterea, tyranni maxime violentias subditis inferunt. Dicit autem Philosophus¹, quod „ tyrannos civitates desolantes, et sacra prædantes non dicimus illiberales, „ id est, avaros. Ergo violentia non debet poni filia avaritiæ.

Sed *contra* est quod Gregorius² assignat avaritiæ filias prius enumeratas.

CONCLUSIO. — Proditio, fraus, fallacia, perjurium, inquietudo, violentiæ, et contra misericordiam obduratio, avaritiæ filiæ sunt, ex ipsa, secundum rationem finis, orientes.

Respondeo dicendum quod filia avaritiæ dicuntur vitia quæ ex ipsa oriuntur, et præcipue secundum appetitum finis. Quia vero avaritia est superfluous amor habendi divitias, in duobus excedit; primo enim superabundant in retinendo, et ex hac parte oritur ex avaritia *obduratio contra misericordiam*, quia scilicet cor ejus misericordia non emollitur, ut de divitiis suis subveniat miseris. Secundo ad avaritiam pertinet superabundare in accipiendo, et secundum hoc avaritia potest considerari dupliciter: uno modo secundum quod est in affectu; et sic ex avaritia oritur *inquietudo*, inquantum ingerit homini sollicitudinem et curas superfluas; *avarus* enim *non implebitur pecunia*, ut dicitur Eccle. v, 9. Alio modo potest considerari in effectu: et sic in acquirendo aliena utitur quandoque quidem vi, quod pertinet ad *violentias*; quandoque autem dolo, qui quidem si fiat in verbo *fallacia* erit quantum ad simplex verbum, *perjurium*, si addatur confirmatio juramenti: si autem dolus committitur opere, sic quantum ad res erit *fraus*, quantum autem ad personas erit *proditio*, ut patet de Juda, qui ex avaritia prodidit Christum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod non oportet filias alicujus peccati capitalis ad idem genus vitii pertinere: quia ad finem unius vitii possunt ordinari etiam peccata alterius generis³: aliud est enim peccatum habere filias, et peccatum habere species.

(1) Ethic. lib. iv, cap. 1, a med.

(2) Moral. lib. xxxi, cap. 17, a med.

(3) V. g. aliquis potest fortum aut homicidium

Ad *secundum* dicendum, quod illa tria distinguuntur, sicut dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quod illa novem reducuntur ad septem prædicta; nam mendacium et falsum testimonium continentur sub fallacia: falsum enim testimonium est quædam specificatio mendacii; sicut et furtum est quædam specificatio fraudis, unde sub fraude continetur: appetitus autem turpis lucri pertinet ad inquietudinem: rapacitas autem continetur sub violentia, cum sit species ejus: inhumanitas autem est idem quod obduratio contra misericordiam.

Ad *quartum* dicendum, quod illa quæ ponit Aristoteles, sunt illiberalitatis vel avaritiæ species magis quam filiæ. Potest enim aliquis dici illiberalis vel avarus ex eo quod deficit in dando; et si quidem parum det, vocatur *parcus*; si autem nihil, *tenax*; si autem cum magna difficultate det, vocatur *cuminibilis*, quasi *cumini venditor*, quia de parvis magnam vim facit. Quandoque autem aliquis dicitur illiberalis vel avarus, quia excedit in accipiendo, et hoc dupliciter: uno modo quia turpiter lucratur vel vilia et servilia opera exercendo per illiberales operationes; vel quia de aliquibus vitiosis actibus lucratur, sicut de meretricio vel de aliquo hujusmodi; vel quia lucratur de eo quod gratis oportet concedere, sicut usurarii; vel quia lucratur parva cum magno labore. Alio modo quia injuste lucratur, vel vivis vim inferendo, sicut latrones, vel mortuos spoliando, vel ab amicis auferendo, sicut aleatores.

Ad *quintum* dicendum, quod sicut liberalitas est circa mediocres pecunias, ita et illiberalitas. Unde tyranni, qui magna per violentiam auferunt, non dicuntur illiberales, sed injusti.

QUÆSTIO CXIX.

DE PRODICALITATE, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de prodigalitate; et circa hoc quærentur tria: 1. Utrum prodigalitas avaritiæ opponatur. — 2. Utrum prodigalitas sit peccatum. — 3. Utrum sit gravius peccatum quam avaritia.

committere ad adulterandum, quamvis furtum et homicidium sint peccata specie differentia. Non igitur necessarium est quod omnia peccata quæ ex avaritia oriuntur sint liberalitati opposita.

**ART. I. — UTRUM PRODICALITAS
OPPONATUR AVARITIÆ.**

De his etiam supra, quæst. cxviii, art. 3 ad 3,
et infra, art. 2 et 3 corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod prodigalitas non opponatur avaritiæ. Opposita enim non possunt simul esse in eodem. Sed aliqui sunt simul prodigi et avari. Ergo prodigalitas non opponitur avaritiæ.

2. Præterea, opposita sunt circa idem. Sed avaritia, secundum quod opponitur liberalitati, est circa passiones quasdam, quibus homo afficitur ad pecuniam; prodigalitas autem non videtur esse circa aliquas animæ passiones; non enim afficitur circa pecunias, nec circa aliquid aliud huiusmodi. Non ergo prodigalitas opponitur avaritiæ.

3. Præterea, peccatum principaliter recipit speciem a fine, ut supra habitum est (1 2, qu. lxxii, art. 3). Sed prodigalitas semper videtur ordinari ad aliquem finem illicitum, propter quem sua bona expendat, et præcipue propter voluptates; unde Luc. xv. 13 dicitur de filio prodigo quod *dissipavit substantiam suam luxuriose vivendo*. Ergo videtur quod prodigalitas magis opponatur temperantiæ et insensibilitati quam avaritiæ et liberalitati.

Sed contra est quod Philosophus ¹ ponit prodigalitem oppositam liberalitati et illiberalitati, quam nunc avaritiam dicimus.

CONCLUSIO. — Prodigalitas tam secundum excessum in dando, quam secundum defectum in retinendo et acquirendo, est avaritiæ opposita.

Respondeo dicendum quod in moribus attenditur oppositio vitiorum ad invicem et ad virtutem secundum superabundantiam et defectum. Differunt autem avaritia et prodigalitas secundum superabundantiam et defectum diversimode. Nam in affectione divitiarum avarus superabundat, plus debito eas diligens; prodigus autem deficit, minus debito earum sollicitudinem gerens ². Circa exteriora vero ad prodigalitem pertinet excedere quidem in dando, deficere autem in retinendo et acquirendo; ad

avaritiam autem pertinet e contrario deficere quidem in dando, superabundare autem in accipiendo et retinendo ³. Unde patet quod prodigalitas avaritiæ opponitur.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet eidem inesse opposita secundum diversa. Ab illo tamen aliquid magis denominatur quod inest principalius. Sicut autem in liberalitate, quæ medium tenet, præcipua est datio, ad quam acceptio et retentio ordinantur; ita etiam avaritia et prodigalitas præcipue attenduntur secundum dationem. Unde ille qui superabundat in dando, vocatur *prodigus*; qui autem deficit in dando, vocatur *avarus*. Contingit autem quandoque quod aliquis deficit in dando, qui tamen non excedit in accipiendo, ut Philosophus dicit ⁴. Similiter etiam contingit quod aliquis excedat in dando, et ex hoc est prodigus; et simul cum hoc excedat in accipiendo; vel ex quadam necessitate: quia dum superabundat in dando, deficiunt ei propria bona, unde cogitur indebite acquirere, quod pertinet ad avaritiam; vel etiam propter animi inordinationem: dum enim non dat propter bonum, quasi contempta virtute, non curat undecumque et qualitercumque accipiat; et sic non secundum idem est prodigus et avarus.

Ad secundum dicendum, quod prodigalitas attenditur circa passiones pecuniæ, non sicut superabundans in eis, sed sicut deficiens.

Ad tertium dicendum, quod prodigi non semper abundant in dando propter voluptates, circa quas est intemperantia; sed quandoque quidem ex eo quod taliter sunt dispositi ut divitias non curent, quandoque autem propter aliquid aliud ⁵. Ut frequentius tamen ad intemperantias declinant; tum quia ex quo superflue expendunt in aliis, etiam in rebus voluptuosis expendere non verentur, ad quas magis inclinat concupiscentia carnis: tum etiam quia ex quo non delectantur in bonis virtutum, quærent sibi corporales delectationes. Et inde est quod Philosophus ⁶ dicit quod "multi prodigorum sunt intemperati."

(1) Ethic. lib. ii, cap. 7, et lib. iv, cap. i a med.

(2) Quod est quodammodo minus affici erga illas, aut minus eas diligere; cum affectio sollicitum faciat.

(3) Id est, majori quam deceat aviditate, cura,

studio et affectu, vel comparare divitias vel conservare. (4) Ethic. lib. iv, cap. i, a med.

(5) Nempe ad ostentationem ut sibi quidquid luxus eis placuerit superbe præbeant.

(6) Ethic. lib. iv, cap. i, a med.

ART. II. — UTRUM PRODIGALITAS SIT PECCATUM.

De his etiam infra, art. 3 ad 3.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod prodigalitas non sit peccatum. Dicit enim Apostolus ¹: *Radix omnium malorum est cupiditas* ². Sed non est radix prodigalitatē quæ ei opponitur. Ergo prodigalitas non est peccatum.

2. Præterea, Apostolus ³ dicit: *Divitibus hujus sæculi præcipe..... facile tribuere, communicare*. Sed hoc maxime faciunt prodigi. Ergo prodigalitas non est peccatum.

3. Præterea, ad prodigalitatē pertinet superabundare in datione et deficere in sollicitudine divitiarum. Sed hoc maxime convenit viris perfectis impletibus quod Dominus dicit ⁴: *Nolite solliciti esse in crastinum*; et ⁵: *Vende omnia quæ habes, et da pauperibus*. Ergo prodigalitas non est peccatum.

Sed contra est quod filius prodigus vituperatur de sua prodigalitate ⁶.

CONCLUSIO. — Cum virtuti liberalitatis prodigalitas adversetur, ipsa est necessario peccatum.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. præc.), prodigalitas opponitur avaritiæ secundum oppositionem superabundantiæ et defectus. Medium autem virtutis per utrumque horum corrumpitur. Ex hoc autem est aliquid vitiosum et peccatum, quod corrumpit bonum virtutis. Unde relinquitur quod prodigalitas sit peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod illud verbum Apostoli quidam exponunt non de cupiditate actuali, sed de quadam habituali cupiditate, quæ est concupiscentia fomitis, ex qua omnia peccata oriuntur. Alii vero dicunt quod loquitur de cupiditate generali respectu cujuscumque boni; et sic manifestum est quod etiam prodigalitas ex cupiditate oritur: prodigus enim aliquid bonum temporale cupit consequi inordinate, vel placere aliis, vel saltem satisfacere suæ voluntati in dando. Sed, si quis recte consi-

deret, Apostolus loquitur ibi ad litteram de cupiditate divitiarum; nam supra præmiserat ⁷: *Qui volunt divites fieri*, etc. Et sic dicitur esse avaritia *radix omnium malorum*, non quia omnia mala semper ex avaritia oriuntur, sed quia nullum malum est quod non interdum oriatur ex avaritia. Unde et prodigalitas quandoque ex avaritia nascitur; sicut cum aliquis prodige multa consumit intentione captandi favorem aliquorum, a quibus divitias accipiat.

Ad secundum dicendum, quod Apostolus mōnet divites ut facile tribuant et communicent sua, secundum quod oportet; quod non faciunt prodigi; quia, ut Philosophus dicit ⁸, "dationes eorum non sunt bonæ, neque boni gratia, neque secundum quod oportet; sed quandoque dant multa illis quos oporteret pauperes esse, scilicet histrionibus et adulatoribus; bonis autem nihil dant."

Ad tertium dicendum, quod superexcessus prodigalitatē non attenditur principaliter secundum quantitatem dati, sed magis inquantum excedit id quod fieri oportet. Unde quandoque liberalis majora dat quam prodigus, si necessarium sit. Sic ergo dicendum est quod illi qui intentione sequendi Christum omnia sua dant, et ab animo suo omniem temporarium sollicitudinem remonent, non sunt prodigi, sed perfecte liberales.

ART. III. — UTRUM PRODIGALITAS SIT GRAVIUS PECCATUM QUAM AVARITIA.

De his etiam supra, quæst. cvii, art. 2 corp. et quæst. cxviii, art. 5 ad 3, et De malo, qu. xiii, art. 2 ad 10, et Ethic. lib. iv, lect. 4, per tot., et lect. 5 fin.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod prodigalitas sit gravius peccatum quam avaritia. Per avaritiam enim aliquis nocet proximo, cui bona sua non communicat: per prodigalitatē autem quis sibi ipsi nocet; dicit enim Philosophus ⁹, quod "corruptio divitiarum, per quas homo vivit, est quædam ipsius esse¹⁰ perditio." Gravius autem peccat qui sibi

(7) Sed etsi tam expresse non præmisisset, sufficiebat sola græca vox paulo ante notata, quæ *argenti cupiditatem* significat.

(8) Ethic. lib. iv, cap. 1, post med.

(9) Ibid., circa princ.

(10) Juxta græc. τοῦ εἶναι, ut habetur cap. 1, paulo post principium, ubi additur quod sit et substantiæ vel essentiæ corruptio (οὐσίας φθορά).

(1) 1. Tim. ult., 10.

(2) Non cupiditas tantum generatim ac simpliciter dicta, sed ex græco φιλαργυρία, cupiditas argenti, sive avaritia (vers. 10).

(3) 1. Tim. ult., 17. (4) Matth. vi, 34.

(5) Matth. xix, 21.

(6) Luc. xvi, quippe quod substantiam suam sine opes ac facultates suas luxuriose vivendo dissipavit.

ipsi nocet, secundum illud Eccli. xiv, 5: *Qui sibi nequam est, cui bonus erit?* Ergo prodigalitas est gravius peccatum quam avaritia.

2. Præterea, inordinatio quæ provenit cum aliqua conditione laudabili, minus est vitiosa. Sed inordinatio avaritiæ quandoque est cum aliqua laudabili conditione, ut patet in illis qui nolunt sua expendere, ne cogantur aliena accipere: prodigalitatibus autem inordinatio provenit cum conditione vituperabili; unde et prodigalitate attribuiamus intemperatis hominibus, ut Philosophus dicit ¹. Ergo prodigalitas est gravius peccatum quam avaritia.

3. Præterea, prudentia præcipua est inter morales virtutes, ut supra habitum est (q. lvi, art. 1 ad 1, et 1 2, q. lxi, art. 2 ad 1). Sed prodigalitas magis opponitur prudentiæ quam avaritiæ; dicitur enim Proverb. xxi, 20: *Thesaurus desiderabilis et oleum in habitaculo iusti; et imprudens homo dissipabit illud*; et Philosophus dicit ², quod "insipientis est superabundanter dare, et non accipere." Ergo prodigalitas est gravius peccatum quam avaritia.

Sed contra est quod Philosophus dicit ³, quod "prodigus multo videtur melior illiberali."

CONCLUSIO. — Cum prodigus minus quam avarus a liberali distet, et multis prosit, ac facilius a vitio sit sanabilis, sequitur hinc quod prodigalitas minus peccatum sit quam avaritia.

Respondeo dicendum quod prodigalitas secundum se considerata minus peccatum est quam avaritia; et hoc triplici ratione: primo quidem quia avaritia magis differt a virtute opposita ⁴; magis enim ad liberalem pertinet dare, in quo superabundat prodigus, quam accipere vel retinere, in quo superabundat avarus. Secundo, quia prodigus est multis utilis, quibus dat; avarus autem nulli, sed nec sibi ipsi, ut dicitur ⁵. Tertio, quia prodigalitas est facile sanabilis; et per hoc quod declinat ad ætatem sen-

ctutis, quæ est contraria prodigalitati; et per hoc quod pervenit ad egestatem de facili, dum multa inutiliter consumit, et sic pauper factus non potest in dando superabundare; et etiam quia de facili perducitur ad virtutem, propter similitudinem quam habet ad ipsam. Sed avarus non de facili sanatur ⁶, ratione supradicta (quæst. præc., art. 5 ad 3).

Ad primum ergo dicendum, quod differentia prodigi et avari non attenditur secundum hoc quod est peccare in seipsum et in alium. Nam prodigus peccat in seipsum, dum bona sua consumit, unde vivere deberet; peccat etiam in alterum consumendo bona, ex quibus aliis deberet providere. Et præcipue hoc apparet in clericis, qui sunt dispensatores bonorum Ecclesiæ ⁷, quæ sunt pauperum, quos defraudant, prodige expendendo. Similiter et avarus peccat in alios, in quantum deficit in dationibus; peccat et in seipsum, in quantum deficit in sumptibus; unde dicitur Eccli. vi, 2: *Vir cui Deus dedit divitias, nec tribuit ei potestatem ut comedat ex eis*. Sed tamen in hoc superabundat prodigus, quia sic sibi et quibusdam aliis nocet, quod tamen aliis quibus prodest. Avarus autem nec aliis nec sibi prodest, quia non audet uti etiam ad suam utilitatem bonis suis.

Ad secundum dicendum, quod cum de vitiis communiter loquimur, iudicamus de eis secundum proprias rationes ipsorum; sicut circa prodigalitate attendimus quod superflue consumit divitias; circa avaritiam vero, quod superflue eas retinet. Quod autem quis propter intemperantiam superflue consumat, hoc jam nominat simul peccata multa: unde et tales prodigi sunt peiores, ut dicitur ⁸. Quod autem illiberalis sive avarus abstineat ab accipiendis alienis, etsi in se laudabile videatur, tamen ex causa propter quam facit, vituperabile est; dum ideo non vult ab aliis accipere, ne cogatur aliis dare.

Ad tertium dicendum, quod omnia vi-

(1) Ethic. lib. iv, cap. 1.

(2) Ethic. lib. iv, cap. 1, a med.

(3) Ibid.

(4) Nempe a liberalitate, cum qua saltem convenit in facili suarum rerum communicatione prodigalitas, licet modo differt et motivo: avaritia autem convenientiam cum ea nullam habet, velut a dando aliena ac penitus abhorrens.

(5) Ethic. lib. iv, loc. cit

(6) Ex his concludi potest prodigalitate esse peccatum genere suo veniale, quando non alii virtuti quam liberalitati opponitur; sed fieri potest mortale si ex ea notabile aliorum damnum, aut scandalum, aut iniustitia consequantur.

(7) Quod infra (quæst. cxxxiii, art. 7) erit explicandum.

(8) Ethic. lib. iv, cap. 1, post princ.

tia prudentiæ opponuntur, sicut et omnes virtutes a prudentia diriguntur; et ideo vitium ex hoc ipso quod opponitur soli prudentiæ, levius reputatur.

QUESTIO CXX.

DE EPICHEIA¹, SEU ÆQUITATE, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de epicheia; circa quam quærentur duo: 1. Utrum epicheia sit virtus.
— 2. Utrum sit pars iustitiæ.

ART. I. — UTRUM EPICHEIA SIT VIRTUS².

De his etiam infra, quæst. CXXVIII, art. 1 ad 6, et Sent. III, dist. 37, art. 4 corp. fin. et Ethic. lib. V, lect. 16.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod epicheia non sit virtus. Nulla enim virtus aufert aliam virtutem. Sed epicheia aufert aliam virtutem, quia tollit id quod justum est secundum legem, et opponi videtur severitati. Ergo epicheia non est virtus.

2. Præterea, Augustinus dicit³: "In istis temporalibus legibus quanquam de his homines iudicent, cum eas instituunt, tamen cum fuerint institutæ et firmatæ, non licebit iudici de ipsis iudicare, sed secundum ipsas." Sed epicheia videtur iudicare de lege, quando eam existimat non esse servandam in aliquo casu. Ergo epicheia magis est vitium quam virtus.

3. Præterea, ad epicheiam videtur pertinere ut attendat ad intentionem legislatoris, ut Philosophus dicit⁴. Sed interpretari intentionem legislatoris ad solum principem pertinet: unde imperator dicit in codice⁵: "Inter æquitatem jusque interpositam interpretationem nobis solis et oportet, et licet inspicere." Ergo actus epicheiæ non est licitus. Ergo epicheia non est virtus.

Sed contra est quod Philosophus⁶ ponit eam virtutem⁷.

CONCLUSIO. — Cum epicheia sit legum directiva secundum quod iustitiæ ratio et communis utilitas poscit, ipsa est quoque inter virtutes annumeranda.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (1 2, quæst. xcvi, art. 6), cum de legibus ageretur, quia humani actus de quibus leges dantur, in singularibus contingentibus consistunt, quæ infinitis modis variari possunt; non fuit possibile aliquam regulam legis institui quæ in nullo casu deficeret; sed legislatores attendunt ad id quod in pluribus accidit, secundum hoc legem ferentes; quam tamen in aliquibus casibus servare, est contra æqualitatem iustitiæ, et contra commune bonum, quod lex intendit: sicut lex instituit quod deposita reddantur, quia hoc, ut in pluribus, justum est; contingit tamen aliquando esse nocivum, puta si furiosus deposuit gladium, et eum reposcat, dum est in furia; vel si aliquis reposcat depositum ad patriæ impugnationem. In his ergo et similibus casibus malum est sequi legem positam; bonum autem est prætermittis verbis legis, sequi id quod poscit iustitiæ ratio et communis utilitas⁸. Et ad hoc ordinatur epicheia, quæ apud nos dicitur æquitas. Unde patet quod epicheia est virtus.

Ad primum ergo dicendum, quod epicheia non deserit justum simpliciter, sed justum quod est lege determinatum: nec etiam opponitur severitati, quæ sequitur veritatem legis⁹ in quibus oportet. Sequi autem verba legis in quibus non oportet, vitiosum est. Unde dicitur in codice De legibus et const. princ.¹⁰: "Non dubium est in legem committere eum qui verba legis amplexus, contra legislatoris nititur voluntatem."

Ad secundum dicendum, quod ille de lege iudicat qui dicit eam non esse bene positam; qui vero dicit verba legis non esse in hoc casu servanda, non iudicat de lege, sed de aliquo negotio particulari quod occurrit.

Ad tertium dicendum, quod interpretatio locum habet in dubiis, in quibus non licet absque determinatione principis a verbis legis recedere; sed in manifestis non est opus interpretatione, sed executione.

præ se fert peculiarem difficultatem, ac proinde virtus est ab aliis distincta.

(8) Si enim legislator esset præsens et castum inspiceret quem prævidere non potuit cum legem forret, nollet ipse hunc sensum sequi quem verba præ se ferunt; atque ita ejus intentioni contrariari præsumitur.

(9) Ita Mss. et editi communiter. Al., verba legis.

(10) Leg. 5.

(1) Ita editi recentiores passim: veteres, *epicia*. Mss., *epikia* ubique.

(2) Cf. quod jam dictum est de epicheia (1 2, quæst. xcvi, art. 6).

(3) Lib. De vera religione, cap. 31, ad fin.

(4) Ethic. lib. V, cap. 10.

(5) De legibus et constitutionibus princ., lege 1.

(6) Ethic. lib. V, loc. cit.

(7) Nam epicheia speciale objectum habet et

**ART. II. — UTRUM EPICHEIA
SIT PARS JUSTITIÆ.**

De his etiam supra, quæst. LXXI, art. 1 ad 5, et Sent. III, dist. 33, quæst. III, art. 3, quæst. V corp. et ad 5, et Ethic. lib. V, lect. 16.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod epicheia non sit pars justitiæ. Ut enim patet ex supra dictis (qu. LVIII, art. 7), duplex est justitia: una particularis, alia legalis. Sed epicheia non est pars justitiæ particularis, quia se extendit ad omnes virtutes, sicut et justitia legalis: similiter etiam non est pars justitiæ legalis, quia operatur præter id quod lege positum est. Ergo videtur quod epicheia non sit pars justitiæ.

2. Præterea, virtus principalior non assignatur virtuti minus principali ut pars: cardinalibus enim virtutibus, quasi principalibus assignantur secundariæ virtutes ut partes. Sed epicheia videtur esse principalior virtus quam justitia, ut ipsum nomen sonat: dicitur enim ab ἐπι, quod est *supra*, et δίκαιον, quod est *justum*. Ergo epicheia non est pars justitiæ.

3. Præterea, videtur quod epicheia sit idem quod modestia. Nam ubi Apostolus¹ dicit: *Modestia vestra nota sit omnibus hominibus*, in Græco habetur ἐπισκευή². Sed, secundum Tullium³, modestia est pars temperantiæ. Ergo epicheia non est pars justitiæ.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit⁴, quod "epicheia est quoddam justum."

CONCLUSIO. — Epicheia justitiæ, ut generi subicitur, estque humanorum actuum superior quædam regula, quippe qua legalis justitia dirigitur.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. XLVII), virtus aliqua triplicem habet partem, scilicet partem subjectivam, partem integram et partem potentialem. Pars autem subjectiva est de qua essentialiter prædicatur totum⁵: et est minus. Quod quidem contingit dupliciter: quandoque enim aliquid prædicatur de pluribus secundum unam rationem, sicut animal

(1) Philipp. IV, 5.

(2) In græco textu legitur: τὸ ἐπισκεπέν ἑμῶν.

(3) De invent. lib. II, aliquant. ante fin.

(4) Ethic. lib. V, cap. 10.

(5) Totum illud, ut vox communis, essentialiter significat, partes sunt subjecta quæ in extensione sua totum comprehendit; ut animal rebus omnibus animatis convenit.

de equo et bove; quandoque autem prædicatur secundum prius et posterius, sicut ens prædicatur de substantia et accidente. Epicheia ergo est pars justitiæ communiter dictæ, tanquam justitia quædam existens, ut Philosophus dicit⁶. Unde patet quod epicheia est pars subjectiva justitiæ; et de ea justitia dicitur per prius quam de legali; nam legalis justitia dirigitur secundum epicheiam. Unde epicheia est quasi superior regula humanorum actuum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod epicheia correspondet proprie justitiæ legali, et quodammodo continetur sub ea, et quodammodo excedit eam. Si enim justitia legalis dicatur quæ obtemperat legi sive quantum ad verba legis, sive quantum ad intentionem legislatoris, quæ potior est, sic epicheia est pars potior legalis justitiæ. Si vero justitia legalis dicatur solum quæ obtemperat legi secundum verba legis, sic epicheia non est pars legalis justitiæ, sed est pars justitiæ communiter dictæ, divisa contra justitiam legalem, sicut excedens ipsam⁷.

Ad *secundum* dicendum, quod, sicut Philosophus dicit⁸ "epicheia est melior quadam justitia," scilicet legali quæ observat verba legis: quia tamen et ipsa est justitia quædam, non est melior omni justitia.

Ad *tertium* dicendum, quod ad epicheiam pertinet aliquid moderari, scilicet observantiam verborum legis. Sed modestia, quæ ponitur pars temperantiæ, moderatur exteriorem hominis vitam, puta in incessu, vel habitu, vel aliis hujusmodi. Potest tamen esse quod nomen epicheiæ apud Græcos per quamdam similitudinem transferatur ad omnes moderationes.

QUÆSTIO CXXI.

DE PIETATE, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de dono correspondente justitiæ, scilicet de pietate; circa quam

(6) Ethic. lib. V, loc. cit.

(7) Duplex est, ut ait Billuart, intentio legislatoris in lege condenda: una intrinseca ipsis verbis legis, et eam sequitur justitia legalis strictè dicta: altera superior et extrinseca verbis legis quam sequitur epicheia seu æquitas.

(8) Ethic. lib. V, cap. 10.

quærentur duo: 1. Utrum sit donum Spiritus sancti. — 2. Quid in beatitudinibus et fructibus ei correspondeat.

ART. I. — UTRUM PIETAS SIT DONUM ¹.

De his etiam Sent. III, dist. 43, qu. III,
art. 2, quæst. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod pietas non sit donum. Dona enim a virtutibus differunt, ut supra habitum est (1 2, quæst. LXVIII, art. 1). Sed pietas est quædam virtus, ut supra dictum est (quæst. CI, art. 3). Ergo pietas non est donum.

2. Præterea, dona excellentiora sunt virtutibus, maxime moralibus, ut supra habitum est (1 2, quæst. LXVIII, art. 8). Sed inter partes justitiæ religio est potior pietate. Ergo si aliqua pars justitiæ debeat poni donum, videtur quod magis religio debeat esse donum quam pietas.

3. Præterea, dona manent in patria, et actus donorum, ut supra habitum est (1 2, quæst. LXVIII, art. 6). Sed actus pietatis non potest manere in patria: dicit enim Gregorius ², quod "pietas cordis viscera misericordiæ operibus replet; „ et sic non erit in patria, ubi nulla erit miseria. Ergo pietas non est donum.

Sed *contra* est quod Isaïæ XI ponitur inter dona ³.

CONCLUSIO. — Pietas, secundum quam Deo ut patri, cultum et debitum exhibemus officium ex Spiritus sancti instinctu, est donum Spiritus sancti.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (1 2, quæst. LXVIII, art. 1, et quæst. LXXIX, art. 1 et 3), dona Spiritus sancti sunt quædam habituales animæ dispositiones, quibus est prompte mobilis a Spiritu sancto. Inter cætera autem movet nos Spiritus sanctus ad hoc quod affectum quemdam filialem habeamus ad Deum, secundum illud Rom. VIII, vers. 15: *Accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus: Abba, Pater*. Et quia ad pietatem proprie pertinet officium et cultum patri exhibere, consequens est quod pietas, secundum quam cultum et officium exhibemus Deo, ut

patri, per instinctum Spiritus sancti, sit Spiritus sancti donum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod pietas quæ exhibet patri carnali officium et cultum, est virtus; sed pietas quæ est donum, hoc exhibet Deo ut patri.

Ad *secundum* dicendum, quod exhibere cultum Deo ut creatori, quod facit religio, est excellentius quam exhibere cultum patri carnali, quod facit pietas, quæ est virtus; sed exhibere cultum Deo ut patri, est adhuc excellentius quam exhibere cultum Deo ut creatori et domino. Unde religio est potior pietatis virtute; sed pietas, secundum quod est donum, est potior religione.

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut per pietatem, quæ est virtus, exhibet homo officium et cultum non solum patri carnali, sed etiam omnibus sanguine junctis, secundum quod pertinent ad patrem; ita etiam pietas, secundum quod est donum, non solum exhibet cultum et officium Deo, sed etiam omnibus hominibus, inquantum pertinent ad Deum. Et propter hoc ad ipsam pertinet honorare sanctos, non contradicere Scripturæ sive intellectæ, sive non intellectæ, sicut Augustinus dicit ⁴. Ipsa etiam ex consequenti subvenit in miseria constitutis. Et quamvis iste actus non habeat locum in patria, præcipue post diem iudicii ⁵, habebit tamen locum præcipuus actus ejus, qui est revereri Deum affectu filiali, quod præcipue tunc erit, secundum illud Sap. V, 5: *Ecce quomodo computati sunt inter filios Dei*. Erit etiam mutua honoratio sanctorum ad invicem. Nunc autem ante diem iudicii miserentur sancti etiam eorum qui in statu hujus miseriæ vivunt.

ART. II. — UTRUM DONO PIETATIS RESPONDEAT SECUNDA BEATITUDO, SCILICET: BEATI MITES ⁶.

De his etiam supra, quæst. LXXXIII, art. 9 ad 3, et 1 2, quæst. LXXIX, art. 3 ad 3, et Sent. III, dist. 34, quæst. 1, art. 4 et 6, et Matth. V.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod dono pietatis non respondeat secunda beatitudo, scilicet: *Beati mites*.

trem benignissimum bene affectus, promptequè mobilis a Spiritu sancto, ad officium et cultum Deo tamquam patri exhibendum.

(4) De doctr. christ. lib. II, cap. 7, circa princ.

(5) Quando nempe beati omnes erunt, et miseria nulla erit cui ab illis possit subveniri.

(6) Vel ut dicitur Matth. V, 4: *Beati mites: quoniam ipsi possidebunt terram*.

(1) Juxta methodum quam sibi S. Thomas proposuit in prologo hujus partis, postquam egit de aliqua virtute et de vitiis oppositis, subjungit de dono huic virtuti correspondenti et de ejus præceptis.

(2) Moral. lib. I, cap. 15, ante med.

(3) Pietas hic sumitur pro bona dispositione secundum quam animus est erga Deum ut pa-

Pietas enim est donum respondens justitiæ; ad quam magis pertinet quarta beatitudo, scilicet: *Beati qui esuriunt et sitiunt justitiam*; vel etiam quinta beatitudo, videlicet: *Beati misericordes*, quia, ut dictum est (art. præc., arg. 3), opus misericordiæ pertinet ad pietatem. Non ergo secunda beatitudo pertinet ad donum pietatis.

2. Præterea, donum pietatis dirigitur dono scientiæ, quod adjungitur in connumeratione donorum Isa. xi. Ad idem autem se extendunt dirigens et exequens. Cum ergo ad scientiam pertineat tertia beatitudo, scilicet: *Beati qui lugent*, videtur quod non pertineat ad pietatem secunda beatitudo.

3. Præterea, fructus respondent beatitudinibus et donis, ut supra habitum est (1 2, quæst. lxx, art. 2). Sed inter fructus bonitas et benignitas magis videntur convenire cum pietate quam mansuetudo, quæ pertinet ad mititatem. Ergo secunda beatitudo non respondet dono pietatis.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit 1: "Pietas congruit mitibus."

CONCLUSIO. — Dono pietatis, si eam convenientiam quæ est ex parte ordinis respiciamus, respondet secunda beatitudo, qua mites beati pronuntiantur: secundum eam convenientiam vero quæ est ex propria ratione doni et beatitudinis, pietati respondent quarta et quinta beatitudo.

Respondeo dicendum quod in adaptatione beatitudinum ad dona duplex convenientia potest attendi: una quidem secundum rationem ordinis 2, quam videtur Augustinus fuisse secutus; unde primam beatitudinem attribuit infimo dono, scilicet timoris; secundam autem, scilicet: *Beati mites*, attribuit pietati, et sic de aliis. — Alia convenientia potest attendi secundum propriam rationem doni et beatitudinis: et secundum hoc oportet adaptare beatitudines donis secundum objecta et actus 3; et ita pietati magis responderet quarta et quinta beatitudo quam secunda; secunda tamen beatitudo habet aliquam convenientiam

cum pietate, inquantum scilicet per mansuetudinem tolluntur impedimenta actuum pietatis.

Et per hoc patet responsio ad *primum*.

Ad *secundum* dicendum, quod secundum proprietatem beatitudinum et donorum, oportet quod eadem beatitudo respondeat scientiæ et pietati; sed secundum rationem ordinis diversæ beatitudines eis adaptantur, observata tamen aliquali convenientia, ut supra dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quod bonitas et benignitas in fructibus directe attribui possunt pietati; mansuetudo autem indirecte, inquantum tollit impedimenta actuum pietatis, ut dictum est (in corp. art.).

QUÆSTIO CXXII.

DE PRÆCEPTIS JUSTITIÆ, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de præceptis justitiæ; et circa hoc quaruntur sex: 1. Utrum præcepta Decalogi sint præcepta justitiæ. — 2. De primo præcepto Decalogi. — 3. De secundo. — 4. De tertio. — 5. De quarto. — 6. De aliis sex.

ART. I. — UTRUM PRÆCEPTA DECALOGI SINT PRÆCEPTA JUSTITIÆ 4.

De his etiam supra, qu. lvi, art. 1 ad 1, et art. 2, et quæst. cxl, art. 1 ad 3, et quæst. cxlviii, art. 2 ad 1, et 1 2, quæst. xcix, art. 4 ad 1, et quæst. c, art. 3 ad 3.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod præcepta Decalogi non sint præcepta justitiæ. Intentio enim legislatoris est "cives facere virtuosos secundum omnem virtutem," ut dicitur 5; unde et 6 dicitur quod "lex præcipit de omnibus actibus omnium virtutum." Sed præcepta Decalogi sunt prima principia totius divinæ legis. Ergo præcepta Decalogi non pertinent ad solam justitiam.

2. Præterea, ad justitiam videntur pertinere præcipue præcepta judicialia, quæ contra moralia dividuntur, ut supra habitum est (1 2, quæst. xcix, art. 4). Sed præcepta Decalogi sunt præcepta moralia, ut ex dictis patet (1 2, qu. c, art. 3). Ergo præcepta Decalogi non sunt præcepta justitiæ.

quo procedunt: nam a dono pietatis procedunt mititas sive mansuetudo et misericordia, pariter ab eo procedere potest desiderium justitiæ.

(4) Conferendum est, quod jam dictum est in tractatu legum (1 2, quæst. xc et seq.)

(5) Ethic. lib. ii, c. p. 1, circa med.

(6) Ethic. lib. v, cap. 1, a med.

(1) De serm. Dom. in monte, lib. i, cap. 4, parum a princ.

(2) Puta ejus quem in beatitudinibus enumerandis Evangelista observavit; non quem propheta prius observaverat in recensendis donis, cum timorem postremo loco posuerit.

(3) Sicut scilicet actus respondent habitui a

3. Præterea, lex præcipue tradit præcepta de actibus justitiæ pertinentibus ad bonum commune, puta de officiis publicis et aliis hujusmodi. Sed de his non fit mentio in præceptis Decalogi. Ergo videtur quod præcepta Decalogi non pertineant proprie ad justitiam.

4. Præterea, præcepta Decalogi distinguuntur in duas tabulas, secundum dilectionem Dei et proximi, quæ pertinent ad virtutem charitatis. Ergo præcepta Decalogi magis pertinent ad charitatem quam ad justitiam.

Sed *contra* est quod justitia sola videtur esse virtus per quam ordinamur ad alterum. Sed per omnia præcepta Decalogi ordinamur ad alterum, ut patet discurrenti per singula. Ergo omnia præcepta Decalogi pertinent ad justitiam.

CONCLUSIO. — Omnia præcepta Decalogi ad justitiam pertinent.

Respondeo dicendum quod præcepta Decalogi sunt prima principia legis, et quibus statim ratio naturalis assentit, sicut manifestissimis principiis. Manifestissime autem ratio debiti, quæ requiritur ad præceptum, apparet in justitia, quæ est ad alterum: quia in his quæ sunt ad seipsum videtur primo aspectu quod homo sit sui dominus, et quod liceat ei facere quodlibet; sed in his quæ sunt ad alterum, manifeste apparet quod homo est alteri obligatus ad reddendum ei quod debet. Et ideo præcepta Decalogi oportuit ad justitiam pertinere. Unde tria prima præcepta sunt de actibus religionis, quæ est potissima pars justitiæ; quartum autem præceptum est de actibus pietatis, quæ est pars justitiæ secunda; alia vero sex dantur de actibus justitiæ communiter dictæ, quæ inter æquales attenditur ¹.

Ad *primum* ergo dicendum, quod lex intendit omnes homines facere virtuosos, sed ordine quodam, ut scilicet prius tradat eis præcepta de his in quibus est manifestior ratio debiti, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quod judicialia præcepta sunt quædam determinationes moralium præceptorum, prout

ordinantur ad proximum, sicut et cærimonialia ² sunt quædam determinationes præceptorum moralium, prout ordinantur ad Deum. Unde neutra præcepta continentur in Decalogo; sunt tamen determinationes præceptorum Decalogi, et sic ad justitiam pertinent.

Ad *tertium* dicendum, quod ea quæ pertinent ad bonum commune oportet diversimode dispensari secundum hominum diversitatem: et ideo non fuerunt ponenda inter præcepta Decalogi, sed inter præcepta judicialia.

Ad *quartum* dicendum, quod præcepta Decalogi pertinent ad charitatem sicut ad finem, secundum illud I. Tim. I, vers. 5: *Finis præcepti est charitas*; sed ad justitiam pertinent, inquantum immediate sunt de actibus justitiæ.

ART. II. — UTRUM

PRIMUM PRÆCEPTUM DECALOGI CONVENIENTER TRADATUR ³.

De his etiam I 2, quæst. cx, art. 6 et 7,
et Sent. III, dist. 36, quæst. II.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod primum præceptum Decalogi inconvenienter tradatur. Magis enim homo est obligatus Deo quam patri carnali, secundum illud Heb. XII, 9: *Quanto magis obtemperabimus Patri spirituum, et vivemus?* Sed præceptum pietatis, quæ honoratur pater, ponitur affirmative, cum dicitur: *Honora patrem tuum et matrem tuam*. Ergo multo magis primum præceptum religionis, quæ honoratur Deus, debuit proponi affirmative; præsertim cum affirmatio naturaliter sit prior negatione.

2. Præterea, primum præceptum Decalogi ad religionem pertinet, ut dictum est (art. præc.). Sed religio, cum sit una virtus, habet unum actum. In primo autem præcepto prohibentur tres actus; nam primo dicitur: *Non habebis deos alienos coram me*; secundo dicitur: *Non facies tibi sculptile*; tertio vero: *Non adorabis ea neque coles*. Ergo inconvenienter traditur primum præceptum.

3. Præterea, Augustinus dicit ⁴, quod "per primum præceptum excluditur vitium superstitionis." Sed multæ sunt aliæ noxiæ superstitiones præter idolo-

bus conf. quod dictum est I 2, quæst. ci et seq.

(3) In hoc articulo ac sequentibus rationem dat S. Thomas omnium verborum quæ in Scripturis leguntur.

(4) Lib. De decem chordis, cap. 9, a med.

(1) Quantum ad divisionem et distinctionem præceptorum Decalogi non una et eadem semper fuit inter catholicos sententia (Cf. I 2, q. c, art. 4).

(2) De præceptis cærimonialibus et judiciali-

latrariam, ut supra dictum est (qu. xcii, art. 2). Insufficienter ergo prohibetur sola idololatria.

In contrarium est Scripturæ auctoritas.

CONCLUSIO. — Conveniens fuit ut homini in divina lege instituendo, primo loco traderetur illud ex Decalogi præceptis præceptum, quo falsorum deorum excluderetur cultus.

Respondeo dicendum quod ad legem pertinet facere homines bonos, et ideo oportet præcepta legis ordinari secundum ordinem generationis, qua scilicet fit homo bonus. In ordine autem generationis duo sunt attendenda; quorum primum est quod prima pars primo constituitur, sicut in generatione animalis primo generatur cor¹, et in domo primo ponitur fundamentum, et in bonitate animæ prima pars est bonitas voluntatis, ex qua aliquis homo bene utitur qualibet alia bonitate. Bonitas autem voluntatis attenditur ad objectum suum quod est finis; et ideo in eo qui erat per legem instituendus ad virtutem, primo oportuit quasi jacere quoddam fundamentum religionis, per quam homo debite ordinatur in Deum qui est ultimus finis humanæ voluntatis. — Secundo attendendum est in ordine generationis quod primo contraria et impedimenta tolluntur; sicut agricola primo purgat agrum, et postea projicit semina, secundum illud Jerem. iv, 3: *Novate vobis novale, et nolite serere super spinas*². Et ideo circa religionem primo homo erat instituendus, ut impedimenta veræ religionis excluderet. Præcipuum autem impedimentum religionis est quod homo falso deo inhæreat, secundum illud Matth. vi, 24: *Non potestis Deo servire et mammonæ*. Et ideo in primo præcepto legis excluditur cultus falsorum deorum.

Ad primum ergo dicendum, quod etiam circa religionem ponitur unum præceptum affirmativum, scilicet: *Memento ut diem sabbati sanctifices*. Sed erant præmittenda præcepta negativa, quibus im-

pedimenta religionis tollerentur. Quamvis enim affirmatio naturaliter sit prior negatione, tamen in via generationis negatio, qua removen- tur impedimenta, est prior, ut dictum est (in corp. art.), et præcipue in rebus divinis, in quibus negationes præferuntur affirmationibus³, propter insufficientiam nostram, ut Dionysius dicit⁴.

Ad secundum dicendum, quod cultus alienorum deorum dupliciter apud aliquos observabatur. Quidam enim quasdam creaturas pro diis colebant, absque institutione imaginum. Unde Varro⁵ dicit quod antiqui Romani diu sine simulacris deos coluerunt. Et hic cultus prohibetur primo cum dicitur: *Non habebis deos alienos*. Apud alios autem erat cultus falsorum deorum sub quibusdam imaginibus. Et ideo opportune prohibetur etiam ipsarum imaginum institutio, cum dicitur: *Non facies tibi sculptile*; et ipsarum imaginum cultus, cum dicitur: *Non coles ea*, etc.

Ad tertium dicendum, quod omnes aliæ superstitiones procedunt ex aliquo pacto cum dæmonibus inito, tacito vel expresso; et ideo omnes intelliguntur prohiberi in hoc quod dicitur: *Non habebis deos alienos*.

ART. III. — UTRUM

SECUNDUM PRÆCEPTUM DECALOGI CONVENIENTER TRADATUR⁶.

De his etiam locis supra, art. 1, inductis.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod secundum præceptum Decalogi non convenienter tradatur. Hoc enim præceptum: *Non assumes nomen Dei tui in vanum*, sic exponitur in Glossa interl. Exod. xx: *Non existimes creaturam esse filium Dei*, „ per quod prohibetur error contra fidem; et Deut. v exponitur in Glossa interl. *Non assumes nomen Dei tui in vanum*, „ scilicet nomen Dei ligno, vel lapidi attribuendo; „ per quod prohibetur falsa confessio, quæ est actus infidelitatis, sicut et error. Infidelitas autem est prior superstitione,

(5) Varronis libri nunc non extant, sed id quoque referunt Plinius (lib. xxxiv, cap. 4), Plutarchus in vita Numæ, et post eos auctores Clem. Alexand. (Strom. 1), Tertull. (Apol. cap. 15), et alii Patres.

(6) Illud præceptum his verbis traditur: *Non assumes nomen Dei tui in vanum. Nec enim habebit insontem Dominus eum qui assumpserit nomen Dei sui frustra* (Ex. cap. xx, 7).

(1) Ut passim Philosophus inculcat, nominatim De partibus animalium, lib. iii, cap. 4.

(2) Ita Mss. et recentiores editi; antiqui nonnulli, *super spinas et tribulos*, quod nec est in textu Jerem.

(3) Melius enim cognoscimus de Deo quod non est, quam quod est.

(4) Cælest. hierarch. cap. 2, parum ante med.

sicut et fides religione. Ergo hoc præceptum debuit præmitti primo, in quo prohibetur superstitio.

2. Præterea, nomen Dei ad multa assumitur, sicut ad laudandum, ad miracula faciendum, et universaliter ad omnia quæ dicuntur vel fiunt a nobis, secundum illud Col. iii, 17: *Omne quodcumque facitis verbo vel opere, in nomine Domini facite*. Ergo præceptum quo prohibetur nomen Dei assumi in vanum, videtur universalius esse quam præceptum quo prohibetur superstitio; et ita debuit ei præmitti.

3. Præterea, Exod. xx exponitur in Glossa interl. illud præceptum: *Non assumes nomen Dei tui in vanum*, jurando scilicet pro nihilo: unde videtur per hoc prohiberi vana juratio, quæ est scilicet sine iudicio. Sed multo gravior est falsa juratio, quæ est sine veritate, et injusta juratio, uæ est sine iustitia. Ergo magis debuerunt illa prohiberi per hoc præceptum.

4. Præterea, multo gravius peccatum est blasphemia, vel quidquid fiat verbo vel facto in contumeliam Dei, quam perjurium. Ergo blasphemia et alia huiusmodi debuerunt magis per hoc præceptum prohiberi.

5. Præterea, multa sunt Dei nomina. Ergo non debuit indeterminate dici: *Non assumes nomen Dei tui in vanum*.

Sed in contrarium est auctoritas Scripturæ.

CONCLUSIO. — Quum unum impedimentum religionis, videlicet superstitionis vitium, primo præcepto sublatum sit, convenienter secundo præcepto, quod est de non assumendo nomine Dei in vanum, alterum religionis impedimentum, videlicet Dei contemptus, tollitur.

Respondeo dicendum quod oportet prius impedimenta veræ religionis excludere in eo qui instituitur ad virtutem, quam eum in vera religione fundare. Opponitur autem veræ religioni aliquid dupliciter: uno modo per excessum, quando scilicet id quod est religionis, alteri indebite exhibetur, quod pertinet ad superstitionem; alio modo quasi per defectum reverentiæ, cum scilicet Deus contemnitur; quod pertinet ad vitium irreligiositatis, ut supra habitum est (quæst. xcvi, in divisione, et in art. seq.). Superstitio autem impedit

religionem quantum ad hoc ne suscipiatur Deus ad colendum. Ille autem cuius animus implicatus est alicui cultui indebito, non potest simul debitum Dei cultum suscipere, secundum illud Isa. xxviii, 20: *Coangustatum est stratum, ita ut alter decidat, scilicet Deus verus vel falsus a corde hominis; et pallium breve utrumque operire non potest*. Per irreligiositatem autem impeditur religio, quantum ad hoc, ne Deus, postquam susceptus est, honoretur. Prius autem est Deum suscipere ad colendum quam eum susceptum honorare. Et ideo præmittitur præceptum quo prohibetur superstitio, secundo præcepto quo prohibetur perjurium ad irreligiositatem pertinens¹.

Ad primum ergo dicendum, quod illæ expositiones sunt mysticæ; litteralis autem expositio est quæ habetur Deuter. v: *Non assumes nomen Dei tui in vanum*, scilicet, "jurando pro re quæ non est."

Ad secundum dicendum, quod non prohibetur quælibet assumptio divini nominis per hoc præceptum, sed proprie illa qua assumitur divinum nomen ad confirmationem humani verbi per modum juramenti; quia ista assumptio divini nominis est frequentior apud homines. Potest tamen ex consequenti intelligi, quod per hoc prohibeatur omnis inordinata divini nominis assumptio. Et secundum hoc procedunt illæ expositiones de quibus supra dictum est (in arg. 1).

Ad tertium dicendum, quod pro nihilo jurare dicitur ille qui jurat pro eo quod non est; quod pertinet ad falsam iurationem, quæ principaliter perjurium nominatur, ut supra dictum est (q. xcvi, art. 1 ad 3). Quando enim aliquis falsum jurat, tunc juratio est vana secundum seipsam, quia non habet firmamentum veritatis; quando autem aliquis jurat sine iudicio ex aliqua levitate, si verum jurat, non est ibi vanitas ex parte ipsius juramenti, sed solum ex parte jurantis.

Ad quartum dicendum, quod, sicut ei qui instruitur in aliqua scientia, primo

(1) Prohibetur isto præcepto assumi nomen Dei in vanum, male scilicet jurando, sive promissorio, sive assertorio juramento. Prohibetur etiam ne quis male voveat, aut quod bene voverit, violet; imo et omnis inordinata divini nominis assumptio, qualiscumque illa sit, ut patet ex respons. ad argum. seq.

proponuntur quædam communia documenta; ita etiam lex, quæ instituit hominem ad virtutem, in præceptis Decalogi, quæ sunt prima, proposuit ea vel prohibendo vel mandando, quæ communius in cursu vitæ humanæ solent accidere. Et ideo inter præcepta Decalogi prohibetur perjurium, quod frequentius accidit quam blasphemia, in quam homo rarius prolabitur.

Ad quintum dicendum, quod nomini- bus Dei debetur reverentia ex parte rei significatæ, quæ est una; non autem ratione vocum significantium, quæ sunt multæ. Et ideo singulariter dixit: *Non assumes nomen Dei tui in vanum*; quia non differt per quodcumque nomen Dei perjurium committatur.

ART. IV. — UTRUM TERTIUM DECALOGI PRÆCEPTUM CONVENIENTER TRADATUR, SCILICET DE SANCTIFICATIONE SABBATI¹.

De his etiam 1 2, quæst. c, art. 5 ad 2, et qu. cii, art. 4 ad 10, et Sent. iii, dist. 37, art. 5, et Is. lvi, col. 1 fin., et Job ii, col. 2 fin. et Coloss. ii, lect. 4.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter tertium præceptum Decalogi tradatur, scilicet de sanctificatione sabbati. Hoc enim præceptum spiritualiter intellectum est generale; super illud enim Luc. xiii: *Archisynagogus indignans, quod sabbato curasset*, dicit Beda²: "Lex in sabbato non prohibet hominem curare, sed servilia opera facere, id est, peccatis gravari, prohibet. „Secundum autem litteralem sensum est præceptum cærimoniale; dicitur enim Exod. xxxi, 13: *Videte ut sabbatum meum custodiatis, quia signum est inter me et vos in generationibus vestris*. Præcepta autem Decalogi et sunt præcepta spiritualia, et sunt præcepta moralia. Inconvenienter ergo ponitur inter præcepta Decalogi.

2. Præterea, cærimonialia legis præcepta continent sacra, sacrificia, sacramenta, et observantias, ut supra habitum est (1 2, quæst. ci, art. 4). Ad sacra autem pertinebant non solum sacri dies; sed etiam sacra loca, et sacra vasa, et alia huiusmodi. Similiter etiam erant multi sacri dies præter sabbatum. Inconveniens est ergo quod, prætermis-

aliis omnibus cærimonialibus, de sola observantia sabbati fiat mentio.

3. Præterea, quicumque transgreditur præceptum Decalogi, peccat. Sed in veteri lege aliqui transgredientes observantiam sabbati non peccabant, sicut circumcidentes pueros octava die, et sacerdotes in templo sabbatis operantes: et Elias³, cum quadraginta diebus pervenisset ad montem Dei Horeb, consequens est quod in sabbato itineravit: similiter etiam sacerdotes, dum septem diebus circumferrent arcam Domini, ut legitur Josue vi, intelliguntur eam die sabbati circumtulisse; dicitur etiam Luc. xiii, 15: *Nonne unusquisque vestrum sabbato solvit bovem suum aut asinum, et ducit adquare?* Ergo inconvenienter ponitur inter præcepta Decalogi.

4. Præterea, præcepta Decalogi sunt etiam in nova lege observanda. Sed in nova lege non servatur hoc præceptum, nec quantum ad diem sabbati, nec quantum ad diem dominicam, in qua et cibi coquuntur, et itinerantur, et piscantur homines, et alia multa huiusmodi faciunt. Ergo inconvenienter traditur præceptum de observatione sabbati.

Sed contra est Scripturæ auctoritas.

CONCLUSIO. — Conveniens fuit, postquam primo et secundo legis præcepto homo a contrariis religionis amotus fuerat, ut tertio præcepto, quod est de sanctificando sabbato, in vera religione, quantum ad exteriorem Dei cultum attinet, fundaretur.

Respondeo dicendum quod, remotis impedimentis veræ religionis per primum et secundum præceptum Decalogi, ut supra dictum est (art. 2 et 3 hujus quæst.), consequens fuit ut tertium præceptum poneretur, per quod homines in vera religione fundarentur. Ad religionem autem pertinet cultum Deo exhibere. Sicut autem in Scriptura divina traditur nobis cultus interior sub aliquibus⁴ corporalium rerum similitudinibus; ita cultus exterior Deo exhibetur⁵ per aliquod sensibile signum. Et quia ad interiorem cultum, qui consistit in oratione et devotione, magis inducitur homo ex interiori Spiritus sancti instinctu, præceptum legis dandum fuit

(1) Tertium præceptum sic traditur: *Memento ut diem sabbati sanctifices. Sex diebus operaberis et facies opera tua. Septima autem die sabbatum Domini Dei est* (Ex. xx, 7 et seq.)

(2) Comment. lib. iv, cap. 13.

(3) III. Reg. xix.

(4) Ita cum Mss. editi passim. Nicolai: *Sicut autem Scriptura divina tradit nobis sub aliquibus*, etc. (5) Al., *debetur*.

de exteriori cultu secundum aliquod sensibile signum. Et quia præcepta Decalogi sunt quasi quædam prima et communia legis principia, ideo in tertio præcepto Decalogi præcipitur exterior Dei cultus sub signo communis beneficii, quod pertinet ad omnes, scilicet ad representandum opus creationis mundi, a quo requievisse dicitur Deus septima die; in cuius signum dies septima mandatur sanctificanda, id est, deputanda ad vacandum Deo. Et ideo Exod. xx, 11, præmisso præcepto de sanctificatione sabbati, assignatur ratio, quia *sex diebus fecit Deus cælum et terram, et in septima die requievit*.

Ad primum ergo dicendum, quod præceptum de sanctificatione sabbati, litteraliter intellectum, est partim morale, partim autem cæremoniale. Morale quidem est quantum ad hoc quod homo deputet aliquod tempus vitæ suæ ad vacandum divinis. Inest enim homini naturalis inclinatio ad hoc quod cuilibet rei necessariæ deputetur aliquod tempus, sicut corporali refectio, somno et aliis huiusmodi. Unde etiam spiritali refectio, qua mens hominis in Deo reficitur, secundum dictamen naturalis rationis, aliquod tempus deputat homo. Et sic habere aliquod tempus deputatum ad vacandum divinis, cadit sub præcepto morali. Sed inquantum in hoc præcepto determinatur speciale tempus in signum creationis mundi, sic est præceptum cæremoniale. Similiter etiam cæremoniale est secundum allegoricam significationem, prout fuit signum quietis Christi in sepulcro, quæ fuit septima die: et similiter secundum moralem significationem, prout significat cessationem ab omni actu peccati et quietem mentis in Deo. Et secundum hoc quodammodo est præceptum generale. Similiter etiam cæremoniale est secundum significationem anagogicam, prout scilicet præfiguratur quietem fruitionis Dei, quæ erit in patria. Unde præceptum de sanctificatione sabbati ponitur inter præcepta Decalogi, inquantum est præceptum morale, non inquantum est cæremoniale.

Ad secundum dicendum, quod aliæ cæremonie legis sunt signa aliquorum

particularium effectuum Dei; sed observatio sabbati est signum generalis beneficii, scilicet productionis universæ creaturæ. Et ideo convenientius debuit poni inter præcepta generalia Decalogi quam aliquod aliud cæremoniale legis.

Ad tertium dicendum, quod in observantia sabbati duo sunt consideranda. Quorum unum est sicut finis; et hoc est ut homo vacet rebus divinis, quod significatur in hoc quod dicit: *Memento ut diem sabbati sanctifices*. Illa enim dicuntur sanctificari in lege quæ divino cultui applicantur. Aliud autem est cessatio operum, quæ significatur cum subditur: *Septima die Domini Dei tui non facies omne opus*. Sed de quo opere intelligatur, apparet per id quod exponitur Levit. xxiii, 8: *Omne opus servile non facietis in eo*. Opus autem servile dicitur a servitute. Est autem triplex servitus: una quidem qua homo servit peccato, secundum illud¹ Joan. viii, 34: *Qui facit peccatum, servus est peccati*; et secundum hoc omne opus peccati dicitur servile; alia vero servitus est qua homo servit homini; est autem homo alterius servus, non secundum mentem, sed secundum corpus, ut supra habitum est (qu. civ, art. 5, et art. 6 ad 1); et ideo opera servilia secundum hoc dicuntur opera corporalia, in quibus unus homo alteri servit; tertia autem est servitus Dei, et secundum hoc opus servile posset dici opus latriæ, quod pertinet ad Dei servitium. Si autem sic intelligatur opus servile, non prohibetur in die sabbati, quia hoc esset contrarium fini observationis sabbati. Homo enim ad hoc ab aliis operibus abstinet in die sabbati, ut vacet operibus ad Dei servitutem pertinentibus. Et inde est quod, sicut dicitur Joan. vii, 23, *circumcisionem homo accipit in sabbato, ut non solvatur lex Moysi*. Inde etiam est quod, sicut dicitur Matth. xii, 5, *sabbatis sacerdotes in templo sabbatum violant*, id est, corporaliter in sabbato operantur, *et sine crimine sunt*. Et sic etiam sacerdotes in sabbato circumferentes arcam non transgrediebantur præceptum de sabbati observatione. Similiter etiam nullius spiritualis actus exercitium est contra observantiam sabbati, puta si quis do-

(1) Cod. Camer. de interiori. Ita vero cum aliis Mss. editi communius.

(2) Quod Judæis nempe de libertate sua gloriantibus replicatum a Christo (vers. 34).

ceat verbo vel scripto. Unde Num. xxviii dicit Glossa ¹, quod "fabri et hujusmodi artifices otiantur in die sabbati, lector autem divinæ legis, vel doctor ab opere suo non desinit; nec tamen contaminatur sabbatum, sicut sacerdotes in templo sabbatum violant et sine crimine sunt ²." Sed alia opera servilia, quæ dicuntur servilia primo vel secundo modo, contrariantur observantiæ sabbati, inquantum impediunt applicationem hominis ad divina. Et quia magis homo impeditur a rebus divinis per opus peccati quam per opus licitum, quamvis sit corporale; ideo magis contra hoc præceptum agit qui peccat in die festo, quam qui aliud corporale opus licitum facit. Unde Augustinus dicit ³: "Melius faceret Judæus in agro suo aliquid utile, quam si in theatro seditiosus existeret: et melius feminæ eorum die sabbati lanam facerent, quam quod tota die in neomeniis suis impudice saltarent." Non autem qui peccat venialiter in sabbato contra hoc præceptum facit, quia peccatum veniale non excludit sanctitatem. Opera etiam corporalia ad spiritualem Dei cultum non pertinentia intantum servilia dicuntur, inquantum proprie pertinent ad servientes: inquantum vero sunt communia servis et liberis, servilia non dicuntur. Quilibet autem tam servus quam liber tenetur in necessariis providere non tantum sibi, sed etiam proximo: præcipue quidem in his quæ ad salutem corporis pertinent, secundum illud Proverb. xxiv, 11: *Erue eos qui ducuntur ad mortem*; secundario autem etiam in damno rerum vitando, secundum illud Deuter. xxi, 1: *Non videbis bovem fratris tui, aut ovem errantem, et præteribis, sed reduces fratri tuo*. Et ideo opus corporale pertinens ad conservandam salutem proprii corporis non violat sabbatum; non enim est contra observantiam sabbati quod aliquis comedat, et alia hujusmodi faciat, quibus salus corporis

conservatur. Et propter hoc Machabæi non polluerunt sabbatum pugnantes ad sui defensionem die sabbati, ut legitur I. Machabæorum 11: similiter nec etiam Elias fugiens a facie Jezabel in die sabbati. Et propter hoc etiam Dominus ⁴ excusat discipulos suos qui colligebant spicas in die sabbati propter necessitatem quam patiebantur. Similiter etiam opus corporale, quod ordinatur ad salutem corporalem alterius, non est contra observantiam sabbati; unde dicitur Joan. vii, 23: *Mihi indignamini, quia totum hominem salvum feci in sabbato*? Similiter etiam opus corporale, quod ordinatur ad imminens damnum rei exterioris vitandum, non violat sabbatum; unde dicit Dominus ⁵: *Quis erit ex vobis homo qui habet unam ovem, si occiderit sabbato in foveam, nonne tenebit, et levabit eam*?

Ad quartum dicendum, quod observantia diei dominicæ in nova lege succedit observantiæ sabbati, non ex vi præcepti legis, sed ex constitutione Ecclesiæ ⁶ et consuetudine populi christiani. Nec enim hujusmodi observatio est figuralis, sicut fuit observatio sabbati in veteri lege. Et ideo non est ita arcta prohibitio operandi in die dominica, sicut in die sabbati; sed quædam opera conceduntur in die dominica quæ in die sabbati prohibebantur, sicut decoctio ciborum, et alia hujusmodi; et etiam in quibusdam operibus prohibitis facilius propter necessitatem dispensatur in nova quam in veteri lege; quia figura pertinet ad protestationem veritatis, quam nec in modico præterire oportet; opera autem secundum se considerata immutari possunt pro loco et tempore.

ART. V. — UTRUM CONVENIENTER TRADATUR QUARTUM PRÆCEPTUM DE HONORATIONE PARENTUM ⁷.

De his etiam Sent. iii, dist. 37, art. 1, quæst. 11.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter tradatur quartum

feratur diem. Ideo, ait S. Alphonsus, observantia dominica ab Ecclesia mutari, et in ea dispensari potest; quamvis in hoc dispensari non posset, ut nullus sit dies festivus cultui divino specialiter deputatus (Theolog. mor. lib. III, n. 265).

(7) Quartum præceptum his verbis traditur: *Honora patrem tuum et matrem tuam ut sis longævus super terram quam Dominus Deus tuus dabit tibi* (Ex. xx, 12).

(1) Ord. Orig. hom. xxiii in Num., sup. illud: *Die autem sabbati*.

(2) Nec violant proprie seu profanant, sed improprie vel materialiter tantum, quia faciunt ea quibus profanaretur, nisi subesset causa excusandi.

(3) Lib. De decem chordis, cap. 3, ante med.

(4) Matth. xii (5) Matth. xii, 2.

(6) Eandem sententiam tenet catechismus concilii Tridentini: "Placuit Ecclesiæ Dei ut diei sabbati cultus et celebratio in dominicam trans-

præceptum de honoratione parentum. Hoc enim est præceptum quod pertinet ad pietatem. Sed sicut pietas est pars justitiæ, ita etiam observantia, et gratia, et alia, de quibus dictum est (quæst. ci, cii et seq.). Ergo videtur quod non debuit dari speciale præceptum de pietate, cum de aliis non detur.

2. Præterea, pietas non solum exhibet cultum parentibus, sed etiam patriæ, et aliis sanguine conjunctis et patriæ benevolis, ut supra dictum est (qu. ci, art. 1 et 2). Inconvenienter ergo in hoc quarto præcepto fit mentio solum de honoratione patris et matris.

3. Præterea, parentibus non solum debetur honoris reverentia, sed etiam sustentatio. Ergo insufficienter sola parentum honoratio præcipitur.

4. Præterea, contingit quandoque quod hi qui honorant parentes, cito moriuntur; et e contrario qui parentes non honorant, diu vivunt. Inconvenienter ergo additur huic præcepto hæc promissio: *ut sis longævus super terram*.

In contrarium est sacræ Scripturæ auctoritas.

CONCLUSIO. — Post præcepta ordinantia nos in Deum, qui est universale nostri esse principium, convenienter subjicitur præceptum de parentum (qui particulare nostri esse sunt principium) honoratione.

Respondeo dicendum quod præcepta Decalogi ordinantur ad dilectionem Dei et proximi. Inter proximos autem maxime obligamur parentibus; et ideo immediate post præcepta ordinantia nos in Deum ponitur præceptum ordinans nos ad parentes, qui sunt particulare principium nostri esse, sicut Deus est universale principium; et sic est quedam affinitas hujus præcepti ad præcepta primæ tabulæ.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. ci, art. 2), pietas ordinatur ad reddendum debitum parentibus, quod communiter ad omnes pertinet. Et ideo inter præcepta Decalogi, quæ sunt communia, magis debet poni aliquid pertinens ad pietatem quam

ad alias partes justitiæ, quæ respiciunt aliquod debitum speciale.

Ad secundum dicendum, quod per prius aliquid debetur parentibus quam patriæ et consanguineis; quia per hoc quod sumus nati a parentibus, pertinent ad nos et consanguinei et patria. Et ideo cum præcepta Decalogi sint prima præcepta legis, magis ordinatur homo per ea ad parentes quam ad patriam vel ad alios consanguineos. Nihilominus tamen in hoc præcepto quod est de honoratione parentum, intelligitur mandari quidquid pertinet ad reddendum debitum cuicumque personæ¹, sicut secundarium includitur in principali.

Ad tertium dicendum, quod parentibus, inquantum hujusmodi, debetur reverentiæ honor; sed sustentatio et alia hujusmodi debentur eis ratione alicujus accidentis, puta inquantum sunt indigentes, vel servi, vel aliquid hujusmodi, ut supra dictum est (quæst. ci, art. 2). Et quia quod est per se, prius est eo quod est per accidens, ideo inter prima etiam præcepta legis, quæ sunt præcepta Decalogi, specialiter præcipitur honoratio parentum; in qua, sicut in quodam principali, intelligitur mandari sustentatio, et quidquid aliud parentibus debetur.

Ad quartum dicendum, quod longævitas promittitur honorantibus parentes, non solum quantum ad futuram vitam, sed etiam quantum ad præsentem, secundum illud Apostoli²: *Pietas ad omnia utilis est, promissionem habens vitæ quæ nunc est, et futuræ*³. Et hoc rationabiliter. Qui enim est gratus beneficium, meretur secundum quamdam congruentiam ut sibi beneficium conservetur; propter ingratitudinem autem meretur aliquis beneficium perdere. Beneficium autem vitæ corporalis post Deum a parentibus habemus; et ideo ille qui honorat parentes, quasi beneficium gratus, meretur vitæ conservationem; qui autem non honorat parentes, tanquam ingratus, meretur vita privari. Quia tamen præsentia bona vel mala non cadunt sub merito vel demerito, nisi in-

(1) Per parentes enim intelligi possunt omnes qui nobis sunt superiores sive in ordine spirituali, sive in ordine temporali.

(2) 1. Tim. iv, 8.

(3) Etsi ex græco εὐσέβεια non proprie pietas

illa intelligitur quæ parentibus cultum exhibet, sed quæ potius Deo, ut etiam ex tota ejus loci serie colligitur; quamvis extenso sensu pertinere ad primam significationem possit, ac utrolibet modo explicari possit; sicut et ibi S. Thomas explicat, lect. 1.

quantum ordinantur ad futuram remunerationem, ut dictum est (1 2, qu. cxiv, art. 12), ideo quandoque secundum occultam rationem divinatorum iudiciorum, quæ maxime futuram remunerationem respiciunt, aliqui qui sunt pii in parentes, citius vita privantur; alii vero qui sunt impii in parentes, diutius vivunt¹.

**ART. VI. — UTRUM
ALIA SEX PRÆCEPTA DECALOGI
CONVENIENTER TRADANTUR.**

De his etiam Sent. III, dist. 37, art. 2, quæst. 1.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod alia sex præcepta Decalogi inconvenienter tradantur. Non enim sufficit ad salutem quod aliquis proximo suo non noceat; sed requiritur quod ei debitum reddat, secundum illud Rom. xiii, 7: *Reddite omnibus debita*. Sed in sex ultimis præceptis solum prohibetur nocumentum proximo inferendum. Ergo inconvenienter prædicta præcepta traduntur.

2. Præterea, in prædictis præceptis prohibentur homicidium, adulterium, furtum et falsum testimonium. Sed multa alia nocumenta possunt proximo inferri, ut patet ex his quæ supra determinata sunt (quæst. lxxii et seq.). Ergo videtur quod inconvenienter sint tradita huiusmodi præcepta.

3. Præterea, concupiscentia dupliciter potest capi: uno modo, secundum quod est actus voluntatis, ut dicitur Sap. vi, vers. 21: *Concupiscentia sapientiæ deducit ad regnum perpetuum*; alio modo secundum quod est actus sensualitatis, sicut dicitur Jacobi iv, 1: *Unde bella et lites in vobis? nonne ex concupiscentiis quæ militant in membris vestris?* Sed per præceptum Decalogi non prohibetur concupiscentia sensualitatis, quia secundum hoc primi motus essent peccata mortalia, utpote contra præceptum Decalogi existentes; similiter etiam non prohibetur concupiscentia voluntatis, quia hæc includitur in quolibet præcepto. Ergo inter præcepta Decalogi inconvenienter ponuntur quædam concupiscentiæ prohibitiva.

4. Præterea, homicidium est gravius

peccatum quam adulterium vel furtum. Sed non ponitur aliquod præceptum prohibitivum concupiscentiæ homicidii. Ergo etiam inconvenienter ponuntur quædam præcepta prohibitiva concupiscentiæ furti et adulterii.

Sed in contrarium est auctoritas Scripturæ.

CONCLUSIO. — Præter præcepta, quibus homines religionis et pietatis operibus in Deum et in parentes instituendi fuerunt, superaddi necessarium fuit alia præcepta, quibus erga cæteros justitiam servare et colere juberentur.

Respondeo dicendum quod, sicut per partes justitiæ debitum redditur aliquibus determinatis personis, quibus homo ex aliqua speciali ratione obligatur; ita etiam per justitiam proprie dictam aliquis debitum reddit communiter omnibus. Et ideo post præcepta tria pertinentia ad religionem, qua redditur debitum Deo, et post quartum præceptum, quod est pietatis, qua redditur parentibus debitum, in quo includitur omne debitum quod ex aliqua speciali ratione² debetur; necesse fuit quod ponerentur consequenter aliqua præcepta pertinentia ad justitiam proprie dictam, quæ indifferenter omnibus debitum reddit.

Ad primum ergo dicendum, quod communiter ad hoc obligatur homo ut nulli inferat nocumentum: et ideo præcepta negativa, quibus prohibentur nocumenta quæ possunt proximis inferri, tanquam communia, fuerunt ponenda inter præcepta Decalogi. Ea vero quæ sunt proximis exhibenda, diversimode exhibentur diversis; et ideo non fuerunt inter præcepta Decalogi ponenda de his affirmativa præcepta.

Ad secundum dicendum, quod omnia alia nocumenta quæ proximis inferuntur, possunt ad ista reduci quæ his præceptis prohibentur, tanquam ad quædam communiora et principaliora. Nam omnia nocumenta quæ in personam proximi inferuntur, intelliguntur prohiberi in homicidio sicut in principaliori. Quæ vero inferuntur in personam conjunctam³, et maxime per modum libidinis,

dierunt: curatoribus ac tutoribus, quia educarunt; magistratibus et principibus, quia gubernant; sacerdotibus et ecclesiasticis personis, quia dirigunt ad salutem, et sic de aliis.

(3) Hoc est, consanguineam vel affinem, ut est incestus. Non vero minus fornicatio simplex vel concubitus cum soluta intelligitur in hoc præ-

(1) Quod in præsentī textu sive in novo Testamento maxime locum habet, quia promissiones temporales potius in veteri, spirituales autem in novo proponuntur: unde ad vetus Testamentum referenda est hæc promissio longævitatis iis facta qui colunt et honorant parentes.

(2) Puta præceptoribus vel magistris, quia eru-

intelliguntur prohiberi simul cum adulterio. Quæ vero pertinent ad damna in rebus illata, intelliguntur prohiberi simul cum furto. Quæ autem pertinent ad locutiones, sicut detractiones, blasphemias, et si qua huiusmodi, intelliguntur prohiberi in falso testimonio, quod directius iustitiæ contrariatur.

Ad tertium dicendum, quod per præcepta prohibitive concupiscentiæ, non intelligitur prohiberi primus motus concupiscentiæ, qui consistit infra limites sensualitatis; sed prohibetur directe consensus voluntatis, qui est in opus vel in delectationem.

Ad quartum dicendum, quod homicidium secundum se non est concupiscibile, sed magis horribile, quia non habet de se rationem alicujus boni. Sed adulterium habet rationem alicujus boni, scilicet delectabilis: furtum etiam habet rationem alicujus boni, scilicet utilis. Bonum autem de se habet rationem concupiscibilis. Et ideo fuit specialibus præceptis prohibenda concupiscentia furti et adulterii, non autem concupiscentia homicidii.

QUÆSTIO CXXIII.

DE FORTITUDINE,

IN DUODECIM ARTICULOS DIVISA.

Consequenter post iustitiam considerandum est de fortitudine: et primo de ipsa virtute fortitudinis; secundo de partibus ejus; tertio de dono ei correspondente; quarto de præceptis ad ipsam pertinentibus. Circa fortitudinem autem consideranda sunt tria: primo quidem de ipsa fortitudine; secundo de actu præcipuo ejus, scilicet de martyrio; tertio de vitiis oppositis ipsi fortitudini. Circa primum quæruntur duodecim: 1. Utrum fortitudo sit virtus. — 2. Utrum sit virtus specialis. — 3. Utrum fortitudo sit solum circa timores et audacias. — 4. Utrum sit solum circa timorem mortis. — 5. Utrum sit solum in rebus bellicis. — 6. Utrum sustinere sit præcipuus actus ejus. — 7. Utrum operetur propter proprium bonum. — 8. Utrum habeat delectationem in suo actu. — 9. Utrum fortitudo maxime consistat in repentinis. — 10. Utrum utatur ira in sua operatione. — 11. Utrum sit virtus cardinalis. — 12. De comparisonem ejus ad alias virtutes cardinales.

ART. I. — UTRUM FORTITUDO SIT VIRTUS¹.

De his etiam infra, art. 3, 4 et 5, et quæst. cxxiv, art. 2 corp. et Sent. iii, dist. 33, quæst. iii, art. 1, quæst. 1, et Opusc. xlii, cap. 17, et Ps. xvii, com. 2, et Ethic. lib. iii, lect. 18, fin.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur

cepto prohiberi, sed adulterium specialiter exprimitur, quia in eo evidenter apparet injustitia.

(1) Juxta mentem D. Thomæ fortitudo designari

quod fortitudo non sit virtus. Dicit enim Apostolus²: *Virtus in infirmitate perficitur*. Sed fortitudo infirmitati opponitur. Ergo fortitudo non est virtus.

2. Præterea, si est virtus, aut est theologica, aut intellectualis, aut moralis. Sed fortitudo neque continetur inter virtutes theologicas, neque inter intellectuales, ut ex supra dictis patet (1² quæst. lvii, art. 2, et qu. lxii, art. 3); neque videtur esse virtus moralis, quia, ut Philosophus dicit³, “ videntur aliqui esse fortes propter ignorantiam, aut propter experientiam, sicut milites; „ quæ magis pertinent ad artem quam ad virtutem moralem; “ quidam etiam dicuntur esse fortes propter aliquas passiones, „ puta propter timorem comminationum, vel dehonorationis, aut etiam propter tristitiam, vel iram, seu spem. Virtus autem moralis non operatur ex passione, sed ex electione, ut supra habitum est (1² qu. lv, art. 4). Ergo fortitudo non est virtus.

3. Præterea, virtus humana maxime consistit in anima; est enim “ bona qualitas mentis, „ ut supra dictum est (ibid.). Sed fortitudo videtur consistere in corpore, vel saltem corporis complexionem sequi. Ergo videtur quod fortitudo non sit virtus.

Sed contra est quod Augustinus⁴ fortitudinem inter virtutes enumerat.

CONCLUSIO. — Fortitudo est virtus hominem intra rationis limites continens, propellendo ea, quæ usum rationis vel quæ secundum rationem sunt, quoquo modo impedire possent.

Respondeo dicendum quod, secundum Philosophum⁵, “ virtus est quæ bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit. „ Unde virtus hominis, de qua nunc loquimur, est quæ facit bonum hominem, et opus ejus bonum reddit. Bonum autem hominis est secundum rationem esse, secundum Dionysium⁶. Et ideo ad virtutem humanam pertinet ut bonum faciat hominem, et opus ejus secundum rationem esse. Quod quidem tripliciter

potest: “ Virtus moderans motus animi circa quæcumque terribilia, præsertim circa pericula mortis sustinenda vel repellenda. „

(2) II. Corinth. xii, 9.

(3) Eth. lib. iii, cap. 7 et 8.

(4) Lib. De moribus Ecclesiæ, c. 15, 21 et 22. — Ubi eam numerat inter virtutes cardinales quas non sic, sed *virtutem quadripartitam* vocat.

(5) Ethic. lib. ii, cap. 6.

(6) De div. nom., cap. 4, part. 4, lect. 22.

contingit: uno modo secundum quod ipsa ratio rectificatur, quod fit per virtutes intellectuales; alio modo secundum quod ipsa rectitudo rationis in rebus humanis instituitur, quod pertinet ad iustitiam; tertio modo, secundum quod tolluntur impedimenta hujus rectitudinis in rebus humanis ponendæ. Dupliciter autem impeditur voluntas humana ne rectitudinem rationis sequatur: uno modo per hoc quod attrahitur ab aliquo delectabili ad aliquid aliud quam rectitudo rationis requirat; et hoc impedimentum tollit virtus temperantiæ. Alio modo per hoc quod voluntas repellitur ab eo quod est secundum rationem, propter aliquod difficile quod incumbit; et ad hoc impedimentum tollendum requiritur fortitudo mentis, quæ scilicet hujusmodi difficultatibus resistat; sicut et homo per fortitudinem corporalem impedimenta corporalia superat et repellit. — Unde manifestum est quod fortitudo est virtus, in quantum facit hominem secundum rationem esse.

Ad *primum* ergo dicendum, quod virtus animæ non perficitur in infirmitate animæ, sed in infirmitate carnis, de qua Apostolus loquebatur ¹. Hoc autem ad fortitudinem mentis pertinet quod infirmitatem carnis fortiter ferat, quod pertinet ad virtutem patientiæ vel fortitudinis; et quod homo propriam infirmitatem recognoscat, quod pertinet ad perfectionem, quæ dicitur humilitas.

Ad *secundum* dicendum, quod exteriorum virtutis actum quandoque aliqui efficiunt non habentes virtutem ex aliqua alia causa quam ex virtute. Et ideo Philosophus ² ponit quinque modos eorum qui similitudinarie dicuntur fortes, quasi exercentes actum fortitudinis præter virtutem. Quod quidem contingit tripliciter: primo quidem, quia feruntur in id quod est difficile, ac si non esset difficile; quod in tres modos dividitur; quandoque enim hoc accedit propter ignorantiam, quia scilicet homo non percipit magnitudinem periculi; quandoque hoc accedit propter hoc quod homo est bonæ spei ad pericula vin-

cenda; puta cum expertus est se sæpe pericula evasisse; quandoque autem hoc accedit propter scientiam et artem quamdam; sicut contingit in militibus, qui propter peritiam armorum et exercitium non reputant gravia pericula belli, æstimantes se per suam artem posse contra ea defendi, sicut Vegetius dicit ³: “Nemo facere metuit quod se bene didicisse confidit.” Alio modo agit aliquis actum fortitudinis sine virtute propter impulsu passionis sive tristitiæ, quam vult repellere, vel etiam iræ. Tertio modo propter electionem, non quidem finis debiti, sed alicujus temporalis commodi acquirendi, puta honoris, voluptatis vel lucri; vel alicujus incommodi vitandi puta vituperii, afflictionis vel damni.

Ad *tertium* dicendum, quod ad similitudinem corporalis fortitudinis dicitur fortitudo animæ, quæ ponitur virtus ⁴, ut dictum est (solut. ad 1). Nec tamen est contra rationem virtutis, quod ex naturali complexione aliquis habeat naturalem inclinationem ad virtutem, ut supra habitum est (1 2, qu. LXII, art. 1).

ART. II. — UTRUM FORTITUDO SIT VIRTUS SPECIALIS.

De his etiam 1 2, qu. LXI, art. 3 et 4, et Sent. III, dist. 33, quæst. I, art. 1, quæst. III corp. et ad 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod fortitudo non sit specialis virtus. Dicitur enim Sapient. VIII, 7, quod *sapientia sobrietatem et prudentiam docet, iustitiam et virtutem*; et ponitur ibi virtus pro fortitudine ⁵. Cum ergo nomen virtutis sit commune omnibus virtutibus, videtur quod fortitudo sit generalis virtus.

2. Præterea, Ambrosius dicit ⁶: “Non mediocris animi est fortitudo, quæ sola defendit ornamenta virtutum omnium, et judicia custodit, et quæ inexpiabili prælio adversus omnia vitia decertat, invicta ad labores, fortis ad pericula, rigidior adversus voluptates, dura adversus illecebras, avaritiam fugat tanquam labem quamdam, quæ virtutem effeminet;” et idem postea subdit de aliis vitiis. Hoc autem non potest convenire alicui speciali virtuti. Ergo fortitudo non est specialis virtus.

tudo corporis, virtus animi existimatur; id est, illa dicitur de corpore, hæc de anima.

(5) Juxta græcum ἀνδρία quod usurpat ibidem sacer textus quasi *virilitatem* dicat.

(6) De offic. lib. I, cap. 39, in princ.

(1) De stimulo nimirum carnis quem importune se vexantem patiebatur.

(2) Ethic. lib. III, cap. 8.

(3) De re militari lib. I, cap. 1.

(4) Hinc Hieronymus ad Eph. ubi supra: “for-

3. Præterea, nomen fortitudinis a firmitate sumptum esse videtur. Sed firmiter se habere pertinet ad omnem virtutem, ut dicitur ¹. Ergo fortitudo est virtus generalis.

Sed *contra* est quod Gregorius ² connumerat eam aliis virtutibus.

CONCLUSIO. — Fortitudo, ut quædam animi firmitas, est virtus generalis, vel potius virtutis cujuslibet conditio est: ut vero in gravibus et magnis periculis animum firmat, specialis virtus est.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (1 2, qu. Lxi, art. 3 et 4), nomen fortitudinis dupliciter accipi potest: uno modo secundum quod absolute importat quamdam animi firmitatem, et secundum hoc est generalis virtus, vel potius conditio cujuslibet virtutis, quia, sicut Philosophus dicit ³, ad virtutem requiritur firmiter et immobiliter operari ⁴. Alio modo potest accipi fortitudo, secundum quod importat firmitatem tantum in sustinendis et repellendis his in quibus maxime difficile est firmitatem habere, scilicet in aliquibus periculis gravibus: unde Tullius dicit in sua Rhetor. ⁵, quod "fortitudo est considerata periculorum susceptio et laborum perpessio ⁶. „ Et sic fortitudo ponitur specialis virtus, utpotemateriam determinatam habens.

Ad *primum* ergo dicendum, quod, secundum Philosophum ⁷, nomen virtutis refertur ad ultimum potentiae. Dicitur autem uno modo potentia naturalis, secundum quam aliquis potest resistere corruptentibus; alio modo, secundum quod est principium agendi ⁸. Et ideo quia hæc acceptio est communior, nomen virtutis, secundum quod importat ultimum talis potentiae, est commune; nam virtus communiter sumpta nihil aliud est quam habitus quo quis potest bene operari. Secundum autem quod importat ultimum potentiae primo modo dictæ, qui quidem est modus magis specialis, attribuitur speciali virtuti,

scilicet fortitudini, ad quam pertinet firmiter contra quæcumque impugnantia stare ⁹.

Ad *secundum* dicendum, quod Ambrosius accipit fortitudinem large, secundum quod importat animi firmitatem respectu quorumcumque impugnantium. Et tamen etiam secundum quod est specialis virtus, habens determinatam materiam, coadjuvat ad resistendum impugnationibus omnium vitiorum. Qui enim potest firmiter stare in his quæ sunt difficillima ad sustinendum, consequens est quod sit idoneus ad resistendum aliis quæ sunt minus difficilia.

Ad *tertium* dicendum, quod objectio illa procedit de fortitudine primo modo dicta.

ART. III. — UTRUM FORTITUDO

SIT CIRCA TIMORES ET AUDACIAS ¹⁰.

De his etiam infra, art. 6 corp. et quæst. CXXVI, art. 2 corp. et qu. CLVII, art. 1 corp., et qu. CXLII, art. 1 corp. et ad 2, et part. I, quæst. XI, art. 1 ad 2, et quæst. XCV, art. 2 ad 2, et Sent. III, dist. 33, art. 2, et De virt. quæst. I, art. 4 corp. fin. et art. 5 corp.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod fortitudo non sit circa timores et audacias. Dicit enim Gregorius ¹¹: "Justorum fortitudo est carnem vincere, propriis voluptatibus contraire, delectationem præsentis vitæ extinguere. „ Ergo fortitudo magis videtur esse circa delectationes quam circa timores et audacias.

2. Præterea, Tullius dicit in sua Rhet. ¹² quod "ad fortitudinem pertinet susceptio periculorum, et perpessio laborum. „ Sed hoc non videtur pertinere ad passionem timoris vel audaciæ, sed magis ad actiones hominis laboriosas, vel ad exteriores res periculosas. Ergo fortitudo non est circa timores et audacias.

3. Præterea, timori non solum opponitur audacia, sed etiam spes, ut supra habitum est (1 2, qu. XLV, art. 1 ad 2), cum de passionibus ageretur. Ergo fortitudo non magis debet esse circa audaciam quam circa spem.

(7) De cælo, lib. I, text. 116.

(8) Ut patet Metaph. lib. V, text. 17.

(9) Habet enim speciale objectum, scilicet gravia pericula magnosque labores suscipere.

(10) In hoc articulo docet S. Doctor fortitudinem versari circa timores et audacias, tanquam circa objectum principale et immediatum; circa labores autem et pericula, tanquam circa objectum minus principale et remotum.

(11) Moral. lib. VII, cap. 8, in princ.

(12) De invent. lib. II, aliquant. ante fin.

(1) Ethic. lib. II, cap. 4, ante med.

(2) Moral. lib. XXII, cap. 1, a med.

(3) Ethic. lib. II, loc. cit.

(4) Juxta Philosophum tria dicuntur ad virtutem requiri, ut *sciens, ut eligens, et ut firmiter operetur*.

(5) De invent. lib. II, aliquant. ante fin.

(6) Illius loci sensus est quod fortitudo sit quædam virtus qua prompti efficitur ad pericula considerate suscipienda et ad labores patiendos, effectus nomen usurpando pro causa.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit ¹ quod fortitudo est circa timorem et audaciam.

CONCLUSIO. — Virtus fortitudinis circa timores et audacias versatur; timores enim cohibet, et audacias moderatur.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. 1 huj. qu.), ad virtutem fortitudinis pertinet remove impedimentum quo retrahitur voluntas a sequela rationis. Quod autem aliquis retrahatur ab aliquo difficili, pertinet ad rationem timoris, qui importat recessum quemdam a malo difficultatem habente, ut supra habitum est (1 2, quæst. XLII, art. 3 et 5), cum de passionibus ageretur. Et ideo fortitudo principaliter est circa timores difficultum rerum, quæ retrahere possunt voluntatem a sequela rationis. Oportet autem hujusmodi rerum difficultium impulsum non solum firmiter tolerare cohibendo timorem, sed etiam moderate aggredi, quando scilicet oportet ea exterminare ad securitatem in posterum habendam, quod videtur pertinere ad rationem audaciæ. — Et ideo fortitudo est circa timores et audacias, quasi cohibitiva timorum, et audaciæ moderativa.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Gregorius ibi loquitur de fortitudine iustorum, secundum quod communiter se habet ad omnem virtutem: unde præmittit quædam pertinentia ad temperantiam, ut dictum est ²; et subdit de his quæ pertinent proprie ad fortitudinem, secundum quod est specialis virtus, dicens: "Hujus mundi aspera pro æternis præmiis amare."

Ad *secundum* dicendum, quod res periculosæ et actus laboriosi non retrahunt voluntatem a via rationis, nisi inquantum timentur. Et ideo oportet quod fortitudo sit immediate circa timores et audacias; mediate autem circa pericula et labores, sicut circa objecta prædictarum passionum.

Ad *tertium* dicendum, quod spes opponitur timori ex parte objecti, quia spes est de bono, timor de malo; audacia

autem est circa idem objectum, et opponitur timori secundum accessum et recessum, ut supra dictum est (1 2, quæst. XLV, art. 1). Et quia fortitudo proprie respicit temporalia mala retrahentia a virtute, ut patet per definitionem Tullii ³, inde est quod fortitudo proprie est circa timorem et audaciam, non autem circa spem, nisi inquantum connectitur audaciæ, ut supra habitum est (1 2, qu. XLV, art. 2).

ART. IV. — UTRUM FORTITUDO

SIT SOLUM CIRCA PERICULA MORTIS ⁴.

De his etiam infra, art. 11 et 12, et Sent III, dist. 33, qu. II, art. 3 ad 6, et IV, dist. 49, qu. V, art. 3, quæst. II ad 1, et De virt. quæst. I, art. 12 ad 6, et qu. V, art. 1 et 4 corp. et Ethic. lib. III, lect. 18.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quod fortitudo non solum sit circa pericula mortis. Dicit enim Augustinus ⁵, quod "fortitudo est amor facile tolerans omnia propter id quod amatur." Et dicit ⁶, quod "fortitudo est affectio quæ nullas adversitates mortemve formidat." Ergo fortitudo non est solum circa pericula mortis, sed etiam circa omnia alia adversa.

2. Præterea, oportet omnes passiones animæ per aliquam virtutem ad medium reduci. Sed non est dare aliquam virtutem reducentem ad medium alios timores. Ergo fortitudo non solum est circa timores mortis, sed etiam circa alios timores.

3. Præterea, nulla virtus est in extremis. Sed timor mortis est in extremis, quia est maximus timorum, ut dicitur ⁷. Ergo virtus fortitudinis non est circa timores mortis.

Sed *contra* est quod Andronicus dicit quod "fortitudo est virtus irascibilis non facile obstupescibilis a timoribus qui sunt circa mortem."

CONCLUSIO. — Versatur fortitudo circa timores periculorum mortis, cum ea sit inter omnia mala corporalia maxime terribilis.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. præc.), ad virtutem for-

(1) Ethic. lib. II, cap. 7, et lib. III, cap. 9.

(2) Puta carnem vincere, propriis voluptatibus contraire, delectationem vitæ præsentis extinguere, sicut in argumento relatum est; præter id quod subjungit, prosperitatis blandimenta contemnere; et mox etiam e converso adversitatis metum in corde superare.

(3) Cit. in arg. 2.

(4) Juxta mentem D. Thomæ fortitudo versatur circa quælibet mala aut damna gravia, sed præcipue circa mortis pericula, quasi omnium maxima.

(5) Lib. De moribus Ecclesiæ, cap. 15, circa med.

(6) Musicæ lib. VI, cap. 15, circa fin.

(7) Ethic. lib. III, cap. 6, a med.

titudinis pertinet ut voluntatem hominis tueatur, ne retrahatur a bono rationis propter timorem mali corporalis. Oportet autem bonum rationis firmiter tenere contra quodcumque malum, quia nullum bonum corporale æquivalet bono rationis. Et ideo oportet quod fortitudo animi dicatur quæ firmiter retinet voluntatem hominis in bono rationis contra maxima mala; quia qui stat firmus contra majora, consequens est quod stet firmus contra minora; sed non convertitur. Et hoc etiam ad rationem virtutis pertinet ut respiciat ultimum. Maxime autem terribile inter omnia corporalia mala est mors, quæ tollit omnia corporalia bona. Unde Augustinus dicit ¹, quod "vinculum corporis, ne concutiat atque vexetur, laboris ² et doloris: ne auferatur autem atque perimatur, mortis terrore animam quatit. " — Et ideo virtus fortitudinis est circa timores periculorum mortis ³.

Ad primum ergo dicendum, quod fortitudo bene se habet in omnibus adversis tolerandis; non tamen ex toleratione quorumlibet adversorum reputatur homo simpliciter fortis, sed solum ex hoc quod bene tolerat etiam maxima mala ⁴; ex aliis autem dicitur homo fortis secundum quid.

Ad secundum dicendum, quod quia timor ex amore nascitur, quæcumque virtus moderatur amorem aliquorum bonorum, consequens est ut moderetur contrariorum malorum timorem; sicut liberalitas, quæ moderatur amorem pecuniarum, per consequens etiam moderatur timorem amissionis earum; et idem apparet in temperantia et aliis virtutibus. Sed amare propriam vitam est naturale; et ideo oportuit esse specialem virtutem quæ moderaretur timores mortis.

Ad tertium dicendum, quod extremum in virtutibus attenditur secundum excessum rationis rectæ; et ideo si aliquis maxima pericula subeat secundum rationem, non est virtuti contrarium.

(1) Lib. De moribus Ecclesiæ, cap. 22, parum a princ.

(2) *Labore vel dolore* habet editio Neapol. 1763.

(3) Hinc præcipuum fortitudinis officium describens Dominus ait (Matth. x): *Nolite timere eos qui occidunt corpus, animam autem non possunt occidere, sed potius timeate eum qui potest et corpus et animam perdere in gehennam.*

(4) Unde Apostolus ad Hebræos (cap. x), nomine fortitudinis eos laudat, quod *magnum certa-*

ART. V. — UTRUM FORTITUDO PROPRIE CONSISTAT CIRCA PERICULA MORTIS QUÆ SUNT IN BELLO ⁵.

De his etiam infra, quæst. cxxiv, art. 2 corp. et qu. cxli, art. 8 corp. et Sent. ii, dist. 44, qu. ii, art. 1 ad 3, et iii, dist. 33, quæst. iii, art. 3, quæst. i corp.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod fortitudo non consistat proprie circa pericula mortis quæ sunt in bello. Martyres enim præcipue de fortitudine commendantur. Sed martyres non commendantur de rebus bellicis. Ergo fortitudo non proprie consistit circa pericula mortis quæ sunt in bello.

2. Præterea, Ambrosius dicit ⁶, quod "fortitudo dividitur in res bellicas et domesticas. " Tullius etiam dicit ⁷: "Cum plerique arbitrentur res bellicas majores esse quam urbanas, minuenda est hæc opinio; sed si vere volumus judicare, multæ res extiterunt urbanæ majores clariioresque quam bellicæ. " Sed circa majora major fortitudo consistit. Ergo non proprie consistit fortitudo circa mortem quæ in bello est.

3. Præterea, bella ordinantur ad pacem temporalem reipublicæ conservandam; dicit enim Augustinus ⁸, quod "intentione pacis bella geruntur. " Sed pro pace temporali reipublicæ non videtur quod aliquis debeat se periculo mortis exponere, cum talis pax sit multarum lasciviarum occasio. Ergo videtur quod virtus fortitudinis non consistat circa mortis bellicæ pericula.

Sed contra est quod Philosophus dicit ⁹, quod "maxime est fortitudo circa mortem quæ est in bello. "

CONCLUSIO. — Fortitudo consistit maxime circa pericula mortis, non modo quæ in communi imminet bello, sed etiam in bello particulari.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. præc.), fortitudo confirmat animum hominis contra maxima pericula, quæ sunt pericula mortis. Sed quia fortitudo virtus est ad cujus ¹⁰ ra-

men sustinuerunt passionum, in opprobriis, tribulationibus, etc.

(5) Per bellum intelligit bellum justum, sive sit commune, sive particulare.

(6) De offic. lib. i, cap. 35, in princ.

(7) De offic. in tit.: *Fortius esse in rebus bellicis quam in urbanis antecellere.*

(8) De civ. Dei, lib. xix, cap. 12, circa princ.

(9) Ethic. lib. iii, cap. 6, parum ante fin.

(10) Supple *virtutis*, ut sit sensus quod virtus omnis generaliter sumpta tendat in bonum ut objectum proprium, ac proinde fortitudini ex

tionem pertinet quod semper tendat in bonum, consequens est ut homo pericula mortis non refugiat propter aliquod bonum prosequendum. Pericula autem mortis quæ sunt ex ægritudine, vel ex tempestate maris, vel ex incursu latronum, vel si qua alia sunt hujusmodi, non videntur alicui directe imminere ex hoc quod prosequatur aliquod bonum. Sed pericula mortis, quæ sunt in bellicis, directe imminet homini propter aliquod bonum, inquantum videlicet defendit bonum commune per justum bellum. Potest autem aliquod esse justum bellum dupliciter: uno modo generale, sicut cum aliqui decerant in acie; alio modo particulare¹, puta cum aliquis iudex vel etiam persona privata non recedit a justo iudicio timore gladii imminentis, vel ejuscumque periculi, etiamsi sit mortiferum. Pertinet ergo ad fortitudinem firmitatem animi præbere contra pericula mortis, non solum quæ imminet in bello communi, sed etiam quæ imminet in particulari impugnatione, quæ communi nomine bellum dici potest. Et secundum hoc concedendum est quod fortitudo proprie est circa pericula mortis quæ est in bello. — Sed et circa pericula cujuscumque alterius mortis fortis bene se habet; præsertim quia cujuscumque mortis² homo potest periculum subire propter virtutem; puta cum aliquis non refugit amico infirmanti obsequi propter timorem mortiferæ infectionis; vel cum non refugit itinerari ad aliquod pium negotium prosequendum propter timorem naufragii vel latronum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod martyres sustinent personales impugnationes propter summum bonum, quod est Deus; ideo eorum fortitudo præcipue commendatur. Nec est extra genus fortitudinis quæ est circa bellica, unde dicuntur *fortes facti in bello*³.

Ad *secundum* dicendum, quod res domesticæ vel urbanæ distinguuntur con-

ipsa ratione virtutis conveniat agere propter bonum.

(1) Quod stricte tamen ac proprie non solet bellum dici, sed per similitudinem quamdam, sicut interdum in Scriptura: hoc enim sensu (Ps. xxxv, 3): *Multi bellantes adversum me*; (Is. xlii, 12): *Erunt quasi non sint bellantes adversum te*; (Jer. i, 19): *Bellabunt adversum te, nec prævalebunt*.

(2) Ita Mss. et editi libri passim. Cod. Alc., præsertim etiam cujuslibet mortis.

tra res bellicas, quæ scilicet pertinent ad bella communia. In ipsis tamen rebus domesticis vel urbanis possunt imminere pericula mortis ex impugnationibus quibusdam, quæ sunt quædam particularia bella: et ita etiam circa hujusmodi potest esse proprie dicta fortitudo.

Ad *tertium* dicendum, quod pax reipublicæ est secundum se bona: nec reditur mala ex hoc quod aliqui male ea utuntur: nam et multi alii sunt qui bene ea utuntur: et multo pejora mala per eam prohibentur, scilicet homicidia, et sacrilegia, quam ex ea occasionentur, quæ præcipue pertinent ad vitia carnis.

ART. VI. — UTRUM SUSTINERE SIT PRINCIPALIS ACTUS FORTITUDINIS⁴.

De his etiam supra, art. 3 corp. et infra, art. 8 corp. et art. 10 ad 3, et art. 11 ad 1, et quæst. cxiv art. 2 ad 3, et quæst. cxli, art. 2 et 3 corp. et Sent. ii, dist. 33, quæst. ii, art. 3 ad 6, et qu. iii, art. 3, qu. i corp. et De virt. qu. i, art. 12 corp.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod sustinere non sit principalis actus fortitudinis. Virtus enim est "circa difficile et bonum," ut dicitur⁵. Sed difficilius est aggredi quam sustinere. Ergo sustinere non est præcipuus actus fortitudinis.

2. Præterea, majoris potentiae esse videtur quod aliquid possit in aliud agere, quam quod ipsum ab alio non immetetur. Sed aggredi est in aliud agere, sustinere autem est immobiliter perseverare. Cum ergo fortitudo perfectionem potentiae nominet, videtur quod magis ad fortitudinem pertineat aggredi quam sustinere.

3. Præterea, magis distat ab uno contrarium aliud contrarium, quam simplex ejus negatio. Sed ille qui sustinet, hoc solum habet quod non timet; ille autem qui aggreditur, contrarie movetur timenti⁶, quia insequitur. Ergo videtur quod cum fortitudo retrahat maxime animum a timore, magis pertineat ad eam aggredi quam sustinere.

(3) His verbis utitur Apostolus (Hebr. xi).

(4) Juxta mentem D. Thomæ *sustinere*, seu immobiliter persistere in periculis jam urgentibus, principalior est actus fortitudinis quam *aggredi* pericula ad res difficiles aut periculosas propulsandas.

(5) Ethic. lib. ii, cap. 3, circa fin.

(6) Sive contrario modo se habet ac timens, quia timens refugit, sed aggrediens persequitur adversarium.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit ¹, quod "in sustinendo tristitias maxime aliqui fortes dicuntur."

CONCLUSIO. — Sustinere, et immobiliter in periculis sistere, principalior est actus fortitudinis, quam aggredi pericula.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. 3 hujus quæst.), et Philosophus dicit ², "fortitudo est magis circa timores reprimendos quam circa audacias moderandas." Difficilius enim est timorem reprimere quam audaciam moderari, eo quod ipsum periculum, quod est objectum audaciæ et timoris, de se confert aliquid ad repressionem audaciæ, sed operatur ad augmentum timoris. Aggredi autem pertinet ad fortitudinem, secundum quod moderatur audaciam; sed sustinere sequitur repressionem timoris. — Et ideo principalior actus fortitudinis est sustinere, id est, immobiliter sistere in periculis, quam aggredi.

Ad *primum* ergo dicendum, quod sustinere est difficilius quam aggredi ³, triplici ratione: primo quidem, quia sustinere videtur aliquis ab aliquo fortiori invadente; qui autem aggreditur, invadit per modum fortioris: Difficilius autem est pugnare cum fortiori quam cum debiliore. Secundo, quia ille qui sustinet, jam sentit pericula imminencia; ille autem qui aggreditur, habet ea ut futura. Difficilius autem est non moveri a præsentibus quam a futuris. Tertio, quia sustinere importat diuturnitatem temporis; sed aggredi potest aliquis ex subito motu. Difficilius autem est diu manere immobilem quam subito motu moveri ad aliquod arduum. Unde Philosophus dicit ⁴, quod "quidam sunt prævalentes ante pericula, in ipsis autem discedunt; fortes autem e contrario se habent."

Ad *secundum* dicendum, quod sustinere importat quidem passionem corporis; sed actum animæ fortissime inherens bono: ex quo sequitur quod non cedat passioni corporali jam imminenti. Virtus autem magis attenditur circa animam quam circa corpus.

(1) Ethic. lib. III, cap. 9, circa princ.

(2) Ethic. lib. III, loc. cit.

(3) Hinc dicitur (Matth. v): *Beati qui persecutionem patiuntur propter iustitiam, quoniam ipsorum est regnum cælorum.*

(4) Ethic. lib. III, cap. 8.

Ad *tertium* dicendum, quod ille qui sustinet, non timet, præsentem jam causam timoris, quam non habet præsentem ille qui aggreditur.

ART. VII. — UTRUM FORTIS OPERETUR PROPTER BONUM PROPRII HABITUS ⁵.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod fortis non operetur propter bonum proprii habitus. Finis enim in rebus ageudis etsi sit prior in intentione, est tamen posterior in executione. Sed actus fortitudinis in executione est posterior quam ipse fortitudinis habitus. Non ergo potest esse quod fortis agat propter bonum proprii habitus.

2. Præterea, Augustinus dicit ⁶: "Virtutes, quas propter solam beatitudinem amamus, sic persuadere quidam nobis audent, scilicet dicendo eas propter se appetendas, ut ipsam beatitudinem non amemus. Quod si faciant, etiam ipsas amare utique desistimus, quando illam, propter quam solam istas amavimus, non amamus." Sed fortitudo est quædam virtus. Ergo actus fortitudinis non est ad ipsam fortitudinem, sed ad beatitudinem referendus.

3. Præterea, Augustinus dicit ⁷, quod "fortitudo est amor omnia propter Deum facile perferens." Deus autem non est ipse habitus fortitudinis, sed aliquid melius; sicut oportet finem meliorem esse his quæ sunt ad finem. Non ergo fortis agit propter bonum proprii habitus.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit ⁸, quod "forti fortitudo est bonum ⁹." Talis autem est finis.

CONCLUSIO. — Fortis operatur propter bonum sui habitus, ut propter proximum finem; ut scilicet in actu similitudinem sui habitus exprimat; quantum propter beatitudinem et Dei amorem fortes, ut propter ultimum finem, operentur.

Respondeo dicendum quod duplex est finis, scilicet proximus et ultimus. Finis autem proximus uniuscujusque agentis est ut similitudinem suæ formæ in alterum inducat; sicut finis ignis calefa-

(5) In hoc articulo S. Doctor exponit quonam sensu sint hæc verba Philosophi intelligenda.

(6) De Trin. lib. XIII, cap. 8, ante med.

(7) Lib. De moribus Ecclesiæ, cap. 15, circa fin.

(8) Ethic. lib. III, cap. 7, ante med.

(9) Sicut ex græco καλόν vetus interpres reddidit, sed modernus *honestum*.

cientis est ut inducat similitudinem sui caloris in patiente; et finis ædificatoris est ut inducat similitudinem suæ artis in materia. Quodcumque autem bonum ex hoc sequitur, si sit intentum, potest dici finis remotus agentis. Sicut autem in factibilibus materia exterior disponitur per artem; ita etiam in agibilibus per prudentiam disponuntur actus humani. Sic ergo dicendum est quod fortis sicut proximum finem intendit ut similitudinem sui habitus exprimat in actu, intendit enim agere secundum convenientiam sui habitus. Finis autem remotus est beatitudo vel Deus ¹.

Et per hoc patet responsio ad objecta. Nam prima ratio procedebat ac si ipsa essentia habitus esset finis, non autem similitudo ejus in actu, ut dictum est. Aliæ vero duæ procedunt de fine ultimo.

ART. VIII. — UTRUM FORTIS DELECTETUR IN SUO ACTU.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod fortis delectetur in suo actu. Delectatio enim "est operatio connaturalis habitus non impedita," ut dicitur ². Sed operatio fortis procedit ex habitu, qui agit in modum naturæ. Ergo fortis habet delectationem in suo actu.

2. Præterea, Galat. v, super illud: *Fruitus autem spiritus est charitas, gaudium, pax*, dicit Ambrosius quod opera virtutum dicuntur fructus, quia "mentem hominis sancta et sincera delectatione reficiunt." Sed fortis agit opera virtutis. Ergo habet delectationem in suo actu.

3. Præterea, debilius vincitur a fortiori. Sed fortis plus amat bonum virtutis quam proprium corpus, quod periculis mortis exponit. Ergo delectatio de bono virtutis evacuat dolorem corporalem; et ita delectabiliter omnia operatur.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit ³, quod "fortis in suo actu nihil delectabile videtur habere."

CONCLUSIO. — Fortis ex una parte, videlicet ex consideratione sui actus,

ejusque finis secundum animam delectatur; ex alia parte vero, videlicet ex perpeffione tristitum et molestorum in quibus existit, dolorem sentit atque tristatur.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (1 2, qu. xxxi, art. 3, 4 et 5), cum de passionibus ageretur, duplex est delectatio: una quidem corporalis, quæ consequitur tactum corporalem ⁴; alia autem animalis, quæ consequitur apprehensionem animæ: et hæc proprie consequitur opera virtutis, quia in eis consideratur bonum rationis. Principalis vero actus fortitudinis est sustinere aliqua tristitia secundum apprehensionem animæ; puta quod homo amittat corporalem vitam, quam virtuosus amat, non solum inquantum est quoddam bonum naturale, sed etiam inquantum necessaria est ad opera virtutum, et quæ ad ea pertinent; et iterum sustinere aliqua dolorosa secundum tactum corporis, puta vulnera vel flagella. Et ideo fortis ex una parte habet unde delectetur, scilicet secundum delectationem animalem, scilicet de ipso actu virtutis et de fine ejus; ex alia vero parte habet unde doleat et animaliter, dum considerat amissionem propriæ vitæ, et corporaliter. Unde legitur II. Machab. vi, vers. 30, quod Eleazarus ⁵ dixit: *Diros corporis sustineo dolores; secundum animam vero propter timorem tuum libenter hæc patior*. Sensibilis autem dolor corporis facit non sentiri animalem delectationem virtutis, nisi forte propter abundantem Dei gratiam, quæ fortius elevat animam ad divina, in quibus delectatur, quam a corporalibus pœnis afficiatur; sicut beatus Tiburtius, cum super carbonem incensus nudis plantis incederet, dixit quod videbatur sibi super roseos flores ambulare ⁶. Facit tamen virtus fortitudinis ut ratio non absorbeat a corporalibus doloribus. Tristitiam autem animalem superat delectatio virtutis, inquantum homo præfert bonum virtutis corporali vitæ, et quibuscumque ad eam pertinentibus. Et ideo Philosophus dicit ⁷, quod "a forti non

(1) Cum his ergo non pugnat quod fortis fortiter agat ac propter Deum sustineat.

(2) Ethic. lib. x, cap. 4, 6 et 8.

(3) Ethic. lib. iii, cap. 9.

(4) Hanc delectationem ita describit B. Thomas, quia juxta illius mentem ex tactu maxima corporalium delectationum sequi solet.

(5) *Unus de primoribus scribarum, vir ætate pro-
vectus et vultu decorus optimeque jam a pueritia
conversatus, cum propter legis observantiam
cruciari ab Antiocho juberetur (vers. 18, 23, 30).*

(6) Sic in illius officio ad ii diem Augusti Ecclesia publice legit.

(7) Ethic. lib. iii, cap. 9, et lib. ii, cap. 3.

requiritur ut delectetur, quasi delectationem sentiens, sed sufficit quod non tristetur. „

Ad *primum* ergo dicendum, quod vehementia actus vel passionis unius potentiae impedit aliam potentiam in suo actu: et ideo per dolorem sensus impeditur mens fortis ne in propria operatione delectationem sentiat ¹. /

Ad *secundum* dicendum, quod opera virtutum sunt delectabilia præcipue propter finem; possunt autem ex sui natura esse tristitia, et præcipue hoc contingit in fortitudine. Unde Philosophus dicit ², quod „ non in omnibus virtutibus operari delectabiliter existit, præterquam inquantum finem attingit. „

Ad *tertium* dicendum, quod tristitia animalis vincitur in forti a delectatione virtutis. Sed quia dolor corporalis est sensibilior, et apprehensio sensitiva magis est homini in manifesto; inde est quod a magnitudine corporalis doloris quasi evanescit delectatio spiritualis, quæ est de fine virtutis.

**ART. IX. — UTRUM FORTITUDO
MAXIME CONSISTAT IN REPENTINIS ³.**

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod fortitudo non maxime consistat in repentinis. Illud enim videtur esse in repentinis quod ex inopinato provenit. Sed Tullius dicit ⁴, quod „ fortitudo est considerata periculorum susceptio, et laborum perpessio. „ Ergo fortitudo non consistit maxime in repentinis.

2. Præterea, Ambrosius dicit ⁵: „ Fortis viri est non dissimulare cum aliquid immineat, sed prætereundum, et tanquam explorare de specula quadam mentis, et obviare cogitatione provida rebus futuris, ne forte dicat postea: Ideo in ista incidi, quia non arbitrabar posse evenire. „ Sed ubi est aliquod repentinum, ibi non potest provideri in futurum: ergo operatio fortitudinis non est circa repentina.

3. Præterea, Philosophus dicit ⁶, quod „ fortis est bonæ spei. „ Sed spes expe-

(1) Nisi eam spirituales quam virtus ipsa menti fortis inspirat, dum se gaudet propter amorem ejus pati, quamvis doleat corpus.

(2) Ethic. lib. III, cap. 9, ad fin.

(3) In hoc articulo S. Doctor ostendit fortitudinem maxime in repentinis consistere, non quantum ad electionem, sed quantum ad virtuosum habitus manifestationem.

(4) Rhetor. lib. II, De invent. aliq. ante fin.

(5) De offic. lib. I, cap. 38, circa med.

etat aliquid in futurum, quod repugnat repentino. Ergo operatio fortitudinis non consistit circa repentina.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit ⁷, quod „ fortitudo maxime est circa quæcumque quæ mortem inferunt, repentina existentia. „

CONCLUSIO. — Fortitudo, quantum ad id quod in ipsa electione est, non est circa repentina, quamvis repentina magis fortitudinis habitum in anima firmatum patefaciant.

Respondeo dicendum quod in operatione fortitudinis duo sunt consideranda: unum quidem quantum ad electionem ipsius; et sic fortitudo non est circa repentina; eligit enim fortis præmeditari pericula, quæ possunt imminere, ut eis resistere possit, aut facilius ea ferre: quia, ut Gregorius dicit in quadam homil. ⁸, „ jacula quæ prævidentur, minus feriunt; et nos mala mundi facilius ferimus, si contra ea clypeo præscientiæ præmunimur. „ Aliud vero considerandum est in operatione fortitudinis quantum ad manifestationem virtuosum habitus; et sic fortitudo maxime est circa repentina, quia secundum Philosophum ⁹ „ in repentinis periculis maxime manifestatur fortitudinis habitus: „ habitus enim agit in modum naturæ. Unde quod aliquis absque præmeditatione faciat ea quæ sunt virtutis, cum necessitas imminet propter repentina pericula, hoc maxime manifestat quod sit fortitudo habitualis in animo confirmata. Potest autem aliquis, etiam qui habitu fortitudinis caret, ex diuturna præmeditatione animum suum contra pericula præparare; qua etiam præparatione fortis utitur, cum tempus adest.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

**ART. X. — UTRUM FORTIS UTATUR IRA
IN SUO ACTU ¹⁰.**

De his etiam infra, art. 2 ad 1, et De ver. qu. XXVI, art. 7 corp. fin. et Ethic. lib. III, lect. 17.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod fortis non utatur ira in actu suo: nullus enim debet assumere quasi in-

(6) Ethic. lib. III, cap. 8, a med.

(7) Loc cit., ad fin.

(8) xxxv in Evang. in princ. — Cum explicatur Christus discipulos admonuerit quænam passuri mala essent et quanta mundo imminerent.

(9) Ethic. lib. III, cap. 8, ad fin.

(10) Declarat S. Doctor virum fortem uti ira in suo actu, inquantum ad officium fortitudinis exequendum iram moderatam assumit.

strumentum suæ actionis illud quo non potest uti pro suo arbitrio. Sed homo non potest uti ira pro suo arbitrio, ut scilicet possit eam assumere cum velit, et deponere cum velit; ut enim Philosophus dicit ¹, quando passio corporalis mota est, non statim quiescit, ut homo vult. Ergo fortis non debet assumere iram ad suam operationem.

2. Præterea, ille qui per seipsum sufficit ad aliquid peragendum, non debet in auxilium sui assumere id quod est infirmius et imperfectius. Sed ratio per seipsam sufficit ad opus fortitudinis exequendum, in quo iracundia deficit; unde Seneca dicit ²: "Non ad providendum tantum, sed ad res gerendas satis est per seipsam ratio: et quid stultius est quam hanc ab iracundia petere præsidium? rem stabilem ab incerta, fidelem ab infida, sanam ab ægra?" Ergo fortitudo non debet iram assumere.

3. Præterea, sicut aliqui propter iram opera fortitudinis vehementius exequuntur, ita etiam propter tristitiam vel concupiscentiam: unde Philosophus dicit ³, quod "feræ propter tristitiam sive dolorem incitantur ad pericula; et adulteri propter concupiscentiam multa audacia operantur." Sed fortitudo non assumit ad actum suum neque tristitiam, neque concupiscentiam. Ergo pari ratione non debet assumere iram.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit ⁴, quod "furor cooperatur fortibus."

CONCLUSIO. — Fortis ad fortitudinis actum iram assumit, non quamlibet, sed ratione moderatam.

Respondeo dicendum quod de ira et de cæteris animæ passionibus, sicut supra dictum est (1 2, quæst. xxiv, art. 2), aliter sunt locuti peripatetici, et aliter stoici. Stoici enim iram et omnes alias passiones animæ ab animo sapientis, sive virtuosus excludebant. Peripatetici vero, quorum princeps fuit Aristoteles, et iram et alias animæ passiones attribuebant virtuosis, sed moderatas ratione. Et forte quantum ad rem non differabant, sed solum quantum ad modum loquendi: nam Peripatetici omnes motus

appetitus sensitivi qualitercumque ⁵ se habentes, passiones animæ nominabant, ut supra dictum est (1 2, quæst. xxiv, art. 2). Et quia appetitus sensitivus movetur per imperium rationis, ad hoc quod cooperetur ad promptius agendum, idcirco ponebant, et iram et alias passiones animæ assumendas esse a virtuosis, moderatas secundum imperium rationis. Stoici vero vocabant animæ passiones immoderatas quosdam affectus appetitus sensitivi, unde nominabant eas ægritudines vel morbos: et ideo penitus eas a virtute separabant. Sic ergo iram moderatam assumit fortis ad suum actum, non autem iram immoderatam.

Ad *primum* ergo dicendum quod ira moderata secundum rationem subicitur imperio rationis ⁶; unde consequens est ut homo ea utatur pro suo arbitrio, non autem si esset immoderata.

Ad *secundum* dicendum, quod ratio non assumit iram ad suum actum, quasi auxilium ab ea accipiens, sed quia utitur appetitu sensitivo ut instrumento, sicut et membris corporis. Nec inconveniens est si instrumentum sit imperfectius principali agente, ut martellus fabro. Seneca autem sectator fuit Stoicorum, et directe contra Aristotelem verba præmissa proponit.

Ad *tertium* dicendum, quod cum fortitudo, sicut dictum est (artic. 6 hujus quæst.), habeat duos actus, scilicet sustinere et aggredi, non assumit iram ad actum sustinendi, quia hunc actum sola ratio per se facit; sed ad actum aggrediendi, ad quem magis assumit iram quam alias passiones, quia ad iram pertinet insilire in rem contristantem; et sic directe cooperatur fortitudini in aggrediendo. Tristitia autem secundum propriam rationem succumbit nocivo; sed per accidens coadjuvat ad aggrediendum, vel inquantum tristitia est causa iræ, ut supra dictum est (1 2, quæst. xlvii, art. 3), vel inquantum aliquis exponit se periculo, ut tristitiam fugiat. Similiter etiam concupiscentia secundum propriam rationem tendit in bonum delectabile, cui per se repugnat aggressio periculorum; sed per accidens

(1) In libro De memoria, cap. 2, sub fin.

(2) De ira, lib. 1, cap. 16, inter princ. et med.

(3) Ethic. lib. iii, cap. 8.

(4) Ethic. lib. iii, loc. cit. — Hic Homeri plura hemistichia in eum sensum citat Philosophus, ac præsertim quod *vires injicit ira*.

(5) *Qualitercumque*, id est, sive moderate, sive immoderate commoventur, et vel ad bonum juvant vel instigant ad malum.

(6) Quoad formale saltem ejus quod est vindicta vitiorum; non autem similiter quoad materiale quod est accensio sanguinis.

quandoque coadjuvat ad aggrediendum, inquantum scilicet aliquis vult potius in pericula incidere quam delectabili carere. Et ideo Philosophus dicit ¹, quod "inter fortitudines quæ sunt ex passione, naturalissima esse videtur quæ est per iram, et accipiens electionem, et cujus gratia, scilicet debito fine, fortitudo fit vera ²."

ART. XI. — UTRUM FORTITUDO SIT VIRTUS CARDINALIS.

De his etiam infra, qu. cxli, art. 7, et 1 2, qu. lxi, art. 2 et 3, et quæst. lxi, art. 2 et 4 corp. et Sent. iii, dist. 33, quæst. ii, art. 1, quæst. iii et iv, et De virt. quæst. i, art. 12 ad 25 et 26, et qu. v, art. 2.

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quod fortitudo non sit virtus cardinalis. Ira enim, ut dictum est (art. præc.), maximam affinitatem habet ad fortitudinem. Sed ira non ponitur passio principalis; nec etiam audacia quæ ad fortitudinem pertinet. Ergo nec fortitudo debet poni virtus cardinalis.

2. Præterea, virtus ordinatur ad bonum. Sed fortitudo non directe ordinatur ad bonum, sed magis ad malum, scilicet ad sustinendum pericula et labores, ut Tullius ³ dicit ⁴. Ergo fortitudo non est virtus cardinalis.

3. Præterea, virtus cardinalis est circa ea in quibus præcipue versatur vita humana, sicut ostium in cardine vertitur. Sed fortitudo est circa pericula mortis, quæ raro occurrunt in vita humana. Ergo fortitudo non debet poni virtus cardinalis sive principalis.

Sed contra est quod Gregorius ⁵, et Ambrosius ⁶, et Augustinus ⁷ numerant fortitudinem inter quatuor virtutes cardinales sive principales.

CONCLUSIO. — Fortitudo, quum sibi præcipue vindicet unam communem omnium virtutum conditionem, videlicet firmitatis rationem, merito in numero cardinalium virtutum ponitur.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (1 2, quæst. lxi, artic. 3 et 4), virtutes cardinales sive principa-

les dicuntur quæ præcipue sibi vindicant id quod pertinet communiter ad virtutes. Inter alias autem communes virtutis conditiones una ponitur *firmiter operari* ⁸. Laudem autem firmitatis potissime sibi vindicat fortitudo. Tanto enim magis laudatur qui firmiter stat, quanto habet gravius impellens ad cadendum vel ad retrocedendum. Impellit autem hominem ad discedendum ab eo quod est secundum rationem, et bonum delectans et malum affligens. Sed gravius impellit dolor corporis quam voluptas. Dicit enim Augustinus ⁹: "Nemo est qui non magis fugiat dolorem quam appetat voluptatem. Namque videmus etiam immanissimas bestias a maximis voluptatibus absterri dolorum metu." Et inter dolores animi et pericula maxime timentur ea quæ ducunt ad mortem, contra quæ firmiter stat fortis. Unde fortitudo est virtus cardinalis.

Ad primum ergo dicendum, quod audacia et ira non cooperantur fortitudini ad actum ejus qui est sustinere, in quo præcipue commendatur firmitas ejus ¹⁰; per hunc enim actum fortis cohibet timorem qui est passio principalis, ut supra dictum est (1 2, quæst. xxv, art. 4).

Ad secundum dicendum, quod virtus ordinatur ad bonum rationis, quod conservari oportet contra impulsus malorum. Fortitudo autem ordinatur ad mala corporalia, sicut ad contraria, quibus resistit; ad bonum autem rationis, sicut ad finem, quem intendit conservare.

Ad tertium dicendum, quod quamvis pericula mortis raro immineant, tamen occasiones illorum periculorum frequenter occurrunt, dum scilicet homini adversarii mortales suscitantur propter justitiam, quam sequitur, et etiam propter alia bona quæ facit.

ART. XII. — UTRUM FORTITUDO PRÆCELLAT INTER OMNES ALIAS VIRTUTES ¹¹.

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quod fortitudo præcellat inter omnes alias virtutes. Dicit enim Ambro-

(8) Ut patet Ethic. lib. ii, cap. 4.

(9) Quæst. lib. lxxxiii, q. 36, aliquant. a princ.

(10) Fortitudo est virtus cardinalis ratione sui actus principalis qui est *sustinere*; quia timor quem sustinendo moderatur est principalis animæ passio, non autem ira vel audacia quam in aggrediendo debet moderari.

(11) Ostendit S. Doctor fortitudinem non præcellere inter alias virtutes morales, sed ordinis dignitatis tertiam esse inter cardinales.

(1) Ethic. lib. iii, cap. 8, a mod.

(2) Ita omnes edit. post Garciam. Cod. Alcan., *fortitudo sic fuit vera*. Edit. Rom., *fortitudo fuit*.

(3) Cum fortitudinem definiret: *Moderatam periculorum susceptionem et laborum perpersionem*.

(4) De invent. lib. ii, aliquant. ante fin.

(5) Moral. lib. xxii, cap. 1, a mod.

(6) Super Luc. cap. 6, super illud: *Beati pauperes*.

(7) In lib. De moribus Ecclesiae, cap. 15.

sus ¹: " Est fortitudo velut cæteris excelsior. "

2. Præterea, virtus est circa difficile et bonum. Sed fortitudo est circa difficillima. Ergo est maxima virtutum.

3. Præterea, dignior est persona hominis quam res ejus. Sed fortitudo est circa personam hominis, quam aliquis periculo mortis exponit propter bonum virtutis; justitia autem et aliæ virtutes morales sunt circa alias res exteriores. Ergo fortitudo est præcipua inter omnes virtutes morales.

4. Sed *contra* est quod Tullius dicit ²: " In justitia virtutis splendor est maximus, ex qua viri boni nominantur. "

5. Præterea, Philosophus dicit ³: " Necesse est maximas esse virtutes quæ maxime aliis utiles sunt. " Sed liberalitas videtur magis utilis quam fortitudo. Ergo est major virtus.

CONCLUSIO. — Prudentia inter virtutes cardinales principatum tenet, quam sequitur justitia, deinceps fortitudo, post quam est temperantiæ virtus.

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit ⁴, " in his quæ non mole magna sunt, idem est esse majus quod melius: " unde tanto aliqua virtus major est, quanto melior est. Bonum autem rationis est hominis bonum ⁵, secundum Dionysium ⁶. Hoc autem bonum essentialiter quidem habet prudentia, quæ est perfectio rationis; justitia autem est hujus boni factiva ⁷, inquantum scilicet ad ipsam pertinet ordinem rationis ponere in omnibus rebus humanis. Aliæ autem virtutes sunt conservativæ hujus boni, inquantum scilicet moderantur passiones, ne abducant hominem a bono rationis. Et in ordine harum fortitudo tenet locum præcipuum, quia timor periculorum mortis maxime est efficax ⁸ ad hoc quod hominem faciat recedere a

bono rationis: post quam ordinatur temperantia, quia etiam delectationes tactus maxime inter cætera impediunt bonum rationis. Id autem quod essentialiter dicitur, potius est eo quod dicitur effective; et hoc etiam potius est eo quod dicitur conservative secundum remotionem impedimenti. — Unde inter virtutes cardinales est potior prudentia, secunda justitia, tertia fortitudo, quarta temperantia; et post has cæteræ virtutes.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Ambrosius fortitudinem aliis virtutibus præfert, secundum quamdam generalem utilitatem, prout scilicet et in rebus bellicis, et in rebus civilibus, sive domesticis utilis est. Unde ipse ibidem præmittit: " Nunc de fortitudine tractemus, quæ velut excelsior cæteris, dividitur in res bellicas et domesticas. "

Ad *secundum* dicendum, quod ratio virtutis magis consistit in bono quam in difficili. Unde magis est mensuranda magnitudo virtutis secundum rationem boni quam secundum rationem difficultis.

Ad *tertium* dicendum, quod homo non exponit personam suam mortis periculis nisi propter justitiam conservandam; et ideo laus fortitudinis dependet quodammodo ex justitia. Unde Ambrosius dicit ⁹, quod " fortitudo sine justitia, iniquitatis est materia: quo enim validior est, eo promptior ut inferiorem opprimat. "

Quartum concedimus.

Ad *quintum* dicendum, quod liberalitas utilis est in quibusdam particularibus beneficiis; sed fortitudo habet utilitatem generalem ad conservandum totum justitiæ ordinem. Et ideo Philosophus dicit ¹⁰, quod " justii et fortes maxime amantur, quia sunt maxime utiles in bello et in pace. "

(1) De offc. lib. 1, cap. 35, in princ.

(2) De offc. lib. 1, in tit. *De justitia*.

(3) Rhetor. lib. 1, cap. 9, parum a princ.

(4) De Trinit. lib. vi, cap. 8, parum a princ.

(5) Sive bonum hominis est secundum rationem esse; quasi dicat vivere, operari et se gerere in omnibus prout dictat ratio.

(6) De div. nom. cap. 4, part. 4, lect. 22.

(7) Nicol., *fructus*.

(8) Id est maximam ad id vim habet, licet non semper id contingat.

(9) De offc. lib. 1, cap. 35, ante med.

(10) Rhet. lib. 1, cap. 9, a princ.

INDEX RERUM

QUÆ IN HOC VOLUMINE CONTINENTUR

SECUNDA SECUNDÆ

PROLOGUS	pag. 1
--------------------	--------

QUÆSTIO I.

De fide, in decem articulos divisa.

ART. I. Utrum objectum fidei sit veritas prima	pag. 2
" II. Utrum objectum fidei sit aliquid complexum per modum enuntiabilis	3
" III. Utrum fidei possit subesse falsum	ibi
" IV. Utrum objectum fidei possit esse aliquid visum	5
" V. Utrum ea quæ sunt fidei, possint esse scita	ibi
" VI. Utrum credibilia sint per certos articulos distinguenda	7
" VII. Utrum articuli fidei secundum successionem temporum creverint	8
" VIII. Utrum articuli fidei convenienter enumerentur	10
" IX. Utrum convenienter articuli fidei in symbolo ponantur	12
" X. Utrum ad summum pontificem pertineat fidei symbolum ordinare	13

QUÆSTIO II.

De actu fidei, in decem articulos divisa.

ART. I. Utrum credere sit cum assensione cogitare	pag. 14
" II. Utrum convenienter distinguantur actus fidei per hoc quod est credere Deo, credere Deum, et credere in Deum	16
" III. Utrum credere aliquid supra rationem naturalem sit necessarium	17
" IV. Utrum credere ea quæ ratione naturali probari possunt, sit necessarium	18
" V. Utrum homo teneatur ad credendum aliquid explicite	19
" VI. Utrum omnes æqualiter teneantur ad habendum fidem explicitam	20
" VII. Utrum explicite credere mysterium incarnationis Christi sit de necessitate salutis apud omnes	21
" VIII. Utrum explicite credere Trinitatem sit de necessitate salutis	23
" IX. Utrum credere sit meritorium	ibi
" X. Utrum ratio inductiva ad ea quæ sunt fidei, minuatur meritum fidei,	25

QUÆSTIO III.

De exteriori actu fidei, in duos articulos divisa.

ART. I. Utrum confessio sit actus fidei p.	26
" II. Utrum confessio fidei sit necessaria ad salutem	27

QUÆSTIO IV.

De ipsa fidei virtute, in octo articulos divisa.

ART. I. Utrum hæc sit competens fidei definitio; fides est substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium	pag. 28
" II. Utrum fides sit in intellectu sicut in subjecto	30
" III. Utrum charitas sit forma fidei	31
" IV. Utrum fides informis possit fieri formata, vel e converso	32
" V. Utrum fides sit virtus	33
" VI. Utrum fides sit una virtus	34
" VII. Utrum fides sit prima inter virtutes	35
" VIII. Utrum fides sit certior scientia et aliis virtutibus intellectualibus	36

QUÆSTIO V.

De habentibus fidem, in quatuor articulos divisa.

ART. I. Utrum angelus aut homo in prima sui conditione habuerit fidem p.	38
" II. Utrum in demonibus sit fides	39
" III. Utrum qui discredet unum articulum fidei, possit habere fidem informem de aliis articulis	40
" IV. Utrum fides possit esse major in uno quam in alio	41

QUÆSTIO VI.

De causa fidei, in duos articulos divisa.

ART. I. Utrum fides sit homini a Deo infusa	pag. 42
" II. Utrum fides informis sit donum Dei	43

QUÆSTIO VII.

De effectibus fidei, in duos articulos divisa.

ART. I. Utrum timor sit effectus fidei pag.	44
" II. Utrum purificatio cordis sit effectus fidei	45

QUÆSTIO VIII.

*De dono intellectus,
in octo articulos divisa.*

ART.	I. Utrum intellectus sit donum Spiritus sancti	pag.	46
"	II. Utrum donum intellectus possit simul esse cum fide	"	47
"	III. Utrum donum intellectus sit speculativum tantum, an etiam practicum	"	48
"	IV. Utrum donum intellectus insit omnibus habentibus gratiam	"	49
"	V. Utrum donum intellectus inveniatur etiam in non habentibus gratiam gratum facientem	"	50
"	VI. Utrum donum intellectus distinguatur ab aliis donis	ibi	
"	VII. Utrum dono intellectus respondeat sexta beatitudo, scilicet: <i>Beati mundo corde</i> , etc.	"	52
"	VIII. Utrum in fructibus fides respondeat dono intellectus	"	53

QUÆSTIO IX.

*De dono scientiæ,
in quatuor articulos divisa.*

ART.	I. Utrum scientia sit donum	pag.	54
"	II. Utrum scientiæ donum sit circa res divinas	"	55
"	III. Utrum scientiæ donum sit scientia practica	"	56
"	IV. Utrum dono scientiæ respondeat tertia beatitudo, scilicet: <i>Beati qui lugent</i> , etc.	ibi	

QUÆSTIO X.

*De infidelitate in communi,
in duodecim articulos divisa.*

ART.	I. Utrum infidelitas sit peccatum p.	57
"	II. Utrum infidelitas sit in intellectu sicut in subjecto	58
"	III. Utrum infidelitas sit maximum peccatorum	59
"	IV. Utrum omnis actio infidelis sit peccatum	60
"	V. Utrum sint plures infidelitatis species	61
"	VI. Utrum infidelitas gentillum seu paganorum sit cæteris gravior	62
"	VII. Utrum sit cum infidelibus publice disputandum	63
"	VIII. Utrum infideles compellendi sint ad fidem	64
"	IX. Utrum cum infidelibus possit communicari	66
"	X. Utrum infideles possint habere prælationem, seu dominium supra fideles	67
"	XI. Utrum infidelium ritus sint tolerandi	68
"	XII. Utrum pueri Judæorum et aliorum infidelium sint invitis parentibus baptizandi	69

QUÆSTIO XI.

De hæresi, in quatuor articulos divisa.

ART.	I. Utrum hæresis sit infidelitatis species	pag.	71
------	--	------	----

ART.	II. Utrum hæresis sit proprie circa ea quæ sunt fidei	pag.	72
"	III. Utrum hæretici sint tolerandi	"	74
"	IV. Utrum revertentes ab hæresi, sint ab Ecclesia recipiendi	"	75

QUÆSTIO XII.

De apostasia, in duos articulos divisa.

ART.	I. Utrum apostasia pertineat ad infidelitatem	pag.	76
"	II. Utrum princeps propter apostasiam a fide amittat dominium in subditos, ita quod ei obedire non teneantur	"	77

QUÆSTIO XIII.

*De peccato blasphemie in generali,
in quatuor articulos divisa.*

ART.	I. Utrum blasphemia opponatur confessioni fidei	pag.	78
"	II. Utrum blasphemia semper sit peccatum mortale	"	79
"	III. Utrum peccatum blasphemie sit maximum peccatum	"	80
"	IV. Utrum damnati blasphement	"	81

QUÆSTIO XIV.

*De blasphemia in Spiritum sanctum,
in quatuor articulos divisa.*

ART.	I. Utrum peccatum in Spiritum sanctum sit idem quod peccatum ex certa malitia	pag.	82
"	II. Utrum convenienter assignentur sex species peccati in Spiritum sanctum, scilicet desperatio, præsumptio, etc.	"	83
"	III. Utrum peccatum in Spiritum sanctum sit irremissibile	"	85
"	IV. Utrum homo possit primo peccare in Spiritum sanctum	"	86

QUÆSTIO XV.

*De vitiis oppositis scientiæ et intellectui,
in tres articulos divisa.*

ART.	I. Utrum cæcitas mentis sit peccatum	pag.	87
"	II. Utrum hebetudo sensus sit aliud peccatum a cæcitate mentis	"	88
"	III. Utrum cæcitas mentis et hebetudo sensus oriantur ex peccatis carnalibus	"	89

QUÆSTIO XVI.

*De præceptis fidei, scientiæ et intellectus,
in duos articulos divisa.*

ART.	I. Utrum in veteri lege debuerint dari præcepta credendi	pag.	90
"	II. Utrum in veteri lege convenienter tradantur præcepta pertinentia ad scientiam et intellectum	"	92

QUÆSTIO XVII.

*De spe secundum se,
in octo articulos divisa.*

ART.	I. Utrum spes sit virtus	pag.	93
"	II. Utrum beatitudo æterna sit objectum proprium spei	"	94

ART.	III. Utrum aliquis possit sperare alteri beatitudinem eternam	p. g.	95
"	IV. Utrum aliquis possit licite sperare in homine	"	96
"	V. Utrum spes sit virtus theologica	ibi	
"	VI. Utrum spes sit virtus distincta ab aliis virtutibus theologicis	"	97
"	VII. Utrum spes præcedat fidem	"	98
"	VIII. Utrum charitas sit prior spe	"	99

QUÆSTIO XVIII.

*De subiecto spei,
in quatuor articulos divisa.*

ART.	I. Utrum spes sit in voluntate sicut in subiecto	pag.	100
"	II. Utrum spes sit in beatis	ibi	
"	III. Utrum spes sit in damnatis	"	101
"	IV. Utrum spes viatorum habeat certitudinem	"	102

QUÆSTIO XIX.

*De dono timoris,
in duodecim articulos divisa.*

ART.	I. Utrum Deus possit timeri	pag.	103
"	II. Utrum timor convenienter dividatur in filialem, initialem, servilem et mundanum	"	104
"	III. Utrum timor mundanus sit semper malus	"	105
"	IV. Utrum timor servilis sit bonus	"	106
"	V. Utrum timor servilis sit idem in substantia cum timore filiali	"	107
"	VI. Utrum timor servilis remaneat cum charitate	"	108
"	VII. Utrum timor sit initium sapientiae	"	109
"	VIII. Utrum timor initialis differat secundum substantiam a timore filiali	"	110
"	IX. Utrum timor sit donum Spiritus sancti	"	111
"	X. Utrum crescente charitate diminuat timor	"	112
"	XI. Utrum timor remaneat in patria	"	113
"	XII. Utrum paupertas spiritus sit beatitudo respondens dono timoris	"	114

QUÆSTIO XX.

De desperatione, in quatuor articulos divisa.

ART.	I. Utrum desperatio sit peccatum	p.	115
"	II. Utrum desperatio sine infidelitate esse possit	"	117
"	III. Utrum desperatio sit maximum peccatorum	ibi	
"	IV. Utrum desperatio ex acedia oriatur	"	118

QUÆSTIO XXI.

De præsumptione, in quatuor articulos divisa.

ART.	I. Utrum præsumptio innitatur Deo an propriæ virtuti	pag.	119
"	II. Utrum præsumptio sit peccatum	"	120
"	III. Utrum præsumptio magis opponatur timori quam spei	"	121
"	IV. Utrum præsumptio causetur ex inani gloria	"	122

QUÆSTIO XXII.

*De præceptis pertinentibus
ad spem et timorem, in duos articulos divisa.*

ART.	I. Utrum de spe debeat dari aliquod præceptum	pag.	123
"	II. Utrum de timore fuerit dandum aliquod præceptum	"	124

QUÆSTIO XXIII.

*De charitate secundum se,
in octo articulos divisa.*

ART.	I. Utrum charitas sit amicitia	pag.	125
"	II. Utrum charitas sit aliquid creatum in anima	"	126
"	III. Utrum charitas sit virtus	"	127
"	IV. Utrum charitas sit virtus specialis	"	128
"	V. Utrum charitas sit una virtus	"	129
"	VI. Utrum charitas sit excellentissima virtutum	"	130
"	VII. Utrum sine charitate possit esse aliqua vera virtus	"	131
"	VIII. Utrum charitas sit forma virtutum	"	132

QUÆSTIO XXIV.

*De charitatis subiecto,
in duodecim articulos divisa.*

ART.	I. Utrum voluntas sit subiectum charitatis	pag.	133
"	II. Utrum charitas causetur in nobis ex infusione	"	134
"	III. Utrum charitas infundatur secundum capacitatem naturalium	"	135
"	IV. Utrum charitas augeri possit	"	136
"	V. Utrum charitas augeatur per additionem	"	137
"	VI. Utrum quolibet actu charitatis charitas augeatur	"	138
"	VII. Utrum charitas augeatur in infinitum	"	139
"	VIII. Utrum charitas in hac vita possit esse perfecta	"	140
"	IX. Utrum convenienter distinguantur tres gradus charitatis, incipiens, proficiens et perfecta	"	141
"	X. Utrum charitas possit diminui	"	142
"	XI. Utrum charitas semel habita possit amitti	"	144
"	XII. Utrum charitas amittatur per unum actum peccati mortalis	"	146

QUÆSTIO XXV.

*De objecto charitatis,
in duodecim articulos divisa.*

ART.	I. Utrum dilectio charitatis sistat in Deo an se extendat etiam ad proximum	pag.	148
"	II. Utrum charitas sit ex charitate diligenda	"	149
"	III. Utrum etiam creaturæ irrationalis sint ex charitate diligendæ	ibi	
"	IV. Utrum homo debeat seipsum ex charitate diligere	"	150
"	V. Utrum homo debeat corpus suum ex charitate diligere	"	151

ART.	VI.	Utrum peccatores sint ex charitate diligendi . . .	pag. 152
"	VII.	Utrum peccatores diligant se ipsos . . .	153
"	VIII.	Utrum sit de necessitate charitatis ut inimici diligantur . . .	155
"	IX.	Utrum sit de necessitate salutis quod aliquis signa et effectus dilectionis inimico exhibeat . . .	156
"	X.	Utrum debeamus angelos ex charitate diligere . . .	157
"	XI.	Utrum debeamus daemones ex charitate diligere . . .	ibi
"	XII.	Utrum convenienter enumerentur quatuor ex charitate diligenda, scilicet Deus, proximus, corpus nostrum, et nos ipsi . . .	153

QUÆSTIO XXVI.

*De ordine charitatis,
in tredecim articulos divisa.*

ART.	I.	Utrum in charitate sit ordo . . .	pag. 159
"	II.	Utrum Deus sit magis diligendus quam proximus . . .	160
"	III.	Utrum homo debeat ex charitate plus Deum diligere quam se ipsum . . .	161
"	IV.	Utrum homo ex charitate magis debeat diligere seipsum quam proximum . . .	162
"	V.	Utrum homo magis debeat diligere proximum quam corpus proprium . . .	163
"	VI.	Utrum unus proximus sit magis diligendus quam alius . . .	164
"	VII.	Utrum magis debeamus diligere meliores quam nobis conjunctiores . . .	165
"	VIII.	Utrum sit magis diligendus ille qui nobis est magis conjunctus secundum carnalem originem . . .	166
"	IX.	Utrum homo ex charitate magis debeat diligere filium quam patrem . . .	167
"	X.	Utrum homo magis debeat diligere matrem quam patrem . . .	168
"	XI.	Utrum homo plus debeat diligere uxorem quam patrem et matrem . . .	169
"	XII.	Utrum homo debeat diligere magis benefactorem quam beneficiatum . . .	170
"	XIII.	Utrum ordo charitatis remaneat in patria . . .	171

QUÆSTIO XXVII.

*De principali actu charitatis,
qui est dilectio, in octo articulos divisa.*

ART.	I.	Utrum charitatis sit magis proprium amari quam amare . . .	pag. 172
"	II.	Utrum amare, secundum quod est actus charitatis, sit idem quod benevolentia . . .	173
"	III.	Utrum Deus sit propter seipsum ex charitate diligendus . . .	174
"	IV.	Utrum Deus in hac vita possit immediate amari . . .	175
"	V.	Utrum Deus possit totaliter amari . . .	176

ART.	VI.	Utrum divinæ dilectionis sit aliquis modus habendus . . .	pag. 177
"	VII.	Utrum sit magis meritorium diligere inimicum quam amicum . . .	178
"	VIII.	Utrum sit magis meritorium diligere proximum quam diligere Deum . . .	179

QUÆSTIO XXVIII.

De gaudio, in quatuor articulos divisa.

ART.	I.	Utrum gaudium in nobis sit effectus charitatis . . .	pag. 180
"	II.	Utrum gaudium spirituale quod ex charitate causatur, recipiat admixtionem tristitiæ . . .	181
"	III.	Utrum spirituale gaudium quod ex charitate causatur possit in nobis impleri . . .	182
"	IV.	Utrum gaudium sit virtus . . .	183

QUÆSTIO XXIX.

De pace, in quatuor articulos divisa.

ART.	I.	Utrum pax sit idem quod concordia . . .	pag. 184
"	II.	Utrum omnia appetant pacem . . .	ibi
"	III.	Utrum pax sit proprius effectus charitatis . . .	186
"	IV.	Utrum pax sit virtus . . .	187

QUÆSTIO XXX.

*De misericordia,
in quatuor articulos divisa.*

ART.	I.	Utrum malum sit proprie motivum ad misericordiam . . .	pag. 187
"	II.	Utrum defectus sit ratio miserendi ex parte miserentis . . .	188
"	III.	Utrum misericordia sit virtus . . .	189
"	IV.	Utrum misericordia sit maxima virtutum . . .	191

QUÆSTIO XXXI.

*De beneficentia,
in quatuor articulos divisa.*

ART.	I.	Utrum beneficentia sit actus charitatis . . .	pag. 192
"	II.	Utrum sit omnibus benefaciendum . . .	193
"	III.	Utrum sit magis benefaciendum his qui sunt nobis magis conjuncti . . .	ibi
"	IV.	Utrum beneficentia sit virtus specialis . . .	195

QUÆSTIO XXXII.

De eleemosyna, in decem articulos divisa.

ART.	I.	Utrum dare eleemosynam sit actus charitatis . . .	pag. 196
"	II.	Utrum convenienter eleemosynarum genera distinguantur . . .	197
"	III.	Utrum eleemosynæ corporales sint potiores quam spirituales . . .	198
"	IV.	Utrum eleemosynæ corporales habeant effectum spirituales . . .	199
"	V.	Utrum dare eleemosynam sit in præcepto . . .	200

- ART. VI. Utrum quis debeat dare eleemosynam de necessario . pag. 202
 " VII. Utrum possit fieri eleemosyna de injuste acquisitis . 203
 " VIII. Utrum ille qui est in potestate alicujus constitutus possit eleemosynam facere . 204
 " IX. Utrum propinquioribus sit magis eleemosyna danda . 206
 " X. Utrum eleemosyna sit abundanter facienda . 207

QUÆSTIO XXXIII.

De correctione fraterna, in octo articulos divisa.

- ART. I. Utrum fraterna correctio sit actus charitatis . pag. 208
 " II. Utrum correctio fraterna sit in præcepto . 209
 " III. Utrum correctio fraterna pertineat solum ad prælatos . 210
 " IV. Utrum quis teneatur corrigere prælatum suum . 211
 " V. Utrum peccator debeat corrigere delinquentem . 212
 " VI. Utrum quis debeat a correctione cessare propter timorem, ne ille fiat deterior . 213
 " VII. Utrum in correctione fraterna debeat ex necessitate præcepti admonitio secreta præcedere denuntiationem . 214
 " VIII. Utrum testium inductio debeat præcedere publicam denuntiationem . 217

QUÆSTIO XXXIV.

De odio, in sex articulos divisa.

- ART. I. Utrum quis possit Deum odio habere . pag. 218
 " II. Utrum odium Dei sit maximum peccatorum . ibi
 " III. Utrum omne odium proximi sit peccatum . 219
 " IV. Utrum odium proximi sit gravissimum peccatorum quæ in proximum committuntur . 220
 " V. Utrum odium sit vitium capitale . 221
 " VI. Utrum odium oriatur ex invidia . 222

QUÆSTIO XXXV.

De acedia, in quatuor articulos divisa.

- ART. I. Utrum acedia sit peccatum . pag. 223
 " II. Utrum acedia sit speciale vitium . 224
 " III. Utrum acedia sit peccatum mortale . 225
 " IV. Utrum acedia debeat poni vitium capitale . 226

QUÆSTIO XXXVI.

De invidia, in quatuor articulos divisa.

- ART. I. Utrum invidia sit tristitia . pag. 228
 " II. Utrum invidia sit peccatum . 229
 " III. Utrum invidia sit peccatum mortale . 230
 " IV. Utrum invidia sit vitium capitale . 231

QUÆSTIO XXXVII.

De discordia quæ opponitur paci, in duos articulos divisa.

- ART. I. Utrum discordia sit peccatum . pag. 232
 " II. Utrum discordia sit filia inanis gloriæ . 233

QUÆSTIO XXXVIII.

De contentione, in duos articulos divisa.

- ART. I. Utrum contentio sit peccatum mortale . pag. 234
 " II. Utrum contentio sit filia inanis gloriæ . 236

QUÆSTIO XXXIX.

De schismate, in quatuor articulos divisa.

- ART. I. Utrum schisma sit peccatum speciale . pag. 237
 " II. Utrum schisma sit gravius peccatum infidelitate . 238
 " III. Utrum schismatici habeant aliquam potestatem . 239
 " IV. Utrum sit conveniens pœna schismaticorum ut excommunicentur . 240

QUÆSTIO XL.

De bello, in quatuor articulos divisa.

- ART. I. Utrum bellare sit semper peccatum . pag. 241
 " II. Utrum clericis et episcopis sit licitum pugnare . 243
 " III. Utrum sit licitum in bellis uti insidiis . 244
 " IV. Utrum liceat diebus festis bellare . 245

QUÆSTIO XLI.

De rixa, in duos articulos divisa.

- ART. I. Utrum rixa sit semper peccatum . pag. 246
 " II. Utrum rixa sit filia iræ . 247

QUÆSTIO XLII.

De seditione, quæ opponitur paci, in duos articulos divisa.

- ART. I. Utrum seditio sit speciale peccatum ab aliis distinctum . pag. 248
 " II. Utrum seditio sit semper peccatum mortale . ibi

QUÆSTIO XLIII.

De scandalo, in octo articulos divisa.

- ART. I. Utrum scandalum convenienter definatur quod est dictum, vel factum minus rectum, præbens occasionem ruinæ . pag. 250
 II. Utrum scandalum sit peccatum . 251

ART.	III. Utrum scandalum sit speciale peccatum . . .	pag. 252
"	IV. Utrum scandalum sit peccatum mortale . . .	253
"	V. Utrum scandalum passivum possit etiam in perfectos cadere . . .	254
"	VI. Utrum scandalum activum possit inveniri in viris perfectis . . .	255
"	VII. Utrum bona spiritalia sint propter scandalum dimittenda . . .	256
"	VIII. Utrum propter scandalum sint temporalia dimittenda . . .	258

QUÆSTIO XLIV.

De præceptis charitatis, in octo articulos divisa.

ART.	I. Utrum de charitate debeat dari aliquod præceptum . . .	pag. 259
"	II. Utrum de charitate fuerint danda duo præcepta . . .	260
"	III. Utrum sufficiant duo præcepta charitatis . . .	261
"	IV. Utrum convenienter mandetur quod Deus diligatur ex toto corde . . .	262
"	V. Utrum super hoc: <i>Diligas Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, convenienter addatur: Et ex tota anima tua, et ex tota fortitudine tua</i> . . .	263
"	VI. Utrum hoc præceptum de dilectione Dei possit in via impleri . . .	264
"	VII. Utrum convenienter detur præceptum de dilectione proximi . . .	265
"	VIII. Utrum ordo charitatis cadat sub præcepto . . .	266

QUÆSTIO XLV.

De dono sapientiæ, in sex articulos divisa.

ART.	I. Utrum sapientia debeat inter dona Spiritus sancti computari . . .	pag. 267
"	II. Utrum sapientia sit in intellectu sicut in subjecto . . .	268
"	III. Utrum sapientia sit speculativa tantum, an etiam practica . . .	269
"	IV. Utrum sapientia possit esse sine gratia, et cum peccato mortali . . .	270
"	V. Utrum sapientia sit in omnibus habentibus gratiam . . .	ibi
"	VI. Utrum septima beatitudo respondeat dono sapientiæ . . .	271

QUÆSTIO XLVI.

De stultitia, quæ sapientiæ opposita est, in tres articulos divisa.

ART.	I. Utrum stultitia opponatur sapientiæ . . .	pag. 273
"	II. Utrum stultitia sit peccatum . . .	274
"	III. Utrum stultitia sit filia luxuriæ . . .	ibi

QUÆSTIO XLVII.

De prudentia secundum se, in sexdecim articulos divisa.

ART.	I. Utrum prudentia sit in vi cognoscitiva, an in appetitiva . . .	pag. 275
------	---	----------

ART	II. Utrum prudentia pertineat solum ad rationem practicam, an etiam ad speculativam . . .	pag. 276
"	III. Utrum prudentia sit cognoscitiva singularium . . .	277
"	IV. Utrum prudentia sit virtus . . .	278
"	V. Utrum prudentia sit virtus specialis . . .	279
"	VI. Utrum prudentia præstituat finem virtutibus moralibus . . .	280
"	VII. Utrum ad prudentiam pertineat invenire medium in virtutibus moralibus . . .	281
"	VIII. Utrum præcipere sit principalis actus prudentiæ . . .	ibi
"	IX. Utrum sollicitudo pertineat ad prudentiam . . .	282
"	X. Utrum prudentia se extendat ad regimen multitudinis . . .	283
"	XI. Utrum prudentia quæ est respectu boni proprii, sit eadem specie cum ea quæ se extendit ad bonum commune . . .	284
"	XII. Utrum prudentia sit in subditis, an solum in principibus . . .	285
"	XIII. Utrum prudentia possit esse in peccatoribus . . .	286
"	XIV. Utrum prudentia sit in omnibus habentibus gratiam . . .	287
"	XV. Utrum prudentia insit nobis a natura . . .	288
"	XVI. Utrum prudentia possit amitti per oblivionem . . .	289

QUÆSTIO XLVIII.

De partibus prudentiæ.

ART. UNICUS.	Utrum convenienter assignentur tres partes prudentiæ p. 289 .
--------------	---

QUÆSTIO XLIX.

De singulis prudentiæ partibus quasi integralibus, in octo articulos divisa.

ART.	I. Utrum memoria sit pars prudentiæ . . .	pag. 292
"	II. Utrum intellectus sit pars prudentiæ . . .	293
"	III. Utrum docilitas debeat poni pars prudentiæ . . .	294
"	IV. Utrum solertia sit pars prudentiæ . . .	ibi
"	V. Utrum ratio debeat poni pars prudentiæ . . .	295
"	VI. Utrum providentia debeat poni pars prudentiæ . . .	296
"	VII. Utrum circumspectio possit esse pars prudentiæ . . .	297
"	VIII. Utrum cautio debeat poni pars prudentiæ . . .	298

QUÆSTIO L.

De partibus subjectivis prudentiæ, in quatuor articulos divisa.

ART.	I. Utrum regnativa debeat poni species prudentiæ . . .	pag. 298
"	II. Utrum politica convenienter ponatur pars prudentiæ . . .	298
"	III. Utrum œconomica debeat poni species prudentiæ . . .	300
"	IV. Utrum militaris debeat poni species prudentiæ . . .	301

QUÆSTIO LI.

*De virtutibus adjunctis prudentiæ,
in quatuor articulos divisa.*

- ART. I. Utrum eubulia sit virtus . pag. 302
 " II. Utrum eubulia sit virtus distin-
 cta a prudentia 303
 " III. Utrum synesis sit virtus ibi
 " IV. Utrum guome sit specialis virtus 304

QUÆSTIO LII.

*De dono consilii, in quatuor articulos
divisa.*

- ART. I. Utrum consilium debeat poni in-
 ter dona Spiritus sancti . pag. 305
 " II. Utrum donum consilii respondeat
 virtuti prudentiæ 306
 " III. Utrum donum consilii maneat in
 patria 307
 " IV. Utrum quinta beatitudo, quæ est
 de misericordia, respondeat dono
 consilii 308

QUÆSTIO LIII.

*De vitiis prudentiæ oppositis, et primo de
imprudencia, in sex articulos divisa.*

- ART. I. Utrum imprudentia sit pecca-
 tum . pag. 309
 " II. Utrum imprudentia sit speciale
 peccatum 310
 " III. Utrum præcipitatio sit peccatum
 sub imprudentia contentum 312
 " IV. Utrum inconsideratio sit speciale
 peccatum sub imprudentia con-
 tentum ibi
 " V. Utrum inconstantia sit vitium sub
 imprudentia contentum 313
 " VI. Utrum prædicta vitia oriantur ex
 luxuria 314

QUÆSTIO LIV.

De negligentia, in tres articulos divisa.

- ART. I. Utrum negligentia sit peccatum
 speciale . pag. 315
 " II. Utrum negligentia opponatur pru-
 dentiæ 316
 " III. Utrum negligentia possit esse pec-
 catum mortale ibi

QUÆSTIO LV.

*De vitiis oppositis prudentiæ secundum si-
militudinem, et primo de prudentia car-
nis, in octo articulos divisa.*

- ART. I. Utrum prudentia carnis sit pec-
 catum . pag. 317
 " II. Utrum prudentia carnis sit pec-
 catum mortale 318
 " III. Utrum astutia sit speciale pecca-
 tum 319
 " IV. Utrum dolus sit peccatum ad a-
 stutiam pertinens 320
 " V. Utrum fraus ad astutiam perti-
 neat 321
 " VI. Utrum licitum sit sollicitudinem
 habere de temporalibus rebus 322
 " VII. Utrum quis debeat esse sollici-
 tus futurorum 323
 " VIII. Utrum huiusmodi vitia oriantur
 ex avaritia 324

QUÆSTIO LVI.

*De præceptis pertinentibus ad prudentiam,
in duos articulos divisa.*

- ART. I. Utrum de prudentia fuerit dan-
 dum aliquod præceptum inter
 præcepta Decalogi pag. 325
 " II. Utrum in veteri lege fuerint con-
 venienter præcepta prohibitiva
 proposita de vitis oppositis pru-
 dentiæ 326

QUÆSTIO LVII.

De jure, in quatuor articulos divisa.

- ART. I. Utrum jus sit objectum justitiæ p. 323
 " II. Utrum jus convenienter divida-
 tur in jus naturale et jus positi-
 vum 323
 " III. Utrum jus gentium sit idem cum
 jure naturali 329
 " IV. Utrum debeat specialiter distin-
 gui jus paternum et dominati-
 vum 330

QUÆSTIO LVIII.

De justitia, in duodecim articulos divisa.

- ART. I. Utrum convenienter definiatur
 justitia, quod est perpetua et
 constans voluntas jus suum uni-
 cuique tribuendi . pag. 331
 " II. Utrum justitia semper sit ad al-
 terum 332
 " III. Utrum justitia sit virtus 333
 " IV. Utrum justitia sit in voluntate
 sicut in subjecto 334
 " V. Utrum justitia sit virtus genera-
 lis 335
 " VI. Utrum justitia, secundum quod
 est generalis, sit idem per essen-
 tiam cum omni virtute 336
 " VII. Utrum sit aliqua justitia particu-
 laris præter justitiam genera-
 lem 337
 " VIII. Utrum justitia particularis ha-
 beat materiam specialem 338
 " IX. Utrum justitia sit circa passio-
 nes 339
 " X. Utrum medium justitiæ sit me-
 dium rei 340
 " XI. Utrum actus justitiæ sit reddere
 unicuique quod suum est 341
 " XII. Utrum justitia præemineat inter
 omnes virtutes morales 342

QUÆSTIO LIX.

De injustitia, in quatuor articulos divisa.

- ART. I. Utrum injustitia sit vitium spe-
 ciale . pag. 343
 " II. Utrum aliquis dicatur injustus ex
 hoc quod facit injustum 344
 " III. Utrum aliquis possit pati injus-
 tum volens 345
 " IV. Utrum quicumque facit injustum,
 peccet mortaliter 346

QUÆSTIO LX.

De judicio, in sex articulos divisa.

- ART. I. Utrum judicium sit actus justi-
 tiæ pag. 347

ART.	II. Utrum sit licitum judicare	pag. 348
"	III. Utrum judicium ex suspitione procedens sit illicitum	" 349
"	IV. Utrum dubia sint in meliorem partem interpretanda	" 350
"	V. Utrum sit semper secundum leges scriptas judicandum	" 352
"	VI. Utrum judicium per usurpationem reddatur perversum	" 353

QUÆSTIO LXI.

De partibus justitiæ, in quatuor articulos divisa.

ART.	I. Utrum convenienter ponantur duæ species justitiæ, scilicet commutativa et distributiva	pag. 354
"	II. Utrum medium eodem modo accipiatur in justitia distributiva et commutativa	" 355
"	III. Utrum materia utriusque justitiæ sit diversa	" 356
"	IV. Utrum justum sit simpliciter idem quod contrapassum	" 358

QUÆSTIO LXII.

De restitutione, in octo articulos divisa.

ART.	I. Utrum restitutio sit actus justitiæ commutativæ	pag. 359
"	II. Utrum sit necessarium ad salutem quod fiat restitutio ejus quod ablatum est	" 360
"	III. Utrum sufficiat restituere simpliciter quod injuste ablatum est	" 361
"	IV. Utrum aliquis debeat restituere quod non abstulit	" 362
"	V. Utrum oporteat semper restitutionem facere ei a quo acceptum est aliquid	" 363
"	VI. Utrum teneatur semper restituere ille qui accepit	" 364
"	VII. Utrum illi qui non acceperunt, teneantur restituere	" 365
"	VIII. Utrum quis teneatur statim restituere, an vero possit restitutionem differre	" 367

QUÆSTIO LXIII.

De acceptione personarum, in quatuor articulos divisa.

ART.	I. Utrum personarum acceptio sit peccatum	pag. 368
"	II. Utrum in dispensatione spiritualium locum habeat personarum acceptio	" 369
"	III. Utrum in exhibitione honoris et reverentiæ locum habeat peccatum acceptionis personarum	" 370
"	IV. Utrum in iudiciis locum habeat peccatum acceptionis personarum	" 371

QUÆSTIO LXIV.

De vitiis oppositis commutativæ justitiæ, et primo de homicidio, in octo articulos divisa.

ART.	I. Utrum occidere quæcumque viventia sit illicitum	pag. 372
------	--	----------

ART.	II. Utrum sit licitum occidere peccatores	pag. 373
"	III. Utrum occidere hominem peccatorem liceat privata personæ	" 374
"	IV. Utrum occidere malefactores liceat clericis	" 375
"	V. Utrum liceat alicui occidere seipsum	" 376
"	VI. Utrum liceat in aliquo casu interficere innocentem	" 378
"	VII. Utrum liceat alicui occidere aliquem, se defendendo	" 379
"	VIII. Utrum aliquis casualiter occidens hominem, incurrat homicidii reatum	" 380

QUÆSTIO LXV.

De mutilatione membrorum, in quatuor articulos divisa.

ART.	I. Utrum mutilare aliquem membro suo, in aliquo casu possit esse licitum	pag. 381
"	II. Utrum liceat patribus verberare filios, aut domini servos	" 382
"	III. Utrum liceat aliquem hominem incarcerare	" 383
"	IV. Utrum peccatum aggravetur ex hoc quod prædictæ injuriæ inferuntur in personas aliis conjunctas	" 384

QUÆSTIO LXVI.

De peccatis justitiæ oppositis quæ fiunt in rebus. et primo de furto et rapina, in novem articulos divisa.

ART.	I. Utrum naturalis sit homini possessio exteriorum rerum	pag. 385
"	II. Utrum liceat alicui rem aliquam quasi propriam possidere	" 386
"	III. Utrum sit de ratione furti occulte accipere rem alienam	" 387
"	IV. Utrum furtum et rapina sint peccata differentia specie	" 388
"	V. Utrum furtum semper sit peccatum	" 389
"	VI. Utrum furtum sit peccatum mortale	" 390
"	VII. Utrum liceat alicui furari propter necessitatem	" 391
"	VIII. Utrum rapina possit fieri sine peccato	" 392
"	IX. Utrum furtum sit gravius peccatum quam rapina	" 393

QUÆSTIO LXVII.

De vitiis oppositis commutativæ justitiæ, et primo de injustitia iudicis, in quatuor articulos divisa.

ART.	I. Utrum quis possit juste judicare eum qui non est sibi subjectus	p. 394
"	II. Utrum iudici liceat judicare contra veritatem quam novit, propter ea quæ in contrarium proponuntur	ibi
"	III. Utrum iudex possit aliquem condemnare, etiamsi non sit aliquis accusator	" 396
"	IV. Utrum iudex licite possit penam relaxare	" 397

QUÆSTIO LXVIII.

De pertinentibus ad injustam accusationem, in quatuor articulos divisa.

- ART. I. Utrum homo teneatur ad accusandum . . . pag. 398
 " II. Utrum sit necessarium accusationem in scriptis fieri . . . 399
 " III. Utrum accusatio reddatur injusta propter calumniam, pravaricationem et tergiversationem . . . 400
 " IV. Utrum accusator qui in probatione defecerit, teneatur ad penam talionis . . . 401

QUÆSTIO LXIX.

De peccatis quæ sunt contra justitiam ex parte rei, in quatuor articulos divisa.

- ART. I. Utrum absque peccato mortali possit accusatus veritatem negare, per quam condemnaretur p. 402
 " II. Utrum accusato liceat calumnieose se defendere . . . 403
 " III. Utrum reo liceat iudicium per appellationem declinare . . . 404
 " IV. Utrum liceat condemnato ad mortem se defendere si possit . . . 405

QUÆSTIO LXX.

De injustitia pertinente ad personam testis, in quatuor articulos divisa.

- ART. I. Utrum homo teneatur ad testimonium ferendum . . . pag. 406
 " II. Utrum sufficiat duorum vel trium testimonium . . . 407
 " III. Utrum alicujus testimonium sit absque ejus culpa repellendum . . . 409
 " IV. Utrum falsum testimonium semper sit peccatum mortale . . . 410

QUÆSTIO LXXI.

De injustitia quæ fit in judicio ex parte advocatorum, in quatuor articulos divisa.

- ART. I. Utrum advocatus teneatur præstare patrocinium causæ pauperum . . . pag. 411
 " II. Utrum convenienter aliqui secundum jura arceantur ab officio advocandi . . . 412
 " III. Utrum advocatus peccet, si injustam causam defendat . . . 413
 " IV. Utrum advocato liceat pro suo patrocinio pecuniam accipere . . . 414

QUÆSTIO LXXII.

De injuriis verborum, quæ inferuntur extra judicium, et primo de contumelia, in quatuor articulos divisa.

- ART. I. Utrum contumelia consistat in verbis . . . pag. 415
 " II. Utrum contumelia, sive convicium, sit peccatum mortale . . . 416
 " III. Utrum aliquis debeat contumelias sibi illatas sustinere . . . 417
 " IV. Utrum contumelia oriatur ex ira . . . 418

QUÆSTIO LXXIII.

De detractioe, in quatuor articulos divisa.

- ART. I. Utrum detractio convenienter definiatur, quod est denigratio alienæ famæ per verba . . . pag. 419
 " II. Utrum detractio sit peccatum mortale . . . 420
 " III. Utrum detractio sit gravior omnibus peccatis quæ in proximum committuntur . . . 421
 " IV. Utrum audiens qui tolerat detrahentem graviter peccet . . . 423

QUÆSTIO LXXIV.

De susurratioe, in duos articulos divisa.

- ART. I. Utrum susurratio sit peccatum distinctum a detractioe . . . pag. 424
 " II. Utrum detractio sit gravior peccatum quam susurratio . . . 425

QUÆSTIO LXXV.

De derisione, in duos articulos divisa.

- ART. I. Utrum derisio sit speciale peccatum ab aliis præmissis distinctum . . . pag. 423
 " II. Utrum derisio possit esse peccatum mortale . . . ibi

QUÆSTIO LXXVI.

De maledictione, in quatuor articulos divisa.

- ART. I. Utrum liceat maledicere aliquem . . . pag. 423
 " II. Utrum liceat creaturam irrationalem maledicere . . . 429
 " III. Utrum maledicere sit peccatum mortale . . . 430
 " IV. Utrum maledicere sit gravior peccatum quam detractio . . . ibi

QUÆSTIO LXXVII.

De fraudulentia, quæ committitur in emptio-nibus et venditionibus, in quatuor articulos divisa.

- ART. I. Utrum licite aliquis possit vendere rem plus quam valeat . . . pag. 431
 " II. Utrum venditio reddatur illicita propter defectum rei venditæ . . . 433
 " III. Utrum venditor teneatur dicere vitium rei venditæ . . . 434
 " IV. Utrum liceat negotiando aliquid carius vendere quam emere . . . 436

QUÆSTIO LXXVIII.

De peccato usure, quod committitur in mutuis, in quatuor articulos divisa.

- ART. I. Utrum accipere usuram pro pecunia mutuata sit peccatum . . . pag. 437
 " II. Utrum liceat pro pecunia mutuata aliquam aliam commoditatem expetere . . . 439
 " III. Utrum quidquid de pecunia usuraria quis lucratus fuerit, reddere teneatur . . . 441
 " IV. Utrum liceat pecuniam accipere mutuo sub usura . . . 442

QUÆSTIO LXXIX.

De partibus integralibus justitiæ, quæ sunt facere bonum, et declinare a malo, in quatuor articulos divisa.

- ART. I. Utrum declinare a malo et facere bonum, sint partes justitiæ pag. 444
 " II. Utrum transgressio sit speciale peccatum 445
 " III. Utrum omissio sit speciale peccatum 446
 " IV. Utrum peccatum omissionis sit gravius quam peccatum transgressionis 447

QUÆSTIO LXXX.

De partibus potentialibus justitiæ.

- ART. UNICUS. Utrum convenienter assignentur virtutes justitiæ annexæ . pag. 448

QUÆSTIO LXXXI.

De religione, in octo articulos divisa.

- ART. I. Utrum religio ordinet hominem solum ad Deum pag. 451
 " II. Utrum religio sit virtus 452
 " III. Utrum religio sit una virtus 453
 " IV. Utrum religio sit specialis virtus ab aliis distincta 454
 " V. Utrum religio sit virtus theologica 455
 " VI. Utrum religio sit præferenda aliis virtutibus moralibus 456
 " VII. Utrum religio habeat aliquem exteriorem actum ibi
 " VIII. Utrum religio sit idem sanctitati 457

QUÆSTIO LXXXII.

De devotione, in quatuor articulos divisa.

- ART. I. Utrum devotio sit specialis actus p. 459
 " II. Utrum devotio sit actus religionis ibi
 " III. Utrum contemplatio, seu meditatio sit devotionis causa 460
 " IV. Utrum lætitia sit devotionis effectus 462

QUÆSTIO LXXXIII.

De oratione, in decem et septem articulos divisa.

- ART. I. Utrum oratio sit actus appetitivæ virtutis pag. 463
 " II. Utrum sit conveniens orare 464
 " III. Utrum oratio sit actus religionis 465
 " IV. Utrum solus Deus debeat orari 466
 " V. Utrum in oratione debeamus aliquid determinate a Deo petere 467
 " VI. Utrum homo debeat temporalia petere a Deo orando 468
 " VII. Utrum debeamus pro aliis orare 469
 " VIII. Utrum debeamus pro inimicis orare 470
 " IX. Utrum convenienter septem petitiones orationis dominicæ assignentur 471
 " X. Utrum orare sit proprium rationalis creaturæ 473
 " XI. Utrum sancti qui sunt in patria, orent pro nobis ibi

- ART. XII. Utrum oratio debeat esse vocalis p. 475
 " XIII. Utrum de necessitate orationis sit quod sit attentata 476
 " XIV. Utrum oratio debeat esse diuturna 477
 " XV. Utrum oratio sit meritoria 478
 " XVI. Utrum peccatores orando impetrent aliquid a Deo 480
 " XVII. Utrum convenienter dicantur esse orationis partes obsecrationes, orationes, postulationes et gratiarum actiones 481

QUÆSTIO LXXXIV.

De exterioribus actibus latræ, in tres articulos divisa.

- ART. I. Utrum adoratio sit actus latræ sive religionis pag. 482
 " II. Utrum adoratio importet actum corporalem 483
 " III. Utrum adoratio requirat determinatum locum 484

QUÆSTIO LXXXV.

De his quæ Deo a fidelibus dantur, et primo de sacrificio, in quatuor articulos divisa.

- ART. I. Utrum offerre sacrificium Deo sit de lege naturæ pag. 485
 " II. Utrum soli Deo sit sacrificium offerendum 486
 " III. Utrum oblatio sacrificii sit specialis actus virtutis 487
 " IV. Utrum omnes teneantur ad sacrificia offerenda 488

QUÆSTIO LXXXVI.

De oblationibus et primitiis, in quatuor articulos divisa.

- ART. I. Utrum homines teneantur ad oblationes ex necessitate præcepti p. 489
 " II. Utrum solum sacerdotibus debeantur oblationes 490
 " III. Utrum homo possit oblationes facere de omnibus rebus licite possessis 491
 " IV. Utrum ad primitias solvendas homines teneantur 492

QUÆSTIO LXXXVII.

De decimis, in quatuor articulos divisa.

- ART. I. Utrum homines teneantur dare decimas ex necessitate præcepti p. 493
 " II. Utrum de omnibus teneantur homines decimas dare 496
 " III. Utrum decimæ sint clericis dandæ 497
 " IV. Utrum etiam clerici teneantur decimas dare 498

QUÆSTIO LXXXVIII.

De voto, per quod aliquid Deo promittitur, in duodecim articulos divisa.

- ART. I. Utrum votum consistat in solo proposito voluntatis pag. 499
 " II. Utrum votum semper debeat fieri de meliori bono 500
 " III. Utrum omne votum obliget ad sui observationem 502

ART.	IV.	Utrum expediat aliquid vovere	p.	503
"	V.	Utrum votum sit actus latræ, sive religionis	"	504
"	VI.	Utrum magis sit laudabile et meritum facere aliquid ex voto, quam sine voto	"	505
"	VII.	Utrum votum solemnizetur per susceptionem sacri ordinis, et per professionem ad certam regulam	"	506
"	VIII.	Utrum illi qui sunt alterius potestati subjecti impediuntur a votendo	"	507
"	IX.	Utrum pueri possint voto se obligare ad religionis ingressum	"	508
"	X.	Utrum possit in voto dispensari	"	509
"	XI.	Utrum in voto solemnī continentie possit fieri dispensatio	"	511
"	XII.	Utrum ad commutationem vel dispensationem voti requiratur prelati auctoritas	"	513

QUÆSTIO LXXXIX.

De juramento, in decem articulos divisa.

ART.	I.	Utrum jurare sit testem Deum invocare	pag.	514
"	II.	Utrum sit licitum jurare	"	515
"	III.	Utrum convenienter ponantur tres comites juramenti, videlicet justitia, judicium et veritas	"	517
"	IV.	Utrum jurare sit actus religionis sive latræ	"	ibi
"	V.	Utrum juramentum sit appetendum et frequentandum, tanquam utile et bonum	"	518
"	VI.	Utrum liceat per creaturas jurare	"	519
"	VII.	Utrum juramentum habeat vim obligandi	"	520
"	VIII.	Utrum major sit obligatio juramenti quam voti	"	522
"	IX.	Utrum aliquis possit in juramento dispensare	"	523
"	X.	Utrum juramentum impediatur per aliquam conditionem personæ, vel temporis	"	524

QUÆSTIO XC.

De assumptione divini nominis per modum adjurationis, in tres articulos divisa.

ART.	I.	Utrum liceat adjurare hominem	p.	526
"	II.	Utrum liceat demones adjurare	"	527
"	III.	Utrum liceat irrationalem creaturam adjurare	"	528

QUÆSTIO XCI.

De assumptione divini nominis ad invocandum per orationem vel laudem, in duos articulos divisa.

ART.	I.	Utrum Deus sit ore laudandus	p.	528
"	II.	Utrum in divinis laudibus sint cantus assumendi	"	530

QUÆSTIO XCII.

De vitiis religioni oppositis, et primo de superstitione, in duos articulos divisa.

ART.	I.	Utrum superstitio sit vitium religioni contrarium	pag.	531
"	II.	Utrum sint diversæ superstitionis species	"	532

QUÆSTIO XCIII.

De speciebus superstitionis, in duos articulos divisa.

ART.	I.	Utrum in cultu veri Dei possit esse aliquid perniciosum	pag.	533
"	II.	Utrum in cultu Dei possit esse aliquid superfluum	"	535

QUÆSTIO XCIV.

De idololatria, in quatuor articulos divisa.

ART.	I.	Utrum idololatria recte ponatur species superstitionis	pag.	536
"	II.	Utrum idololatria sit peccatum	"	538
"	III.	Utrum idololatria sit gravissimum peccatum	"	539
"	IV.	Utrum causa idololatriæ fuerit ex parte hominis	"	540

QUÆSTIO XCV.

De superstitione divinativa, in octo articulos divisa.

ART.	I.	Utrum divinatio sit peccatum	pag.	542
"	II.	Utrum divinatio sit species superstitionis	"	543
"	III.	Utrum sit determinare plures divinationis species	"	544
"	IV.	Utrum divinatio quæ fit per invocationes dæmonum, sit licita	"	546
"	V.	Utrum divinatio quæ fit per astra, sit illicita	"	547
"	VI.	Utrum divinatio quæ fit per somnia, sit illicita	"	549
"	VII.	Utrum divinatio quæ fit per auguria, et omina et alias hujusmodi observationes exteriorum rerum, sit illicita	"	550
"	VIII.	Utrum divinatio sortium sit illicita	"	551

QUÆSTIO XCVI.

De superstitionibus observantiarum, in quatuor articulos divisa.

ART.	I.	Utrum uti observantiis artis notoriæ sit illicitum	pag.	553
"	II.	Utrum observationes ad corporum immutationem ordinatæ, puta ad sanitatem vel ad aliquid hujusmodi, sint illicitæ	"	554
"	III.	Utrum observationes quæ ordinantur ad precognoscendum aliqua fortuna vel infortunia, sint illicitæ	"	556
"	IV.	Utrum suspendere divina verba ad collum sit illicitum	"	557

QUÆSTIO XCVII.

De tentatione Dei, in quatuor articulos divisa.

ART.	I.	Utrum Dei tentatio consistat in aliquibus factis, in quibus solius divinæ potestatis expectatur effectus	pag.	558
"	II.	Utrum tentare Deum sit peccatum	"	560
"	III.	Utrum tentatio Dei opponatur virtuti religionis	"	561
"	IV.	Utrum tentatio Dei sit gravius peccatum quam superstitio	"	562

QUÆSTIO XCVIII.

De perjurio, in quatuor articulos divisa.

- ART. I. Utrum falsitas ejus quod in juramento confirmatur, requiratur ad perjurium . . . pag. 563
- " II. Utrum omne perjurium sit peccatum . . . 564
- " III. Utrum omne perjurium sit peccatum mortale . . . 565
- " IV. Utrum peccet ille qui injungit juramentum ei qui perjurat . . . 566

QUÆSTIO XCIX.

De sacrilegio, in quatuor articulos divisa.

- ART. I. Utrum sacrilegium sit sacræ rei violatio . . . pag. 567
- " II. Utrum sacrilegium sit peccatum speciale . . . 568
- " III. Utrum species sacrilegii distinguantur secundum res sacras . . . 569
- " IV. Utrum pœna sacrilegii debeat esse pecuniaria . . . 570

QUÆSTIO C.

De simonia, in sex articulos divisa.

- ART. I. Utrum simonia sit studiosa voluntas emendi vel vendendi aliquid spirituale vel spirituali annexum . . . pag. 571
- " II. Utrum semper sit illicitum pro sacramentis pecuniam dare . . . 573
- " III. Utrum liceat dare et accipere pecuniam pro spiritualibus actibus . . . 575
- " IV. Utrum sit licitum pecuniam accipere pro his quæ sunt spiritualibus annexa . . . 577
- " V. Utrum liceat spiritualia dare pro munere quod est ab obsequio vel a lingua . . . 578
- " VI. Utrum sit conveniens simoniaci pœna ut privetur eo quod per simoniam acquisivit . . . 580

QUÆSTIO CI.

De pietate, in quatuor articulos divisa.

- ART. I. Utrum pietas se extendat ad determinatas personas aliquorum hominum . . . pag. 582
- " II. Utrum pietas exhibeat parentibus sustentationem . . . 583
- " III. Utrum pietas sit specialis virtus ab aliis distincta . . . 584
- " IV. Utrum occasione religionis sint præmittenda pietatis officia in parentes . . . 584

QUÆSTIO CII.

De observantia secundum se et partibus ejus, in tres articulos divisa.

- ART. I. Utrum observantia sit specialis virtus ab aliis distincta . . . pag. 586
- " II. Utrum ad observantiam pertineat exhibere cultum et honorem his qui sunt in dignitate constituti . . . 587
- " III. Utrum observantia sit potior virtus quam pietas . . . 588

QUÆSTIO CIII.

De dulia, in quatuor articulos divisa.

- ART. I. Utrum honor importet aliquid corporale . . . pag. 589
- " II. Utrum honor propriè debeat superioribus . . . 590
- " III. Utrum dulia sit specialis virtus a latria distincta . . . 591
- " IV. Utrum dulia habeat diversas species . . . 592

QUÆSTIO CIV.

De obedientia, in sex articulos divisa.

- ART. I. Utrum homo teneatur alteri obedire . . . pag. 593
- " II. Utrum obedientia sit specialis virtus . . . 594
- " III. Utrum obedientia sit maxima virtutum . . . 596
- " IV. Utrum in omnibus sit Deo obediendum . . . 598
- " V. Utrum subditi teneantur suis superioribus in omnibus obedire . . . 599
- " VI. Utrum christiani teneantur sæcularibus potestatibus obedire . . . 600

QUÆSTIO CV.

De inobedientia, in duos articulos divisa.

- ART. I. Utrum inobedientia sit peccatum mortale . . . pag. 601
- " II. Utrum inobedientia sit gravissimum peccatorum . . . 602

QUÆSTIO CVI.

De gratia sive gratitudine, in sex articulos divisa.

- ART. I. Utrum gratia sit specialis virtus ab aliis distincta . . . pag. 603
- " II. Utrum magis teneatur ad gratias reddendas Deo innocens quam penitens . . . 604
- " III. Utrum homo teneatur ad gratiarum actiones omni homini benefacienti . . . 605
- " IV. Utrum homo debeat statim beneficium recompensare . . . 607
- " V. Utrum gratiarum actio sit attendenda secundum affectum benefactoris, an secundum effectum . . . 608
- " VI. Utrum oporteat aliquem plus exhibere in recompensatione quam susceperit in beneficio . . . 609

QUÆSTIO CVII.

De ingratitude, in quatuor articulos divisa.

- ART. I. Utrum ingratitude sit semper peccatum . . . pag. 609
- " II. Utrum ingratitude sit speciale peccatum . . . 610
- " III. Utrum ingratitude semper sit peccatum mortale . . . 611
- " IV. Utrum ingratis sint beneficia subtrahenda . . . 612

QUÆSTIO CVIII.

*De vindicatione,
in quatuor articulos divisa.*

- ART. I. Utrum vindicatio sit licita . . . pag. 613
 " II. Utrum vindicatio sit specialis virtus . . . 615
 " III. Utrum vindicatio debeat fieri per pœnas apud homines consuetas . . . 616
 " IV. Utrum vindicta sit exercenda in eos qui involuntarie peccaverunt . . . ibi

QUÆSTIO CIX.

*De veritate,
in quatuor articulos divisa.*

- ART. I. Utrum veritas sit virtus . . . pag. 618
 " II. Utrum veritas sit specialis virtus . . . 620
 " III. Utrum veritas sit pars justitiæ . . . 621
 " IV. Utrum virtus veritatis magis declinet in minus . . . 622

QUÆSTIO CX.

De vitiis oppositis veritati, et primo de mendacio, in quatuor articulos divisa.

- ART. I. Utrum mendacium semper opponatur veritati . . . pag. 623
 " II. Utrum mendacium sufficienter dividatur per mendacium officiosum, jocosum et perniciosum . . . 624
 " III. Utrum omne mendacium sit peccatum . . . 626
 " IV. Utrum omne mendacium sit peccatum mortale . . . 628

QUÆSTIO CXI.

De simulatione et hypocrisi, in quatuor articulos divisa.

- ART. I. Utrum omnis simulatio sit peccatum . . . pag. 630
 " II. Utrum hypocrisis sit idem quod simulatio . . . 631
 " III. Utrum hypocrisis opponatur virtuti veritatis . . . 632
 " IV. Utrum hypocrisis semper sit peccatum mortale . . . 634

QUÆSTIO CXII.

De jactantia, in duos articulos divisa.

- ART. I. Utrum jactantia opponatur virtuti veritatis . . . pag. 635
 " II. Utrum jactantia sit peccatum mortale . . . 636

QUÆSTIO CXIII.

*De ironia,
in duos articulos divisa.*

- ART. I. Utrum ironia, per quam aliquis de se fingit minora, sit peccatum p. 637
 " II. Utrum ironia sit minus peccatum quam jactantia . . . 638

QUÆSTIO CXIV.

*De amicitia quæ affabilitas dicitur,
in duos articulos divisa.*

- ART. I. Utrum amicitia sit specialis virtus . . . pag. 639
 " II. Utrum hujusmodi amicitia sit pars justitiæ . . . 640

QUÆSTIO CXV.

De adulatione, in duos articulos divisa.

- ART. I. Utrum adulatio sit peccatum . . . pag. 641
 " II. Utrum adulatio sit peccatum mortale . . . 642

QUÆSTIO CXVI.

De litigio, in duos articulos divisa.

- ART. I. Utrum litigium opponatur virtuti amicitiae seu affabilitatis . . . pag. 643
 " II. Utrum litigium sit gravius peccatum quam adulatio . . . 644

QUÆSTIO CXVII.

De liberalitate, in sex articulos divisa.

- ART. I. Utrum liberalitas sit virtus . . . pag. 645
 " II. Utrum liberalitas sit circa pecunias . . . 646
 " III. Utrum uti pecunia sit actus liberalitatis . . . 647
 " IV. Utrum ad liberalem maxime pertineat dare . . . 648
 " V. Utrum liberalitas sit pars justitiæ . . . 649
 " VI. Utrum liberalitas sit maxima virtutum . . . 650

QUÆSTIO CXVIII.

De vitiis liberalitati oppositis, et primo de avaritia, in octo articulos divisa.

- ART. I. Utrum avaritia sit peccatum . . . pag. 651
 " II. Utrum avaritia sit speciale peccatum . . . 652
 " III. Utrum avaritia opponatur liberalitati . . . 653
 " IV. Utrum avaritia semper sit peccatum mortale . . . 654
 " V. Utrum avaritia sit maximum peccatorum . . . 655
 " VI. Utrum avaritia sit peccatum spirituale . . . 656
 " VII. Utrum avaritia sit vitium capitale . . . 657
 " VIII. Utrum proditio, fraus, fallacia, perjurya, inquietudo, violentia, et contra misericordiam obduratio, sint avaritiæ filiae . . . 658

QUÆSTIO CXIX.

De prodigalitate, in tres articulos divisa.

- ART. I. Utrum prodigalitas opponatur avaritiæ . . . pag. 660
 " II. Utrum prodigalitas sit peccatum . . . 661
 " III. Utrum prodigalitas sit gravius peccatum quam avaritia . . . 664

QUÆSTIO CXX.

*De epicheia, seu æquitate, in duos articulos
divisa.*

- ART. I. Utrum epicheia sit virtus . pag. 663
 II. Utrum epicheia sit pars justitiæ „ 664

QUÆSTIO CXXI.

*De pietate,
in duos articulos divisa.*

- ART. I. Utrum pietas sit donum . pag. 665
 II. Utrum dono pietatis respondeat
 secunda beatitudo, scilicet: Beati
 mites „ ibi

QUÆSTIO CXXII.

*De præceptis justitiæ, in sex articulos
divisa.*

- ART. I. Utrum præcepta Decalogi sint
 præcepta justitiæ . . . pag. 666
 II. Utrum primum præceptum Deca-
 logi convenienter tradatur „ 667
 III. Utrum secundum præceptum Deca-
 logi convenienter tradatur „ 668
 IV. Utrum tertium Decalogi præce-
 ptum convenienter tradatur, sci-
 licet de sanctificatione sabbati „ 670

- ART. V. Utrum convenienter tradatur
 quartum præceptum de honora-
 tione parentum pag. 672
 VI. Utrum alia sex præcepta Deca-
 logi convenienter tradantur „ 674

QUÆSTIO CXXIII.

*De fortitudine, in duodecim articulos
divisa.*

- ART. I. Utrum fortitudo sit virtus . pag. 675
 II. Utrum fortitudo sit virtus spe-
 cialis 676
 III. Utrum fortitudo sit circa timores
 et audacias 677
 IV. Utrum fortitudo sit solum circa
 pericula mortis 678
 V. Utrum fortitudo proprie consistat
 circa pericula mortis quæ sunt
 in bello 679
 VI. Utrum sustinere sit principalis
 actus fortitudinis 680
 VII. Utrum fortis operetur propter
 bonum proprii habitus 681
 VIII. Utrum fortis delectetur in suo
 actu 682
 IX. Utrum fortitudo maxime consistat
 in repentinis 683
 X. Utrum fortis utatur ira in suo
 actu ibi
 XI. Utrum fortitudo sit virtus card-
 nalis 685
 XII. Utrum fortitudo præcellat inter
 omnes alias virtutes ibi

Date Due



CAT. NO. 23 233

PRINTED IN U.S.A.

ACK 22608

TRENT UNIVERSITY



0 1164 0309077 6

LR

BX1749 .T52 1926 v. 3

Thomas, Aquinas, Saint

Summa theologia.

DATE

ISSUED TO

Thomas Aquinas, ^{Saint}
41883

